



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Santoni, Ricardo

El concepto de praxis en la última etapa de la filosofía de Sören Kierkegaard



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Santoni, R. (2025). *El concepto de praxis en la última etapa de la filosofía de Sören Kierkegaard. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/5415>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El concepto de praxis en la última etapa de la filosofía de Sören Kierkegaard

TESIS DE MAESTRÍA

Ricardo Luis Santoni

rsantoni@unq.edu.ar

Resumen

La presente tesis abordará la noción de praxis en la última etapa de la producción filosófica del pensador danés Sören Kierkegaard. En primer lugar –y como base teórica- se analizará el concepto de desesperación que, junto con la angustia, conforman los dos núcleos de la antropología kierkegaardiana.

A continuación, se desarrollará el vínculo con la *praxis* en *Las obras del amor*, que gira en torno del mandamiento cristiano de amor al prójimo. Luego, se abordará en *Ejercitación del cristianismo* la relación con la práctica sobre la base de la figura de Cristo.

En el último tramo de la exposición, se analizarán los aspectos sociales y políticos del pensamiento de Kierkegaard en los textos *La época presente*, *La neutralidad armada* y *El instante*.

El objetivo que se propone el trabajo es, a partir del desarrollo de los análisis propuestos, demostrar que la noción de *praxis* en Kierkegaard implica una transformación del ser humano a partir de un examen interior ligado con la doctrina cristiana, pero que tiene, además, sus repercusiones en el ámbito social.

Universidad Nacional de Quilmes
Secretaría de Posgrado
Maestría en Filosofía
Orientación en Filosofía Social y Política

“El concepto de *praxis* en la última etapa de la filosofía de Sören Kierkegaard”

Ricardo Luis Santoni

Director de Tesis: Alberto Mario Damiani
Universidad Nacional de Quilmes

Año 2024

ÍNDICE

Introducción.....	4
La enfermedad mortal.....	9
1.1. Consideraciones iniciales.....	9
1.2 La desesperación. Clasificación y grados.....	12
1.3 Desesperación y pecado.....	19
1.4 El concepto de alienación. Kierkegaard y Marx.....	23
2. Las obras del amor.....	29
2.1. Consideraciones iniciales.....	29
2.2 Primera parte.....	30
2.2.1 El amor al prójimo.....	30
2.2.2. Amor, ley e interioridad.....	35
2.2.3 Amor visible y abnegación.....	41
2.3 Segunda parte.....	43
2.3.1. Edificar. Confianza y engaño. Amor eterno y perdón.....	43
2.3.2. La misericordia. El amor a los difuntos y el elogio del amor.....	48
2.3.3 El amor a los difuntos. Críticas.....	52
3. Ejercitación del cristianismo.....	59
3.1. Consideraciones preliminares.....	59
3.2 La contemporaneidad de Cristo.....	61
3.3 El escándalo.....	68
3.4 Humillación y majestad. La verdad en Cristo.....	73
3.5. Iglesia triunfante frente a Iglesia militante.....	76
3.6. La predicación. Imitar y admirar.....	80
4. La época presente.....	83
4.1. Sobre algunas críticas a lo social y político en Kierkegaard.....	89
5. La neutralidad armada y El instante.....	94
5.1. La neutralidad armada.....	94
5.2. El instante.....	97
6. CONCLUSIONES.....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	111

Introducción

En principio es conveniente señalar que la obra de Søren Kierkegaard (1813-1855) puede ser abordada desde diferentes perspectivas y, como consecuencia de ello, surgen distintos criterios en el análisis de su filosofía.

Por un lado, se puede atender a lo que el propio autor afirma en su obra *Mi punto de vista*: “soy y he sido un escritor religioso, (...) la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano»” (Kierkegaard, 1985:30) (Cf. Goñi, 2015: 9). En esta aseveración se puede constatar que Kierkegaard no se propone ser un teólogo de renombre o convertirse en un filósofo “clásico”, sino llevar adelante una actividad que se vincula con una práctica. Ser cristiano, entonces, reviste las características de una *tarea*, que Kierkegaard se ve impelido a promover, habida cuenta de lo que entendía como la existencia, en su época, de una “monstruosa ilusión que llamamos cristiandad” (Kierkegaard, 1985: 30). Se trata de lo que considera como una tergiversación del mensaje cristiano, tolerado y promovido por la Iglesia Luterana Dinamarquesa.

En este sentido, Kierkegaard tensiona hasta sus límites lo que entendemos como filosofía puesto que su interés es que el ser humano se transforme en términos de lo concreto, lo cual lo llevó a combatir las ideas del filósofo alemán George W.F. Hegel (1770-1831).¹

En otro enfoque interpretativo, se puede dejar de lado este presupuesto por el cual Kierkegaard quería ser entendido y cotejar su pensamiento con relación a otros sistemas filosóficos, como es habitual en algunos estudios que se realizan al comparar distintas concepciones teóricas. Desde este punto de vista, la lectura de Kierkegaard -como la de otros filósofos- puede tener en cuenta, además, la introducción de distintas ópticas de análisis (la psicología, la teoría política, etc.). Desde ya que adoptar esta perspectiva no implica en todos los casos un reduccionismo conceptual o la imposición de un esquema previo para analizar las propuestas de cualquier pensador. Es decir, la interpretación puede enriquecerse aun sin considerar aquella “declaración de principios” que nuestro autor menciona en el texto antes citado.

¹ Señala Carlos Goñi: “(...) hay tres objetivos que siempre tuvo en mente al escribir y que son como su hoja de ruta: en primer lugar, como ya hemos dicho, rescatar al individuo, removerle en su interior para que no se deje llevar por la corriente; el segundo, mostrar los límites que presenta la filosofía racionalista moderna a la hora de explicar las verdades más profundas de la existencia humana; y el tercero, introducir el cristianismo en un mundo que ha olvidado lo que realmente es ser cristiano.” (Goñi, 2015: 9),

No obstante, creemos que una definición tan clara y explícita acerca del conjunto de su obra, lo cual se refuerza con la adopción de distintos seudónimos según el contenido y los alcances de cada uno de sus escritos, hace insoslayable que, en la base del análisis o de una propuesta enmarcada en el trabajo de una tesis, se deba tener en cuenta lo que el pensador danés ha expresado en términos de una orientación hacia su lectura.

Como resulta lógico, no escapan a estas reflexiones las contradicciones que pueden aparecer al considerar como una variable de análisis el dogma de una religión que pide el acatamiento a sus postulados y no la explicación racional de un fenómeno. Pero, en nuestro caso, la noción de *praxis* que proponemos como central dentro de nuestra hipótesis, cuestiona algunas de las interpretaciones apresuradas de los postulados kierkegaardianos y, además, procura un diálogo, siempre arduo, acerca de cuestiones existenciales que han preocupado al ser humano desde el inicio de los tiempos y que las religiones han intentado responder, como las de la fe o el misterio de la vida.

Habida cuenta de esta aclaración, nuestra tesis sostiene que la noción de *praxis* en la filosofía cristiana de Sören Kierkegaard propone una transformación radical del ser humano y que, desde una perspectiva subjetiva, tiene repercusiones en el ámbito social.

A partir de esta propuesta, se examinarán las siguientes obras de la última etapa de su filosofía: *La época presente* (1846) *Las obras del amor* (1847) *Mi punto de vista* (1847) *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado* (1849) *La neutralidad armada* (anexo del anterior) (1849), *Ejercitación del cristianismo* (1850) y la revista *El instante* (1855).

Con el objetivo de profundizar este recorte metodológico, cabe señalar que en este tramo de la producción de nuestro pensador existe una evolución de la problemática filosófica hacia cuestiones cristianas, sin desdeñar otros aspectos vinculados a su pensamiento, pero teniendo presente que el pensador danés juzga a la fe como el grado supremo de la existencia. (Cf. Larrañeta, 1990: 55) También adscribimos al planteo de Anna Fioravanti, una de las principales impulsoras de la obra de Kierkegaard en nuestro medio, cuando advierte que desde los inicios de la recepción de las obras del pensador danés –fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX- se priorizaron sus ideas y estrategias como escritor, en detrimento de su visión religiosa, a la cual aquéllas no dejaban nunca de señalar y aclarar. (Fioravanti, 2022: 79).

Ahora bien, con relación a este conjunto de obras de su última producción, es preciso señalar que el pensador danés había considerado que *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas* -publicado hacia fines de 1845- iba a constituir el punto final del desarrollo de su filosofía, por lo cual revela en el apéndice de esa obra el significado de cada uno de los seudónimos que ha utilizado con el objetivo de dar cuenta del recorrido de su pensamiento y la estrategia comunicativa que planificó. En este punto, se deben considerar algunos datos contextuales que influyeron para que Kierkegaard continuara con su tarea.

En una entrada de su diario del 7 de febrero de 1846, contemporánea a la publicación del *Postscriptum*, el filósofo afirma: “Por ahora mi proyecto es hacerme pastor. Hace meses que suplico a Dios que me ayude y hace tiempo que veo que tengo que dejar de escribir, pues o me convierto en un escritor completo o no lo soy del todo”. Pero la decisión, finalmente, será la de continuar escribiendo, a partir de algunos hechos que conviene mencionar.²

Vinculado con ello, cabe citar la polémica con el diario *El Corsario*, que se desarrolló sobre todo hacia fines de diciembre de 1845 y en los primeros meses de 1846, lo que supuso el cuestionamiento de la figura del filósofo y que lo afectó particularmente. Este dato, que podría considerarse meramente anecdótico, provocó en Kierkegaard no sólo la respuesta inmediata al periódico, sino la necesidad de involucrarse en el debate público, lo que en principio tomará forma a través de la obra *La época presente*. En ese texto, nuestro autor realizará un diagnóstico de la situación social y política del momento y del papel que juegan los medios de comunicación en este contexto. Este escrito le permitió comenzar a encarar y profundizar su tarea que culminará mediante las páginas de *El instante* en las que su involucramiento en el debate público se hará más ostensible (Kierkegaard, 2012:16).

² En el mismo lugar de su diario señala: “En cierto sentido, no era en absoluto mi propósito llegar a ser un autor religioso. Mi propósito era agotar lo poético tan pronto como fuese posible — y entonces retirarme a una parroquia de pueblo—. Ese era el punto de estima según el cual navegaba. Me sentía extraño a toda la producción poética, pero no podía hacer otra cosa. Como he dicho, mi propósito originario no era llegar a ser un autor religioso. Aquello que, en mi mente, era la expresión más enérgica del hecho de ser un hombre religioso y de que los seudónimos me eran extraños, era la abrupta transición: irme inmediatamente al campo en busca de un curato de pueblo. Mi urgencia de productividad, sin embargo, era tan grande, que no pude hacer otra cosa; dejé que aparecieran los Dos discursos edificantes y llegué a un entendimiento con la Providencia. Se acordó una vez más un tiempo para la producción poética, pero siempre bajo la vigilancia de lo religioso que observaba como diciendo: ¡A ver cuándo terminas con esto! Y entendí para mí mismo que daría satisfacción a lo religioso conviniéndome en un autor religioso” (Kierkegaard, 2010: 17)

Resulta significativo que *La época presente*, ubicado como una bisagra en la producción del filósofo danés, se vincule con sus preocupaciones por lo social y político y abra paso a la profundización de su filosofía con relación al cristianismo. Es decir, un pensador al cual se lo ha calificado como extremadamente “subjetivo” emprende el último tramo de su obra a partir de una intervención en el ámbito público. Desde ya que en los textos que analizaremos la búsqueda del ser humano está referida a una reflexión interior y la necesidad de la presencia de Dios. No obstante, en este punto entendemos que esta paradoja -un término recurrente en la filosofía kierkegaardiana- que no termina de “resolverse”, se puede clarificar mediante la idea de una “praxis” que subyace a los postulados del cristianismo a los que recurre el filósofo danés con un doble objetivo: por un lado, combatir la “cristiandad” y, por otro, revelar los aspectos centrales de la condición humana e impulsar el camino hacia la fe.

Antes de enunciar los objetivos específicos de nuestra tesis, debemos hacer referencia a la columna vertebral del pensamiento de nuestro filósofo y que -junto con su adscripción al cristianismo- implica el *modo* en que Kierkegaard procuraba que sus interlocutores leyera su obra. Este núcleo teórico se relaciona con la distinción de tres estadios en la existencia del ser humano: el estético, el ético y el religioso.

El primero de ellos se caracteriza por una concepción de la vida basada en la inmediatez, en la falta de compromiso real, en una satisfacción pasajera y en una mera exterioridad que, no obstante, implican aspectos estéticos que el filósofo no desdeña y que se pueden conservar. (Cf. Larrañeta, 1990: 27).

En cuanto al segundo de ellos, si el estadio estético reduce todas las situaciones de la realidad a meras posibilidades, en las cuales la fantasía y el sentimiento se desbocan, en el estadio ético tanto la realidad, como la gravedad y la responsabilidad son determinaciones centrales. (Cf. Høffding. 1930: 133,134). Kierkegaard utiliza como ejemplo el matrimonio, mediante el cual los cónyuges intentan que su vínculo trascienda el placer inmediato y perdure como reaseguro para el devenir temporal (véase *O lo uno o lo otro*, de 1843). Se trata, como en cada uno de los estadios y a partir del ejercicio de la libertad inherente al ser humano, de tomar una *decisión* mediante la cual la persona se determina y se constituye.

El tercer estadio es el religioso, que implica una suerte de radicalidad respecto de las anteriores esferas. El paso de lo ético a este último estadio supone el abandono de la razón

que guía la conducta y la consiguiente entrega a la fe. Este movimiento se realiza mediante un *salto*, una “suspensión” de la ética, que Kierkegaard había ejemplificado en la actitud del patriarca Abraham al aceptar el sacrificio de su hijo Isaac que le había ordenado Dios (véase *Temor y Temblor*, de 1843). En esa misma dirección se puede entender la aceptación de la paradoja que representa la vida de Cristo, frente a la posibilidad de que para muchos seres humanos esa existencia se trate de un *escándalo*.³

Relacionado con estos estadios, es necesario destacar el papel que jugaron los seudónimos que adoptó Kierkegaard para enunciar sus reflexiones. Por caso, el pensador danés se ocupará de cuestiones éticas en *Post-Scriptum a las Migajas Filosóficas* con la firma de “Climacus”, mientras que “Anti-Climacus”, autor de *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*, será quien aborde problemáticas más cercanas a lo religioso.⁴

Cabe referir, entonces, que nuestro trabajo considerará la última etapa en la producción del filósofo, que abarca el período 1845-1855, en el cual, como queda dicho, se profundizarán sus preocupaciones relacionadas con la práctica del cristianismo y la necesidad de intervenciones públicas a partir de dos situaciones: las críticas a su obra y lo que entendía, como ya mencionamos, una falsa interpretación del dogma cristiano.

De estas consideraciones preliminares, se siguen los objetivos de nuestro trabajo. En el primero de ellos, se realizará la descripción y el análisis del concepto de desesperación, una categoría que, junto con la angustia, conforman los aspectos centrales de la antropología kierkegaardiana. En segundo lugar, se abordará en *Las obras del amor* una posible respuesta a estos aspectos de la condición humana, que se relacionan con la práctica del amor y del amor al prójimo, uno de los preceptos básicos del cristianismo. En tercer lugar, mediante el examen de *Ejercitación del cristianismo*, se hará referencia a la noción de contemporaneidad en la figura de Cristo, y se analizará la crítica a la “cristiandad” que se contrapone a lo que el filósofo denomina como “iglesia militante”. Finalmente, se planteará en qué sentido nuestro pensador se opone al orden establecido de su época en los textos *La época presente*, *La neutralidad armada* y *El instante*.

³ La noción de “escándalo” se abordará con profundidad en el apartado 3.3 de nuestro trabajo.

⁴ De todos modos, existen estudiosos que enfatizan la relación del análisis de la desesperación en *La enfermedad mortal* con la filosofía de un modo más cercano. Tal es el planteo de Illbruck, H., Harshav, B., & Theunissen, M. (2020), quienes señalan que *La enfermedad mortal* es una de las pocas obras del pensador danés donde se relacionan la tradiciones continental y analítica de la filosofía.

La enfermedad mortal

1.1. Consideraciones iniciales

En este primer capítulo nos abocaremos a analizar el concepto de desesperación que Søren Kierkegaard desarrolla en *La enfermedad mortal*, obra publicada en 1849. Se trata de una característica que, junto con la angustia, constituyen las claves para comprender la ontología del ser humano. En tal sentido, *El concepto de la angustia* (1844) y *La enfermedad mortal* son textos en los cuales se trazan las “líneas directrices” de una antropología filosófica que atraviesa toda la obra de Kierkegaard (Cf. Dip, 2018: 53)

Antes de desarrollar nuestra aproximación al texto, conviene establecer algunas precisiones que fueron mencionadas en la introducción y enmarcan nuestro trabajo.

En primer lugar, la base teórica que subyace a toda la producción de nuestro filósofo, en la que se distinguen tres estadios: estético, ético y religioso, correspondientes, cada uno de ellos, a una forma de vida de los seres humanos. En segundo lugar, el rol de los seudónimos en el marco de la estrategia comunicativa kierkegaardiana. En tercer lugar, el concepto de “edificación” que se cita en distintos trabajos del pensador danés y se identifica con la noción de *praxis*. Por último, una aclaración indispensable respecto de la traducción al castellano de un concepto central en la filosofía de nuestro pensador. Kierkegaard utiliza en danés la palabra *Enkelte* para referirse al existente o individuo *singular* en tanto noción de persona con sus peculiaridades propias intransferibles, que lo determina y lo constituye. Por otra parte, cuando alude al individuo en un sentido neutro e impersonal lo menciona con el término *individuum*, que implica considerar al ser humano como un mero representante numérico de la especie. En algunas versiones en nuestro idioma, se traduce *Enkelte* como individuo, sin el aditamento de la singularidad, con lo cual se pierde el sentido original y determinante que le ha dado Kierkegaard.

Respecto de los estadios, el pensador danés considera fundamental la actitud del yo humano, que se autodetermina mediante una elección libre, a consecuencia de la cual se incluye y participa de alguna de las esferas mencionadas (Cf. Collins, 1958: 99; Cf. Goñi,

1958: 120). Ello implica una gradación en el nivel de la conciencia en la comprensión de sí mismo (Cf. Dip, 2018, 38-46).

El estadio estético se caracteriza por la inmediatez y el intento de la mera satisfacción de los deseos, así como una estrecha dependencia con lo exterior. El segundo de los estadios se caracteriza por una mayor conciencia y un grado de compromiso ético con las acciones que se realizan. Por último, el estadio religioso supone el desarrollo de la fe como antídoto contra el pecado y el acercamiento a Dios, como reaseguro de la existencia.

Es preciso señalar que estas tres esferas no se constituyen como compartimientos estancos ni como el resultado de un movimiento dialéctico a la manera hegeliana, sino que corresponden a un “entramado vivencial”, puesto que más que una separación tajante, existe una suerte de interrelación entre estas instancias existenciales.

En segundo lugar, los seudónimos se vinculan con los estadios mencionados, puesto que existen autores ideados por el pensador danés desde una perspectiva estética, ética o religiosa. Por otra parte, estas firmas pueden ser consideradas desde una óptica psicológica, filosófica o religiosa. Veamos algunos ejemplos.

El autor *Johannes el seductor* escribe la obra estética *Diario de un seductor* que integra el volumen *Lo uno o lo otro*, mientras que *Johannes de Silentio* es el seudónimo para *Temor y Temblor*, un texto vinculado a lo ético. El estadio religioso se ve reflejado sobre todo en *Anti-Climacus*, autor de *Ejercitación del cristianismo*. Por otro lado, *El concepto de la angustia* es firmada por Vigilius Haufniensis y desarrolla un “análisis psicológico” del dogma del pecado original. En cuanto al *Post-Scriptum a las Migajas Filosóficas*, *Johannes Climacus* es un filósofo que reflexiona sobre el cristianismo sin ser creyente y *Anti-Climacus* es un pensador cristiano (Cf Katalin Nun, Jon Stewart, 2016: XII - IV)

De tal manera, Kierkegaard crea los diferentes seudónimos que piensan diferentes conceptos y esa creación se efectúa, por ello, *para pensar ese concepto*. (Cf Cuervo, 2010: 32).

Este despliegue enunciativo es definido por el propio pensador danés como una “comunicación indirecta”, puesto que el filósofo advertía que el acercamiento a la fe es un tema sensible y requiere de un tratamiento acorde. Por otra parte, los filósofos de la época de Kierkegaard escribían sus textos desde una objetividad que intentaba imponer una

verdad de una forma inapelable que era lo contrario de lo que pretendía nuestro pensador. (Cf Collins, 1958: 53).

Por ello, el pensador danés no se presentaba como filósofo, pero tampoco como un teólogo, aun cuando, desde ya, manejaba conceptos vinculados a la doctrina cristiana. Kierkegaard consideraba que en su época el uso de la “vieja terminología dogmática” se había convertido en una suerte de “cuento de hadas” y además no le interesaba transformarse en un experto en teología mediante un doctorado que solamente servía para la apariencia (Cf. Svensson, 2013: 10). De tal manera, y como expone en su texto *Mi punto de vista*, publicado en 1849, Kierkegaard se presenta como un “escritor y pensador cristiano”.

Existe otra razón de peso para llevar adelante este modo de enunciación. Como fuera señalado, el camino para encontrarse con la verdad que revela el cristianismo no debe pasar por el adoctrinamiento autoritario. Kierkegaard era consciente de que con esta manera de actuar se corría el riesgo de alejar a los individuos de la fe y era un modo de entorpecer el “llamado” de lo divino y de acogerse a lo que Cristo enseña. De tal modo, un predicador que intente convencer del engaño de la “cristiandad” a un fiel de la iglesia, sólo logrará que el citado se afirme en su postura, ya que un “ataque directo sólo hará que se fortalezca en su ilusión” (Cf. Svensson, 2013: 34, Goñi, 2015: 126). Tengamos en cuenta, además, que el propio Cristo utilizó distintas formas de expresión con el objetivo de mostrar, más que de imponer un camino.

En *La enfermedad mortal* nos encontraremos con este “yo teológico”, que ha atravesado, mediante continuas elecciones, las vicisitudes ásperas y difíciles de la desesperación, en las cuales se irá asumiendo como ser finito y pecador, “delante de Dios”.

En tercer lugar, el concepto de *edificación* es mencionado por Anti-Climacus en la obra antes citada. Esta “edificación” tiene su fundamento y su objetivo en el hombre concreto fuera de todo cientificismo “indiferente”: “El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y esta responsabilidad. ¿Qué tendrá que ver con este heroísmo todo ese dejarse embaucar con la idea del puro hombre, o jugando a extrañarse con la historia universal?” (Kierkegaard, 1984: 27, 28).

La idea de heroísmo cristiano se relaciona con un camino que todo creyente debe realizar para encontrarse con la fe y acercarse a Dios. En este sentido, la oposición necesaria a lo

que se engloba bajo el término kierkegaardiano de “mundanidad”, con el objetivo de convertirse en un verdadero cristiano, supone un enfrentamiento continuo, así como una templanza y un rigor ostensibles que se vinculan con esa figura del héroe. Además, se trata, como Anti-Climacus afirma en forma de pregunta retórica, de una crítica a la filosofía hegeliana en su pretensión de objetividad “abstracta” y su idea de progreso histórico.

Si en Hegel la culminación del sistema implicaba el cierre histórico-conceptual de la filosofía (“el sistema de todos los sistemas”), en Kierkegaard la “edificación”, entendida como la apertura hacia la *praxis*, supone también el final de toda especulación, pero no porque se haya llegado a la explicación del devenir histórico de las ideas en un marco de continuas repeticiones dialécticas, sino porque la filosofía –el punto al que había llegado el filósofo alemán- no logra dar una respuesta a la vida del ser humano concreto y pasa por alto la tarea urgente que se debe desarrollar a partir de la venida de Cristo al mundo, en una época en que tanto los “propios” como los “extraños” (la cúpula de la iglesia luterana y los hegelianos) se habían apropiado y habían alterado el mensaje cristiano.

Con el objetivo de desarrollar nuestro análisis, citaremos la definición de la desesperación y la clasificación que elabora Kierkegaard y, luego, nos abocaremos a las reflexiones que el pensador danés realiza acerca del pecado.

1.2 La desesperación. Clasificación y grados

En el capítulo primero del Libro I de la primera parte, de *La enfermedad mortal*, el filósofo define al ser humano del siguiente modo: “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 yo no es la relación, sino el hecho que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis” (Kierkegaard, *op.cit* : 35).

En primer término, Anti-Climacus establece que el ser humano es espíritu, al cual se identifica con el yo. En segundo lugar, se caracteriza al ser humano como una síntesis de tres pares: infinitud-finitud, temporal-eterno y libertad-necesidad. El yo, en definitiva, es la conciencia de ser una síntesis. En términos antropológicos y, tal como sostiene el filósofo,

el ser humano también es una síntesis de alma y cuerpo, que es “sostenida por un tercero” que es el yo-espíritu. Por ello, el mero vínculo entre alma y cuerpo, sin una instancia que dé cuenta de esta relación, implica que el ser humano todavía no es un yo.

Esta concepción difiere de otras formas de entender la subjetividad que se desarrollaron con anterioridad. En la filosofía clásica, esta noción se pensaba a partir de la sustancia, mientras que en la filosofía moderna se construye desde el sujeto, entendido como el ser consciente. De tal modo, para Hegel, se contrapone la sustancia (ser en sí, sin conciencia) al sujeto (autoconciencia, ser para sí).

En el caso del pensador danés, el riesgo de la explicación racionalista podía derivar en ateísmo -ya que una sustancia supone una esencia creada, mientras que un sujeto se construye desde sí- y, por ello, optará por otra ontología, que considera la sustancia y el sujeto mediados el uno por el otro. Desde este análisis, se entiende que el sujeto es esa posibilidad reflexiva del yo, “la relación que se relaciona consigo misma” (Cfr Goñi, 2015: 95).

A partir de esta definición, la exposición de nuestro filósofo se estructura en dos grandes secciones. En la primera de ellas, se clasifican y se analizan los distintos tipos de desesperación y en la segunda, se reflexiona acerca del pecado. Atendiendo a este orden, desarrollaremos a continuación la descripción de las diferentes formas de la desesperación que se incluyen en el libro primero titulado “La enfermedad mortal es la desesperación”⁵. Antes de pasar a otras consideraciones conviene preguntarse por qué el ser humano desespera y por qué Anti-Climacus utiliza la calificación de “enfermedad mortal”.

La desesperación, afirma el filósofo, es una “categoría del espíritu, y en cuanto tal relativa a lo eterno en el hombre” (Kierkegaard, *op. cit* :41). Como hemos indicado, Anti-Climacus definió lo específico del hombre: el espíritu, que es la conciencia de ser una síntesis. El verdadero yo se constituye como autoconciencia, la cual es propia de la especie humana y que la diferencia de los otros animales. Como veremos, a medida que esta conciencia se

⁵ La desesperación –cuya conceptualización desarrollaremos en este apartado– es una preocupación temprana en los escritos del pensador danés. Ya en los diarios del año 1835 se hace referencia a los personajes de Don Juan, Fausto y Ahasverus o el Judío Errante, como “encarnaciones, respectivamente, del deseo, la duda o la desesperación”. Véase McDonald, W. (2014)

potencia, el ser humano se encuentra con su propia realidad existencial, sujeta a los avatares de la temporalidad y a la posibilidad cierta de su extinción.

Esta situación es la que lleva al ser humano a la desesperación, que es intrínseca a su condición y se manifiesta con claridad en la síntesis entre lo temporal y lo eterno. Anti-Climacus enfatiza que para poder salir de este estado, el yo, en la medida en que se “autorrelaciona y quiere ser sí mismo”, debe “apoyarse de una manera transparente en el Poder que lo ha creado” (Kierkegaard, *op. cit* : 37).⁶

En este sentido, la negación de la eternidad, de la posibilidad de relacionarse con ese “Poder”, supone la imposibilidad de desembarazarse de la desesperación, porque implica que se encuentra obturado el camino hacia la cura que, como veremos, se relaciona con la fe.

Por otra parte, Anti-Climacus sostiene que la desesperación puede ser considerada como una ventaja y como un defecto. En el primer caso existe una diferencia cualitativa con relación a lo que Anti-Climacus denomina “hombre natural”: “Poder desesperar es una ventaja infinita”. En el segundo caso, “estar desesperado es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma” (Kierkegaard, *op. cit.*: 39). En este sentido, considerar a la desesperación como un “defecto” implica que, quien no posee conciencia acerca de este estado, se encuentra en una situación de ignorancia sobre una parte constitutiva de la condición de ser humano y se encuentra lejos de emprender el camino de la salvación. Ser consciente y, por lo tanto, sufrir la desesperación, implica la “perdición” en términos de lo mundano⁷, pero se está más cerca del camino hacia la fe que representa el cristianismo.

Por otro lado, se trata de una “enfermedad mortal”, que, a diferencia de una enfermedad física, es un trastorno que padece el ser humano en tanto yo autoconsciente. Además, en términos cristianos, la muerte física es un final pero implica el tránsito hacia la eternidad o hacia la vida verdadera, mientras que “el desesperado está infinitamente lejos de llegar a morir –entendiéndolo en sentido directo - de esta enfermedad, o de que esta enfermedad termine con la muerte corporal. Al revés, el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder morir” (Kierkegaard, *op. cit* : 43). Como refiere Anti- Climacus,

⁶ En este aspecto, se debe considerar como un núcleo central la concepción fundante de un Otro que sostiene esta característica “dialéctica y relacional del yo”. Véase Nielsen, K. (2018).

⁷ Cabe puntualizar que “el hombre natural”, o, por caso, un niño o una niña no han desarrollado la conciencia como para entender las consecuencias de la vida en el mundo temporal y aún no han atravesado las vicisitudes necesarias que supone darse cuenta de esta situación, en la cual el sufrimiento es inevitable.

se trata de un “tormento contradictorio”, puesto que el desesperado no puede destruir su propio yo, su espiritualidad, es decir, “lo que hay de eterno en el hombre”. En tal sentido, la desesperación es la enfermedad mortal.

Efectuadas estas precisiones y con relación a la clasificación de las formas de la desesperación, Anti-Climacus plantea una gradación en esta enfermedad, a la que califica de universal. Es decir que es prácticamente imposible que se encuentre alguien que no esté desesperado, en tanto, como ha quedado expresado, el yo humano, el espíritu, está vinculado con la eternidad.

El filósofo analizará la desesperación bajo tres aspectos. Los dos primeros de ellos están relacionados con los constituyentes de la síntesis: finitud e infinitud y libertad-necesidad. El tercero se plantea desde el punto de vista de la conciencia y es el que el filósofo considera como fundamental en toda la categorización.

Al abordar la primera de las dobles categorías, nuestro autor señala que el yo se encuentra en un constante devenir que implica un hacer continuo y que en esa evolución deberá convertirse en un sí mismo, lo que logrará solamente ante Dios. Se trata de una premisa básica para entender por qué sin esta posición respecto del Poder que lo ha creado, el yo, inevitablemente, será presa de la desesperación en cualquiera de sus diversas formas.

En este punto, conviene resaltar que en este proceso de constitución del sí mismo, el yo se enfrenta constantemente a la necesidad de la decisión, lo que significa que para Kierkegaard el ser humano posee *libertad* que se caracteriza en forma diferente o, si se quiere, complementaria, en *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. Virgilio Haufniensis, el autor del primero de los textos, estudia en especial al ser humano en su relación consigo mismo destacando su libertad absoluta, pero sin dejar de preparar con claridad la doctrina de Anti-Climacus, en quien esa relación consigo mismo sólo tiene solidez y se muestra en forma acabada en la relación personal con Dios, que creó al ser humano y lo hizo libre (Cfr. Rivero, 1984: 19).

De tal manera y como se ha señalado (Cfr. Dip, 2018: 36) la angustia está relacionada con la libertad entendida como posibilidad previa al pecado, mientras que la desesperación, conocida ya la realidad del pecado, es una enfermedad que necesita de un examen interior y en el que el papel de la libertad está subordinado a una existencia “religada” con lo divino,

que resulta fundamental para existir. Esto supone que quien no tiene Dios, no tiene un yo ni libertad entendida como tal (Cfr. Rivero, 1984: 19).

En cuanto a los dos primeros componentes de la síntesis que Anti-Climacus menciona, la concordancia entre lo finito y lo infinito puede desbalancearse cuando uno de los dos aspectos se intensifica, lo que provoca el estado de desesperación. Lo infinito está en relación con la fantasía y la imaginación las que, desbordadas tanto en el conocimiento, como en el sentimiento o la voluntad, pueden llevar a que el yo se torne también “imaginario”. Aun cuando existe un proceso de “infinitización” en la relación con Dios, en este caso el yo se pierde en una especie de “borrachera” (Kierkegaard, 1984: 62), porque no hay un verdadero hacerse a sí mismo en el vínculo con lo divino, sino simplemente una fuga que implica una pérdida del yo. En el caso contrario, cuando lo que se pierde es lo infinito y prevalece lo finito, el ser humano se limita a vivir una vida mundana caracterizada por una estrechez espiritual y se convierte en un “número, en uno de tantos, en una simple repetición de esa eterna monotonía” (Íbidem)

Anti-Climacus aclara que en ambos casos, los individuos desarrollan sus ocupaciones, contraen matrimonio, tienen hijos, es decir, desarrollan sus actividades en la normalidad de alguien que pertenece a la sociedad, sin que nadie se dé cuenta de que están realmente desesperados. Esta observación –que Anti-Climacus remarca en varios pasajes del texto– está vinculada a una de las características de la desesperación y que es su *ocultez*, que hace que a priori sea difícil para un individuo tanto reconocer cuando alguien está desesperado como darse cuenta de su propia condición.

Los otros dos componentes que integran la síntesis son la posibilidad y la necesidad. Cuando la posibilidad supone un desplazamiento de la necesidad, el yo enfrenta un sinnúmero de oportunidades, que hacen que “al fin todo es posible, lo que quiere decir que el abismo se ha tragado al yo” (Kierkegaard, *op. cit* : 66). El anclaje a lo real se pierde y con ello, el yo se pierde a sí mismo.

El desequilibrio que implica el sometimiento de la posibilidad en manos de la necesidad es tratado por Anti-Climacus, en principio, con una directa apelación a lo divino. De tal manera, frente a la férrea y pesada carga de la necesidad que parece cerrar todos los caminos, surge la afirmación de que para Dios todo es posible. Sostiene el filósofo: “(...) el *creyente* ve y comprende, hablando humanamente, su ruina –ya sea respecto de aquello que

le ha salido al encuentro, ya sea respecto de aquello en lo que él mismo se ha arriesgado-, pero cree (...) Deja completamente en manos de Dios el problema de cómo será socorrido, contentándose con creer que para Dios todo es posible” (Kierkegaard, *op. cit.*: 70). Luego, Anti-Climacus hace referencia al fatalismo y al determinismo que son dos variantes que hacen que la necesidad provoque el hundimiento del yo, porque le resta toda posibilidad de salvación ante las distintas vicisitudes que se presentan y lo convierte en un mero espectador de la realidad.

A continuación, nuestro filósofo analiza la desesperación vista bajo la categoría de la conciencia, que como fuera indicado, resulta central dentro de esta clasificación. En tal sentido, ser autoconsciente es lo “decisivo en relación al yo” y, por lo tanto, “cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 57).

La intensidad de la desesperación es directamente proporcional a este máximo de conciencia: “El grado ascensional de la conciencia, o la conciencia cuando asciende, representa la continua potenciación ascendente de la desesperación” (Kierkegaard, *op. cit.*: 75)

En este panorama, Anti-Climacus diferencia, en rigor, dos grandes clases de desesperación: a) la de quien no quiere ser sí mismo y b) la de quien quiere ser sí mismo.

a) La primera de ellas, a la que califica de “debilidad”, se caracteriza por dos modalidades. Por un lado, existen personas con un mínimo desarrollo del yo, que viven en la “pura inmediatez” y que desesperan por las cosas temporales. Es decir, que viven alejados de la espiritualidad y que son ignorantes de su condición. En tal sentido, Anti-Climacus puntualiza que si bien resulta terrible estar desesperado en su máxima potencia, peor aún es aquel que no tiene conciencia de padecer la “enfermedad”. Se trata de un yo “inmediato” a “quien le *acontece*, le *sobreviene* (*sobre-viene*) algo que lo lleva a desesperar” (Kierkegaard, *op. cit.* : 86). Es decir, no existe una actividad interior del desesperado que le permita diferenciar lo exterior que pertenece a la mundanidad y su propio yo. Por ello, cualquier fracaso o pérdida en el plano de lo temporal significa una desilusión y lo condena a la pasividad, en tanto no puede modificar lo que proviene desde afuera. El colmo de este tipo de desesperación es quien, ante lo negativo que se le presenta en la vida, “cubre su déficit de otra manera, anhelando ser otro distinto” (Kierkegaard, *op. cit.* : 88). Y ello es así,

porque “el yo es infinitamente diverso de toda exterioridad”. La pérdida de la interioridad implica una “disfuncionalidad espiritual”, puesto que este yo no reconoce lo eterno que hay en él y que es, precisamente, el camino para reconocerse como tal ante los ojos de Dios.

La otra variante de la debilidad está representada por quienes comienzan a tomar conciencia, a partir de una mayor introspección, de la “debilidad” del yo. En otras palabras, la anterior versión de la desesperación se encuentra ligada a la mera exterioridad, mientras que aquí se desespera de la propia precariedad, cuyo origen no puede ser adjudicado a los avatares de la mundanidad. Sucede que en esta reflexión, que para Anti-Climacus supone un avance respecto de la anterior modalidad, el individuo no está en condiciones de vislumbrar que la “debilidad” intrínseca que ha reconocido debe encontrar el fundamento último de esta “discordancia”. Es decir, todavía no ha podido sostenerse, a través de la fe, en aquel “Poder que lo ha creado” y, de tal manera, se hunde aún más en la desesperación.

No obstante, en este plano, existe una mayor actividad del yo y al ser “más intensiva que la anterior, está en cierto sentido más cerca de poder curarse” (Kierkegaard, *op. cit.*: 100). De todos modos, ambas clases de desesperación de incluyen dentro de la categoría del no reconocimiento de sí mismo, puesto que el yo, tanto en un como en otro caso, se encuentra en un extravío de su verdadera condición.

b) En cuanto a la desesperación de querer ser sí mismo, Anti-Climacus la califica como “obstinación”. El filósofo reseña lo analizado hasta aquí: “Primero llega la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, después la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo. Luego viene la obstinación –que propiamente es desesperación a expensas de lo eterno, es decir, el desesperado abuso de lo eterno que hay en el yo- y le lleva a uno a querer desesperadamente ser sí mismo” (Kierkegaard, *op. cit* : 106).

En esta clase de desesperación, el yo ha llegado a ser más consciente de su situación porque ha realizado ese camino interior que le permite entender la naturaleza de infinitud en su propio ser y está más cerca de comprender su situación en el mundo del devenir y la temporalidad.

Anti-Climacus distingue dos actitudes en esta situación. Por una parte, el yo *activo*, que procura ser sí mismo sin reconocer su ligazón con lo divino y por ello realiza una actividad “experimental” con su propia vida. Pero este yo no tiene la “debida seriedad”, ya que le falta un “punto de apoyo firme, eternamente firme” desde el cual construirse. Para Anti-

Climacus, la figura del estoico, que parece haberse conquistado a sí mismo con su “imperturbabilidad”, es representativa para evidenciar esta característica.

Por otro lado, el yo puede adoptar una forma *pasiva*, que para Anti-Climacus es más grave, cuando el individuo en la persistencia de ser sí mismo y sin intentar la “perfección del estoico” se “aferra a su propia miseria”. Este desesperado es consciente de que soporta “una cruz” pero no quiere desembarazarse de ella, sino que la enarbola como un “testimonio contra el mundo” para demostrar que la realidad es un fracaso. (Cfr. Svensson, 2013: 73)

Para Anti-Climacus, el desconocimiento que aparece aquí es cabalmente la desesperación *per se*, puesto que el ser humano -síntesis de lo finito e infinito y de lo eterno y lo temporal- no puede, llegado al punto máximo de su conciencia reflexiva, elevarse por encima de su propia condición y perderse en la insistencia de ser sí mismo sin reconocerse, humilde, ante Dios y procurar su auxilio. Al no realizar este movimiento, la lucidez que había alcanzado el yo se presenta entonces como una forma extrema de la desesperación.

1.3 Desesperación y pecado

Como fuera señalado con anterioridad, Anti-Climacus aborda la temática del pecado en la segunda parte de *La enfermedad mortal*, que lleva por título “La desesperación es el pecado”.

El filósofo establece una relación directa entre la desesperación y el pecado: “*Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo*” (Kierkegaard, 1984: 117).

Esta definición implica en principio una diferencia con relación a las anteriores reflexiones, puesto que se introduce la noción de pecado, que es uno de los puntos capitales para entender la relación entre el ser humano y Dios.⁸

Como Anti-Climacus había señalado respecto de la variante de la desesperación que se incluía bajo la categoría de la conciencia, también con relación al pecado se distinguen dos formas.

⁸ La relación entre pecado y desesperación —junto con la pérdida de la autoridad de Dios— es una de las claves para comprender “el descentramiento” del ser humano dentro de la sociedad moderna. Véase O’Leary, S. M. (2005).

Por un lado, la “debilidad” de quien conoce su situación en el mundo y se ha descubierto pecador, pero no atina más que a un sufrimiento pasivo, puesto que aún no se ha terminado de constituir como un yo. Por otro lado, la “obstinación”, de quien también es consciente de su situación, pero tiene una actitud desafiante y persiste en ser sí mismo en su condición de pecador ante Dios.

Anti-Climacus remarca que el concepto de pecado es un rasgo constitutivo del ser humano y, por lo tanto, resulta secundario considerar las especificidades de tal o cual pecado particular. Por lo tanto, se trata de una dimensión antropológica determinante en el ser humano que compromete su destino futuro, en tanto existe la posibilidad de mantenerse en el estado de desesperación, ejemplificado en las variantes antes mencionadas. La única posibilidad de salir de este estado es reconocerse pecador ante Dios mediante la fe.

Cabe puntualizar aquí una caracterización relevante que efectúa Kierkegaard en varios de sus escritos y que recuperan distintos autores que abordaron su obra (Carlisle, 2021; Butler, 2004; Chestov, 1965). Para el pensador danés, lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe. En este sentido, si se considera a la virtud como lo contrario del pecado, se incurriría en considerar al pecado como una cuestión de índole moral que se solucionaría con una corrección en el comportamiento acorde a un determinado “error” en el cual se ha incurrido. Pero la centralidad del pecado entendido como medular en la condición humana exige la radicalidad de la fe que implica la subsunción de todos los pecados en un solo movimiento.

Ahora bien, esta relación entre el pecado y la fe se vincula con una noción a la cual Anti-Climacus también se referirá en *Ejercitación del cristianismo*: el escándalo, que se convierte en piedra de toque como para comprender el mensaje cristiano y para diferenciarlo de la “intromisión” de la filosofía especulativa en un terreno que, tanto en la consideración de Anti-Climacus como de Kierkegaard, le está vedado.

Por un lado, la posibilidad del escándalo se relaciona con una existencia “delante de Dios” y, por otro lado, con el hecho de que Dios mismo se preocupa por el pecado. Con relación a esto último, la venida de Cristo al mundo se entiende como la quintaesencia de la paradoja y el escándalo, a partir de la participación de la divinidad en el mundo temporal y finito como una señal y una llamada destinadas a los seres humanos. Se trata de un hecho que no puede ser abordado desde la razón especulativa que, en su intento de querer comprender y

explicar el fenómeno, sólo contribuye a tergiversar los postulados de Cristo. En este punto, sólo la fe, antagonista del pecado, resulta el antídoto para la enfermedad de la desesperación y supone una vivencia, más que un razonamiento, que expresa la necesaria relación con Dios.

En el capítulo II de la primera parte del Libro Segundo, “La definición socrática del pecado” Anti-Climacus hace referencia a la doctrina del pecado con relación a Sócrates y, por extensión, al paganismo. Cabe señalar que tanto Anti-Climacus como el propio Kierkegaard tienen en una alta consideración la figura del filósofo griego. En sus comienzos, el pensador danés había obtenido su doctorado con la tesis *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841) que fue el primer texto que publicó. Asimismo, el camino de la interioridad condensado en la máxima del “Conócete a ti mismo” que implica el examen de sí mismo, entre otros aspectos de su filosofía, se relacionan con la búsqueda propia de Kierkegaard.

Ahora bien, Anti-Climacus señala que para Sócrates el pecado es ignorancia, afirmación que se relaciona con el pensamiento griego y el paganismo en general. De esta aseveración, se concluye que para Sócrates si alguien *conoce* la diferencia entre el bien y el mal, es imposible pecar.

Para Anti-Climacus, en cambio, la emergencia del pecado no está relacionada con el conocimiento, sino con la voluntad. Es más, considerar que el pecado es ignorancia es un contrasentido, porque para nuestro filósofo el reconocimiento del pecado se relaciona con un alto nivel de conciencia. Por lo tanto, quien peca lo hace a sabiendas, en el marco de una decisión libre.

Para el paganismo y para el hombre natural existe un desconocimiento de lo que es el pecado y, como señala Anti-Climacus, la revelación divina actúa como la llave que abre la posibilidad de mostrarlo y de impulsar a que el ser humano actúe en consonancia con esta realidad. Por lo tanto, está en nuestras manos, como seres finitos, o hundirnos en la desesperación y persistir en el pecado o atender el llamado de lo divino que, a partir de Cristo, muestra otro camino.

En este punto de su exposición, el filósofo se referirá de manera explícita a las diferencias con el pensamiento especulativo moderno. En principio, señala que el error de la definición socrática consiste en que existe “la ausencia de una categoría dialéctica del haber

comprendido al cumplimiento correspondiente”. Agrega que la aparición del cristianismo supone que el pecado es producto de la voluntad y que el dogma del pecado original completa la explicación del problema.⁹ Es decir, no existe ninguna escapatoria para la acción: la praxis es un concepto *per se*, que sobrevuela en cada uno de los textos de nuestro filósofo, desde la apelación inicial de lo *Uno o lo otro* (1843) hasta *Ejercitación del cristianismo* (1851).

Dicho esto, Anti-Climacus advierte que en la “filosofía de la pura idealidad donde no se habla para nada del hombre real y singular (...) no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito del entender al cumplir” (Kierkegaard, 1984: 139). Ello se debe a que en la filosofía moderna – en la cual se incluye aquí tanto Descartes como a Hegel- existe una identificación entre el pensar y ser.

En cambio, para Kierkegaard y también para cada uno de los seudónimos, el obrar determina al ser humano y, como veremos en el caso de nuestro pensador cristiano, la imitación de la vida de Cristo en términos concretos implica dejar de lado cualquier tipo de especulación como característica esencial del ser humano. En este esquema, la fe juega un papel central. De tal manera, Anti-Climacus puede afirmar que “*creer es ser*” (Kierkegaard, *op. cit.*: 140), pero entendiendo que la creencia se traducirá en la práctica.

Cabe señalar, entonces, que el filósofo emparenta el pensamiento especulativo al paganismo, lo cual, según Anti-Climacus “no sería lo peor”, puesto que la comparación con Sócrates no sería ninguna “bagatela”, si no estuviera en juego la interpretación del significado del cristianismo que, visto bajo esta óptica, es mucho menos doctrina que práctica, con las dificultades que, de todos modos, esto plantea.

En este sentido, habría que diferenciar el paganismo antiguo- que ignora o no tiene conciencia de lo que es el pecado- de la falta de espiritualidad del cristianismo del siglo XIX tal como lo criticó Kierkegaard y que, como se señaló, implica una suerte de nuevo paganismo. En este aspecto, el socratismo no podía descubrir la existencia del pecado porque lo trataba como un problema moral de índole intelectualista. Pero aun así, su visión de la cuestión suponía una mayor comprensión de la ética que el de la cristiandad establecida, que devino en un suerte de mundanidad estética que desvirtuó el sentido moral

⁹ Tengamos presente en toda esta reflexión que, tanto en el caso de los seudónimos como en el de los textos que firma el propio Kierkegaard, se pone el acento en que el ser humano actúa y lo hace de acuerdo con diferentes grados de conciencia.

del verdadero cristianismo y lo redujo a una mera formalidad burguesa. (Cfr. Dip, 2018: 132,133)

Asimismo y en el tramo final de su exposición, Anti-Climacus continúa con su crítica a la pretensión del pensamiento especulativo de convertir al pecado en objeto de análisis. De tal manera, plantea que el ser humano no puede ser reducido a una abstracción que posibilite acercarse a la comprensión de este fenómeno. Como plantea el filósofo, la especulación no está “dispuesta a reconocer la *impotencia* del concepto respecto de la realidad”. Esto sucede porque en la consideración del pecado está una de las claves para entender que el ser humano, en tanto individuo singular, se sitúa en una encrucijada que compromete su existencia en un plano concreto. Reconocerse pecador, como quedó dicho, está vinculado con la potenciación de la conciencia, pero es necesario un paso más para poder acercarse a la fe.

Finalmente, Anti-Climacus categoriza dos clases de desesperación vinculadas con el pecado. La primera es la de desesperar por los propios pecados y la segunda hace referencia a la desesperación por el perdón de los pecados.

Respecto de la primera forma, el filósofo vuelve sobre la característica constitutiva del pecado, puesto que la desesperación por los propios pecados impide entender que no existe una mera sucesión de pecados aislados, sino que en el individuo singular el mismo “estado de pecado es el pecado” y que “éste se intensifica en una nueva conciencia”.

En cuanto a la segunda categoría, podemos entender que se relaciona con el “obstinado” que quiere ser sí mismo, se mantiene en esa postura y desconoce el auxilio divino. En tal sentido, la venida de Cristo al mundo supuso el ofrecimiento de la reconciliación y el perdón de los pecados. Por ello, la persistencia en la negación del perdón determina que el individuo singular permanezca en su estado de desesperación.

La decisión de acogerse a la fe es el paso necesario para evitar caer en “la enfermedad mortal” e implica enfrentarse al escándalo. Cristo es hombre y, a la vez divinidad; es el humillado pero a la vez la más “elevada majestad”; es eterno y se hizo temporal. Cada una de estas características coloca en una situación de perplejidad y asombro al ser humano y lo conmina a elegir entre dos actitudes: escandalizarse o creer.

Esta elección compromete al individuo singular en términos de su existencia y se manifiesta en una voluntad más cercana a la pasión que a la reflexión. Se trata de una cuestión nodal en la que la filosofía llega a su punto límite y comienza el cristianismo.

Como advierte Anti-Climacus: “La seriedad del pecado consiste en su realidad en el individuo, sea quien sea, tú o yo. La perspectiva especulativa cae muy lejos del individuo y por eso no tiene nada de extraño que la especulación hable tan a la ligera del pecado. La dialéctica del pecado sigue caminos diametralmente opuestos a los de la especulación” (Kierkegaard, *op. cit.*: 176).

1.4 El concepto de alienación. Kierkegaard y Marx

Hemos visto que en *La enfermedad mortal* Anti-Climacus analiza, por un lado, la emergencia de la desesperación que, junto con la angustia, se constituyen en los rasgos distintivos de la condición humana. De tal modo, en Kierkegaard estas variables centrales de su antropología se constituyen en el fundamento para la necesaria tarea que el ser humano debe emprender en el mundo terrenal que le permitan conectarse con su esencia: el espíritu.

Tanto en el texto analizado hasta aquí como en *El concepto de la angustia*, Kierkegaard echa mano de los seudónimos que, con distintas variantes, ligan las reflexiones a lo filosófico, aun cuando en el caso de Virgilius Haufnensis prevalece una perspectiva “psicológica”, mientras que Anti-Climacus se acerca a un punto de vista religioso, sobre todo a partir de sus precisiones respecto de la fe y el pecado.

Desde esta perspectiva, entendemos conveniente introducir el concepto de *alienación*,¹⁰ que sirve para enmarcar el análisis que efectuaremos de *Las obras del amor*, un texto clave para encarar la noción de *praxis* en el pensador danés.

En principio, abordaremos este concepto a través de las reflexiones que efectúa Carlos Marx en los *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844*. En el apartado “El trabajo enajenado”, el teórico y economista alemán se ocupa de la relación entre el obrero y su trabajo dentro de la sociedad capitalista. De tal manera, analiza la alienación bajo tres

¹⁰ Kierkegaard no utiliza en forma explícita el concepto de alienación, pero la noción -antes que en *La enfermedad mortal* -puede ser rastreada en *O lo uno o lo otro* (1843) y *La época presente* (1846). Véase: Stewart, Jon (2019)

aspectos. En primer lugar, señala que el trabajador percibe el producto del trabajo como algo extraño y que lo domina, en tanto existe un proceso creciente de cosificación que otorga valor de mercancía a ese objeto y a él mismo, como productor. En segundo lugar y vinculado con lo anterior, la propia actividad del trabajo le es ajena, puesto que compromete su propia “energía física y espiritual”. En tercer lugar, provoca una distorsión en la esencia misma del ser humano, puesto que el trabajo enajenado hace que la naturaleza misma le sea “ajena” y que “la vida productiva misma” se limite a la satisfacción de las necesidades inmediatas, como lo hace un animal, cuando el ser humano, como “genérico” tiene como característica esencial la “vida consciente y libre” que se pierde bajo las condiciones de la explotación en la sociedad capitalista. El corolario de esta situación implica que “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (Cfr. Marx, 2001: 58-64). En términos estrictos, el obrero debe vender su fuerza de trabajo al capitalista, que es quien posee los medios de producción, que se constituyen, precisamente, en el síntoma más evidente de esta propiedad privada.

A partir de este diagnóstico y de otros análisis puntuales del modo de producción y de la cultura dentro de una sociedad de estas características, Marx impulsó una modificación radical de las condiciones de vida de los trabajadores y del funcionamiento de la economía en la sociedad del siglo XIX.

No nos adentraremos en otros aspectos de la teoría marxista, pero baste señalar que el análisis de Marx parte de una desnaturalización del ser humano que tiene como fundamento los aspectos económicos y sociales característicos de la sociedad. Existe, entonces, un desacople entre la esencia del ser humano y la actividad del trabajo bajo el capitalismo¹¹, cuyo factor principal es la alienación.

Volviendo sobre las consideraciones de Kierkegaard podemos establecer, en principio, una relación entre el concepto de alienación con la condición de desesperación antes descripta, para luego cotejarla con lo mencionado por el teórico alemán.

Afirma Pablo Uriel Rodríguez que se puede rastrear la noción kierkegaardiana de desesperación en escritos tempranos del pensador danés. De tal modo, ya el “pseudónimo

¹¹ “(...) el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; es que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 2001: 59)

estético” que aparece en la primera parte de *O lo uno o lo otro* mencionaba a la desesperación como un desajuste, un “estar fuera de sí”. En la segunda parte de esa misma obra, el “pseudónimo ético” desautoriza a su colega anterior y plantea que no conceptualiza con el debido rigor el estado aludido. De tal modo, toda visión de la vida que tenga su condición fuera de ella misma es sinónimo de desesperación y, por ello, toda “concepción estética de la vida es desesperación” (Cfr. Rodríguez, 2017: 296).

Por otra parte, Anti-Climacus en su pormenorizado análisis de la desesperación muestra esta condición esencial en todas sus facetas. En cada una de ellas, existe una “disfuncionalidad” y una inquietud constante en el ser humano, porque aún no ha llevado cabo el camino interior que permita el reconocimiento de su estado. En este aspecto, podríamos conjeturar que, desde otra perspectiva, el ser humano, bajo los efectos de esta falta de visión, también sufre un proceso de alienación.

Antes de pasar a considerar las diferencias básicas entre Marx y Kierkegaard respecto del origen y la explicación de este fenómeno, cabe señalar una coincidencia en lo que respecta a la condición del trabajador en términos marxistas y al ser humano desprovisto de fe.

Hemos mencionado que, según Marx, uno de los efectos de la alienación es que el ser humano se preocupara únicamente de la satisfacción de necesidades básicas, lo cual lo coloca al mismo nivel de las otras especies animales, que, desde ya, no poseen la razón ni la libertad inherentes a los individuos. Esta limitación, desde el punto de vista de la conciencia, conlleva a verse constreñido a una vida pobre y urgente, sin un horizonte de libertad que posibilite ir más allá.

Esta sujeción, si bien desde otro punto de vista, es abordada por Anti-Climacus, cuando categoriza la desesperación desde la perspectiva libertad/necesidad que forman parte de una de las características de la síntesis que es el yo. De tal manera, el autor hace referencia a que cuando la necesidad se adueña de la conciencia del ser humano, la capacidad de decisión se restringe al máximo ante la emergencia de un mundo que parece determinado por las leyes del destino. Como fuera señalado, Anti-Climacus pone el acento en las figuras del fatalista y el determinista como expresiones filosóficas de esta condición.

Del mismo modo, se podría entender que esta “carencia de posibilidad”, característica de este estadio del desesperado, se relaciona con aquel obrero al cual se ha desprovisto de toda potencialidad y se lo ha relegado a una actitud meramente pasiva, cuya única preocupación,

acicateado por la necesidad, es la del sustento diario. Desde ya que en Marx este vaciamiento de la conciencia está directamente relacionado con las ataduras económicas que impone el capitalismo a los trabajadores y que la visión de Anti-Climacus está vinculada más bien a una actitud ligada a lo psicológico-espiritual y que es característica de uno de los tipos de desesperación más “alienados”¹²

No obstante, en ambos casos y en estas condiciones, todavía no existe un grado suficiente de conciencia en el ser humano como para poder escapar de esta camisa de fuerza de la necesidad.

En este punto conviene hacer mención a las diferencias que existen entre ambos pensadores con relación a la posible salida a esta situación que atraviesa el ser humano y que implica una resolución práctica, una *praxis* diferente en cada caso.

En principio, una distinción central es que para Kierkegaard –con su pseudónimo ético- la alienación aparece vinculada con un fenómeno subjetivo de índole espiritual, mientras que para Marx se trata de un fenómeno objetivo de carácter material. De tal manera, en la propuesta kierkegaardiana la transformación del ser humano pasa por un camino interior e individual que, a partir de un creciente grado de conciencia, logre acercarse a una relación con Dios mediante la fe. Es decir –y como veremos más adelante con relación a otras aristas de su pensamiento- su explicación no contempla las variables socio históricas (condiciones laborales, entre ellas) que puedan condicionar una determinada conciencia.

Para Marx, el cambio que debe experimentar el ser humano está vinculado con una conciencia que se determina por las condiciones sociales y económicas. La alienación equivale a una enajenación que es el resultado de las condiciones laborales que los trabajadores soportan en el seno del capitalismo. Por otro lado, la modificación del status quo pasa necesariamente por una revolución social y no por el resultado de un examen aplicado a sí mismo. Para Marx, en todo caso, la liberación del yugo capitalista implica que se podrá ir ampliando el grado de conciencia que se halla sumergida bajo el peso de la explotación, una vez que se haya producido la revolución.

En este punto, habría que hacer una salvedad con relación a esta dicotomía individual/social en Kierkegaard y Marx. Varios autores, como Adorno o Lúcs, subrayan el excesivo

¹² Recordemos que en este estadio, el de la libertad/necesidad, uno de los pares de la síntesis que conforman el yo, aún no existe el grado mayor de intensidad de la desesperación, el de la categoría de la conciencia. Como se ha señalado, a mayor conciencia, mayor desesperación.

individualismo o cierta tendencia solipsista en la búsqueda interior que propone nuestro pensador danés, que formaría parte de un desinterés por lo social. Resulta evidente que Kierkegaard prioriza este examen interior como asunto de conciencia, sin el cual resulta inviable cualquier salida al estado de alienación del individuo singular.

Ahora bien, desde esta perspectiva crítica que se podría calificar en el marco del pensamiento de izquierda parece pasarse por alto que, desde el punto de vista de Marx, también el obrero o trabajador debe adquirir una conciencia acerca de la explotación capitalista y, del mismo modo, debe llevar adelante una tarea que se relaciona con un camino interior. Retomaremos esta cuestión en el último tramo de nuestro trabajo.

Entendemos que el concepto de *alienación* en Marx y en Kierkegaard cobra relevancia a la luz del contexto sociocultural en que ambos pensadores desarrollaron sus teorías. Es decir, esta anomalía, en un caso explicada desde lo económico-social y en otro caso desde un punto de vista psicológico-espiritual, patentizan el estado de desnaturalización del ser humano. Si bien en Kierkegaard el planteo, en tanto intrínsecamente espiritual, parece dirigido a un individuo fuera del tiempo y de la historia, existen referencias que hacen que la propia concreción de la “tarea” deba lidiar con aspectos concretos y situados, como veremos que ocurre en la batalla que el pensador danés desarrollará contra lo que denomina como “cristiandad”.

En definitiva, ambos pensadores, desde sus respectivas visiones, sostienen la necesidad de una intervención en la realidad a partir de la consideración de seres naturales, vivos y concretos. (Cfr. Assister, 2019: 14-15)

Señalamos con anterioridad que la noción de *alienación* puede servir como marco para comenzar el análisis de *Las obras del amor*, en tanto supone un diagnóstico. Este “ser un otro” se relaciona en el caso del pensador danés con los estados de angustia y desesperación que, al no ser debidamente reconocidos en forma consciente, conducen a una existencia carente de espiritualidad. Precisamente, al no existir esta conexión con lo trascendente y lo eterno, el verdadero yo está descentrado y fuera de su esencia. En tal sentido, las formas de la desesperación antes analizadas, son otras tantas formas de alienación del sujeto.

A continuación, abordaremos el análisis de *Las obras del amor*, obra publicada en 1847. Se trata de un texto que, como hemos apuntado, se vincula con la noción de *praxis* a partir del mandamiento bíblico del amor al prójimo.

2. Las obras del amor

2.1. Consideraciones iniciales

En la producción del pensador danés, *Las obras del amor* tiene varias particularidades con relación a los otros textos. En primer lugar, se trata de una obra firmada por el propio Kierkegaard, es decir, sin la utilización de seudónimos. En segundo lugar, el subtítulo, *Meditaciones cristianas en forma de discursos*, lo emparenta con otros escritos englobados bajo la denominación de *Discursos edificantes*, publicados entre 1843 y 1845, y cuya autoría también pertenece a Kierkegaard (Cfr. Carlisle, 2021: 235).

El contenido de estos últimos textos incluye distintos pasajes de la Biblia, así como “circunstancias en la vida del creyente”, por lo cual existe un tono “intimista” y una apelación directa al lector, ese existente individual (*Enkelte*).

No obstante, en *Las obras del amor* existe una diferencia con relación a los *Discursos*. El propósito inicial del escrito no es básicamente edificar- aun cuando ésa pueda ser una consecuencia indirecta- sino llegar a producir un “despertar” mediante una “reflexión cristiana” que provoque una revolución o una purificación de nuestros conceptos acerca del amor. (Cfr. Svensson, 2013: 91). De todos modos, tanto en *Las obras del amor* como en *Ejercitación del cristianismo* se torna relevante la inclusión de citas bíblicas, en particular de Los Evangelios.

En el prólogo de la obra que abordamos se nos presenta una voz que apela, como en los *Discursos edificantes*, a ese existente singular (*Enkelte*) que, recordemos, se diferencia del

concepto de individuo (*individuum*) que el filósofo danés también utiliza en otros pasajes de su obra.

En dicho apartado, Kierkegaard efectúa una precisión relevante respecto del título: “Son «meditaciones cristianas», por lo tanto no tratan acerca del «amor», sino de «las obras del amor»” Es decir, si bien se llevarán adelante reflexiones acerca de las distintas características del amor, la intención primordial del texto es la apelación a la práctica (Cfr Kierkegaard, 2006: 12).

Efectuadas estas consideraciones preliminares, tengamos en cuenta que el pensador danés estructura su obra en dos partes. La primera de ellas está integrada por cinco meditaciones y la segunda en un total de diez.

En primer lugar, nos focalizaremos en la temática básica de la primera parte, que gira en torno de la máxima del evangelio según San Mateo (22,39)¹³ y aparece enunciada en el epígrafe de la segunda meditación: «Y el segundo mandamiento es semejante a éste: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Kierkegaard, 2006: 35).

En segundo lugar, abordaremos los dos tópicos que se incluyen en la segunda parte. En el primero de ellos, que consta de cinco meditaciones, trataremos la definición del amor como objeto de análisis. Por último, nos referiremos en forma específica a las obras del amor. (Cfr. Dip. 2010: 150)

2.2 Primera parte.

2.2.1 El amor al prójimo

El mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo nos coloca, en principio, en un lugar contradictorio. Es decir, a priori, el amor surge como un sentimiento de “espontánea naturalidad”, reñida con un imperativo o una obligación.

Pero, como veremos en el curso de nuestro abordaje, el amor desde la óptica kierkegaardiana implica una relación directa con Dios, que opera como un principio fundante, tanto en el amor a sí mismo como en el amor hacia el prójimo y que amplía la perspectiva de lo que podríamos entender como amor inmediato.

En tal sentido, y antes de definir la noción de prójimo, Kierkegaard refiere que el amor

¹³ Todas las citas bíblicas corresponden a *Santa Biblia – Antiguo y Nuevo Testamento* (2018), Nashville (Tennessee), Holman Bible Publishers.

habita en lo más íntimo del ser humano y tiene su origen en el “manantial” de lo divino. No obstante, el pensador danés –aludiendo a un pasaje del Evangelio de San Lucas (6,44)- señala que el amor “es cognoscible por sus frutos”. Pero aun cuando el amor se manifiesta exteriormente, no se debe “alborotar y perturbar” lo interior (lo oculto) del amor con la necesidad de resultados concretos.¹⁴ (Cfr. Kierkegaard, 2006: 33)

Asimismo, para advertir sobre el peligro de “exigir sin cesar impaciente, desconfiada, sentenciadoramente ver los frutos”, el filósofo plantea que lo primordial es “creer en el amor” en forma incondicional. Agrega que “la señal definitiva, la más gloriosa y absolutamente convincente será el amor mismo, el cual es reconocido por parte del amor en otro” (Kierkegaard, *op. cit.* : 34)

Luego de estas consideraciones, Kierkegaard define al prójimo como al ser inmediato, a quien se amará fuera de toda predilección. Es decir, se trata de un amor que no tendrá en cuenta en forma prioritaria la inclinación, el gusto o cualquier otra particularidad que suponga una satisfacción o una recompensa para quien ama.

En tal sentido, el pensador danés refiere que si “hay dos seres humanos, entonces el otro ser humano es el prójimo; si resulta que hay millones, entonces cada uno de ellos es el prójimo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 41). Lo distintivo de este amor es el imperativo: “has de amar”, que es un reaseguro para la mutabilidad, una de las características del amor por predilección.

Respecto de este último, Kierkegaard señala que cuando se ama a una pareja o a un amigo, los avatares de la realidad o de la propia relación traen como consecuencia la pérdida o la mengua del amor. Esta transformación del sentimiento se puede producir *en* sí mismo o *desde* sí mismo.

En el primer caso, la mutación hace que surja el odio, puesto que en el fondo se trata del mismo amor que se ha convertido en su contrario. En cambio, “el amor auténtico, el amor que, convirtiéndose en deber, sufrió el cambio de la eternidad, no varía jamás, es sencillo, ama y nunca odia, nunca odia al amado” (Kierkegaard, *op. cit.*: 55).

En el segundo caso, ocurre que el amor se ha ido “desgastando con los años”, ha perdido su potencia, su fogosidad y su pasión. Es cuando el sentimiento cede al peso de la costumbre, que provoca, paso a paso, ese vaciamiento. Afirma el pensador danés: “Si realmente quieres

¹⁴ Cabe puntualizar que el doble carácter de lo interior-exterior se presentará en otros tramos relacionados con la exposición de Kierkegaard sobre el amor, al cual haremos referencia.

salvar tu alma o tu amor del carácter taimado de la costumbre no creas, como la mayoría de los humanos, que hay muchos medios para mantenerse despierto y seguro, pues en verdad no hay más que uno: el «has de» de la eternidad” (Kierkegaard, *op. cit.* :58)

La primera de ellas es que el amor a sí mismo (contenido en el mandato evangélico) no debe entenderse, como se podría suponer, como una forma de egoísmo, ya que proviene y se alimenta del amor divino. Amarse a sí mismo es reflejarse en Dios y, a la vez, realizar el movimiento de vincularse con el prójimo.¹⁵

En segundo lugar, los peligros que acechan al amor de preferencia tienen que ver, por un lado, con que se está buscando el encuentro con el otro solamente para la satisfacción en la coincidencia del gusto o del placer inmediato. Por otro lado, en muchos casos lo que provoca este modo de amar es la necesidad de posesión del otro que, de este modo, se asemejaría a la apropiación de un bien cualquiera. En cambio, el amor por el prójimo, que se origina en el amor por sí mismo, no discrimina en términos mundanos y temporales, sino que se define por el acto mismo de amar.

Por ello, el amor al prójimo, en tanto perdurable e inmutable, se vincula con lo eterno y lo divino. Es a través de él que surgen los vasos comunicantes con Dios, para lo cual el ser humano debe acatar el imperativo evangélico. Es decir, “solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor eternamente liberado en bienaventurada independencia” (Kierkegaard, *op. cit.*: 59). Por eso, “este amor nunca puede hacerse dependiente en un sentido falso, pues lo único de que depende es del deber, y el deber es lo único que libera”. (Kierkegaard, *op. cit.*: 60)

Se trata de una paradoja que Kierkegaard intenta resolver a partir del hecho de la necesidad de amar que reside en cada ser humano, pero que tiene que desligarse de lo transitorio que está representado por el amor por predilección. Es decir, no es un amor particularizado en un objeto, sino más bien una actividad continua que abarca la totalidad de los seres humanos en tanto prójimos.

En tal sentido, la máxima es el recordatorio que marca el camino hacia la eternidad. Dios es amor todo el tiempo; el amor al prójimo intenta superar o atenuar el devenir temporal y conectarse con esa eterna duración. En este aspecto, el pensador danés señala que, si bien

¹⁵ Como veremos en *Ejercitación del cristianismo*, Cristo ejemplifica con su vida el amor sin condicionamientos que ha transitado el camino interior de amarse a sí mismo en Dios y luego llevar adelante su tarea de amar a los seres humanos.

el deber de amar puede ser comprensible, la magnitud y profundidad de esta afirmación no sería algo que pudiese surgir en forma espontánea del “corazón de un ser humano”. Sucede lo mismo que cuando Kierkegaard hace referencia a la encarnación, que puede llegar ser entendida, pero que tampoco ha podido surgir de un ser humano, lo cual resulta un argumento favorable para la autenticidad de la revelación. (Cfr. Svensson, 2013: 94, 95)

Retomando lo señalado en nuestro capítulo anterior, el amor así entendido es un antídoto contra la desesperación. Afirma el pensador danés: “Cuando el amor inmediato se desespera de la desgracia, entonces únicamente se pone de manifiesto que estaba desesperado, que durante su dicha había estado también desesperado. La desesperación radica en el hecho de relacionarse, con pasión infinita, con un individuo; pues con pasión infinita solamente puede uno, no estando desesperado, relacionarse con lo eterno” (Kierkegaard, *op.cit.*: 62). De este modo, el amor que se ha transformado por el deber se conecta con la eternidad y ya no desespera.

Esta reflexión se emparenta con la constante preocupación de Kierkegaard acerca de lo “mundano” frente a lo espiritual. En este aspecto, el amor preferencial revela un aspecto egoísta del ser humano y se halla bajo el influjo del devenir y de la mundanidad. Ello implica que en él pueda prevalecer el cálculo, el resultado o la compensación y, en el mejor de los casos, en el establecimiento del matrimonio en el que, de todas maneras, el amor estará sometido a las transformaciones inevitables del desgaste temporal que han sido apuntadas.

Lo reseñado hasta aquí supone que el amor por el prójimo revela un alto grado de exigencia, ya que este deber implica no sólo el rechazo de la materialidad propia del mundo sensible, sino el desapego de los propios afectos cercanos.

Cuando Cristo convoca a sus discípulos para que lo acompañen en la tarea de la predicación, les dice que abandonen a sus familias y sus seres queridos con el objetivo de impulsar esta tarea del amor al prójimo que se convierte en una “buena nueva” respecto de lo que el paganismo consideraba “el amor”, circunscripto a la exaltación de la amada o del amigo.

Se trata de una situación que se liga al escándalo, un concepto al que el pensador danés recurre con frecuencia para explicar distintos aspectos del mensaje cristiano. Así como la actitud del patriarca Abraham ante la orden de sacrificar a su hijo supone para el “sentido

común” una aberración, del mismo modo la interpelación a los discípulos para que se alejen de sus familias supone la misma perplejidad o rechazo entre quienes no aceptan al cristianismo o lo malinterpretan.

De tal modo, existe una diferencia básica entre el poeta que “diviniza la inclinación” y “piensa constantemente en la pasión amorosa” y el cristianismo. Afirma Kierkegaard “el amor cristiano enseña a amar a todos los seres humanos, a todos de manera incondicional.” De la misma manera que la pasión amorosa “arrastra hacia la dirección de un único amado” el amor cristiano lo hace en la “dirección opuesta”. La diferencia clave entre el poeta y el cristianismo es que el “amor y la amistad son pasión y pasión de predilección”, mientras que el amor al prójimo es “amor de abnegación”, en tanto se caracteriza por el cumplimiento de un deber (Kierkegaard, *op. cit.*: 72).

Como conclusión de esta reflexión, y como se ha señalado, Kierkegaard plantea que, en definitiva, el amor de predilección se vincula con el amor a sí mismo entendido en términos egoístas frente al verdadero amor, que es el amor al prójimo.

De todas maneras, no se trata de obturar la posibilidad del amor a un amigo o a una pareja, sino entender que el amor incondicional representado por el amor al prójimo resignifica el sentido del amor terrenal. En este sentido, no es que se procure eliminar el amor preferencial, sino que, por caso, se ame a una mujer “«de un modo especial, pero no especial en el sentido de que sea una excepción al amor al prójimo»” (Cfr. Svensson, 2013: 94)

Por otra parte, Kierkegaard señala que el cristianismo no aborrece la pasión amorosa entendida como sensualidad, sino más bien interpreta que lo “sensual”, lo “carnal” es lo “egoísta”. Es decir, que el cristianismo, así como “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” (Kierkegaard, *op.cit.*: 76)

El filósofo lo resume en esta advocación: «al amarte a ti mismo, mantén el amor al prójimo; en la pasión amorosa y la amistad, mantén el amor al prójimo» (Kierkegaard, *op.cit.*: 88). Entonces, desde el punto de vista de la *praxis*, el amor al prójimo es una *tarea* moral que se constituye como el “origen de todas las tareas” (Kierkegaard, *op. cit.* :74)

Esta visión del amor lleva a sus límites el esfuerzo humano al considerar que se debe amar también al enemigo. Este movimiento está relacionado con la idea de un amor que, como se

había apuntado, no debe reconocer ningún rasgo diferenciador- sea por la “positiva” (el amado) o por la “negativa” (el enemigo)- porque esto implicaría que se halla supeditado a algo exterior. Se trata, en rigor, de un amor “ciego”: “ahora cierra los ojos; de esta manera el enemigo se asemejará por completo al prójimo. Cierra los ojos y acuérdate del mandamiento de que *tú* has de amar” (Kierkegaard, *op.cit.*: 94).

Aquí habría que precisar una cuestión a la que volveremos más adelante respecto del pensamiento de Kierkegaard con relación a lo social. Para el pensador danés, el amor entendido de la manera antes descripta implica que el cristianismo, si bien no reconoce las diferencias terrenas como variable a considerar, no procurar “desterrar” dicha diversidad. De tal modo, la doctrina no se ata a ninguna de estas diferencias en tanto pertenecientes al mundo terrenal, pero las deja “subsistir” y enseña como prioridad absoluta la “equidad de la eternidad”. En tal sentido, el cristianismo busca que el ser humano se “eleve por encima de la diversidad terrena” en la práctica del amor al prójimo, ya que este sentimiento, así concebido, no tendrá límites. Estas fronteras y diferencias existen en el plano temporal: se es hombre, mujer, rico, pobre, funcionario, obrero. Se trata, como indicamos, de identidades que pertenecen y se conforman en el mundo finito, pero que no determinan de una manera decisiva o esencial al verdadero yo.

Es decir, a diferencia de los planteos marxistas y de otras visiones similares, las condiciones económicas y sociales no son las que moldean y estructuran la conciencia y, por caso, la liberación de una opresión o el establecimiento de una igualdad en el plano terrenal -algo que de todos modos Kierkegaard admite como posible- no tienen el alcance y la profundidad ontológicas de la transformación cuando se produce el reconocimiento del amor al prójimo.

El pensador danés concluye de este modo: “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” (Kierkegaard, *op. cit.*: 117). Es decir, el amor al prójimo, en tanto amor incondicional establece, en ese mismo movimiento, una relación con Dios. Lo transitorio que puede ser el amor al amigo o a la amada o las circunstancias que operan como contexto en la vida social (posición económica, formación cultural, etc.) son variables atravesadas por el devenir.

El amor al prójimo supera la barrera de lo mundano y, atizado por el deber, es el verdadero liberador. Está claro, en este sentido, que no se trata de romper las cadenas materiales o buscar continuamente el reemplazo de un amor por otro en el marco de la decepción o el desgaste del sentimiento. Poner en práctica el amor al prójimo no suple, sino que profundiza el concepto del amor que, bajo las condiciones del amor de preferencia, se debilita porque, además, no se reconoce en el fundamento último, que es Dios como sinónimo de amor, un continuo fluir inalterable y permanente.

2.2.2. Amor, ley e interioridad

En el primer apartado del tercer capítulo de la primera parte, Kierkegaard incluye como epígrafe una cita de la Epístola a los Romanos, del apóstol Pablo: «la caridad es, por tanto, la plenitud de la ley».

Entendemos que el pensador danés cita las palabras del apóstol para profundizar la actitud de “caridad” dentro de la dimensión más abarcativa del amor. De hecho, Kierkegaard refiere que ante la pregunta acerca del amor, San Pablo hubiese respondido, precisamente, que “el amor es la plenitud de la ley”. (Cfr. Kierkegaard, 2006: 119, 120).

A partir de esta referencia, nuestro autor profundizará acerca del significado de esta afirmación que para el pensador danés clausura toda posibilidad de repregunta. La propia enunciación de la sentencia, entendida en términos de mandato, indica una vinculación directa con la práctica.

En términos de John Austin, se trata de una oración que tiene la fuerza de lo performativo, porque se trata de una respuesta a un interrogante que conmina a obrar en consecuencia (Véase Austin, 1998: 154 y siguientes). Pero, más allá de los ejemplos en los cuales se interpela a otro para lograr movilizarlo y que analiza el filósofo inglés, en este caso la sentencia compromete de lleno la suerte de los seres humanos en su vinculación con lo divino, pero también con lo terrenal, puesto que se relaciona con Dios, pero también con la convivencia en este mundo. Afirmar Kierkegaard: “Y esto no solamente sucede con la respuesta paulina, sino que sucede con todas las respuestas de San Pablo y con todas las respuestas de Cristo. Esto es cabalmente lo peculiar de lo cristiano, esta manera de responder, de desviarse alejándose de la dirección en que va la pregunta para

inmediatamente proporcionar al que pregunta la tarea, que tiene que realizar tan inmediatamente como le sea posible” (Kierkegaard, 2006: 124)

Entendemos que aquí se encuentra una de las claves del pensamiento kierkegaardiano: la vinculación del ser con el obrar, que es, por otra parte, lo que *Las obras del amor* pone en primer plano. La enunciación de la máxima paulina está atada de manera indisoluble a la acción. Kierkegaard insiste: “(...) 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 su tarea” (Kierkegaard, *op.cit.*: 125)

Posteriormente, el pensador danés se refiere a la figura de Cristo y afirma que fue “la plenitud de la ley”. Y agrega que “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” (Kierkegaard, *op. cit.*: 131)

Dos aspectos se desprenden de esta aseveración. El primero de ellos se vincula con la relación de igualdad entre la explicación y quien explica, lo cual supone que se debe atender a la existencia misma para comprender y amar en consecuencia.

El segundo de los aspectos, relacionado con el anterior, hace referencia a una segunda igualdad, la de la explicación con la transfiguración. Esta última refuerza la idea de que la explicación misma, la vida de Cristo, exige un cambio en la vida del creyente. Es decir, la explicación es, a la vez, modificación, pues, de lo contrario, queda en el plano de la especulación teórica.

Por ello, la palabra de Cristo es acción transformadora, explicación de la doctrina en términos concretos. Desde esta perspectiva, la sentencia “Yo soy el camino, la verdad y la vida” debe entenderse no como un mero enunciado, sino como cumplimiento, que, como veremos en *Ejercitación del cristianismo*, se liga con la “imitación” de la vida de Cristo y no con la “adoración”.

Volviendo sobre la sentencia de “El amor es la plenitud de la ley”, Kierkegaard, como hemos visto, plantea la relación directa entre la palabra y la práctica. En este sentido, “no hay ningún conflicto entre la ley y el amor”, toda vez que “el cumplimiento viene a ser una y la misma cosa con la exigencia” (Kierkegaard, *op.cit.*: 136).

En este punto, el pensador danés efectúa una precisión relevante en este esquema. Sostiene que el amor entendido desde el punto de vista mundano es una relación entre ser humano y ser humano, mientras que el cristianismo “enseña que el amor es la relación entre ser humano-Dios-ser humano, es decir que Dios es la determinación intermedia” (Kierkegaard, *op.cit.*: 136,37). A partir de esta afirmación, podríamos entender que se condensa en ella el concepto del amor al prójimo como una manifestación de lo eterno dentro del devenir temporal.

En tal sentido, el amor de preferencia, ligado a los avatares del cambio, no puede sostenerse porque no se halla en conexión directa con lo divino y obedece a lo “meramente humano”. En cambio, el amor cuyo único objeto es el prójimo no discrimina ni elige en base al placer o a las afinidades. De este modo, hace lo que hace Dios, que es amor en todo tiempo y circunstancia.

Kierkegaard, entonces, refiere que lo cristiano supone que “amarse de verdad a uno mismo es amar a Dios; amar de verdad a otro ser humano es, a costa de cualquier sacrificio (incluso el de que uno mismo llegue a ser odiado), ayudar al otro a ser humano a amar a Dios o en amar a Dios” (Kierkegaard, *op. cit.*: 145)

El amor mundano, en cambio, se plantea básicamente en términos de reciprocidad, de lo que uno da y el otro recibe y viceversa. Esto es, una suerte de intercambio marcado por el interés que no ha encontrado “su objeto auténtico: Dios”. Aclara el pensador danés: “A una relación amorosa le pertenecen tres: el amante, el amado y el amor; mas el amor es Dios. Y por esta razón, amar a otro ser humano significa ayudarlo a que ame a Dios, y ser amado significa que uno es ayudado” (Kierkegaard, *op. cit.*: 153)

Este camino hacia el amor verdadero está relacionado con la interioridad, entendida como el paso ineludible para la *praxis*. Se trata de una ardua tarea que implica rigor y sufrimiento. Afirma Kierkegaard: “la interioridad del amor debe ser sacrificada sin la exigencia de la recompensa” (Kierkegaard, *op. cit.*: 164).

Este tema de la recompensa es abordado en otros pasajes de la obra kierkegaardiana¹⁶ e implica que en el amor no se debe pedir una compensación o una retribución. Para ampliar este punto, conviene hacer mención a las diferencias entre el Antiguo Testamento y los

¹⁶ Entre otros textos, véase Kierkegaard (2018) *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, pp. 41 y siguientes.

Evangelios. En el primero de los textos –entre muchas narraciones- se relata lo sucedido en dos personajes relevantes: Abraham y Job.

En cuanto a Abraham, cuya historia es tratada por el pensador danés en *Temor y temblor* (1843), la obediencia al mandato divino que revelaba una fe profunda, imposibilitó que se concretara el sacrificio de su hijo Isaac.

Por su parte, Job era un creyente fiel, a quien Dios también puso a prueba. De tal modo, lo empezaron a azotar diversas calamidades, tanto físicas, como personales y económicas. Esta situación provocó que Job se quejara ante los sacerdotes de la congregación, quienes le aconsejaban que se resignara a sus penurias, porque era Dios el que lo había decidido así. Pero la vehemente inconformidad de Job era signo de una fe tan honda que iba más allá de todo intento de pasividad con aquello que padecía. Por esta actitud de Job, Dios tuvo un gesto de reparación y le devolvió con creces todo lo que le había quitado.

Tanto Abraham como Job fueron recompensados, pero en el caso del Cristo del Nuevo Testamento su vida es una muestra de un amor inconciliable con cualquier clase de retribución, hasta el punto de morir crucificado, luego de ser repudiado y humillado.

Esto revela que el amor kierkegaardiano, basado en la vida de Cristo, implica que el ser humano ame de manera incondicional, desde el interior más profundo, sin esperar ninguna retribución, aun cuando Abraham y Job pudiesen actuar del mismo modo. No obstante, en estos dos últimos casos, el relato se cierra con una compensación, buscada o no.

En el capítulo siguiente, “El amor es un asunto de conciencia”, el filósofo vuelve a enfatizar la búsqueda interior y remarca que el cristianismo ha convertido “la relación entre ser humano y ser humano en una relación de conciencia”. Ello significa que lo que se persigue no se relaciona con un cambio externo, sino con una “apropiación” de lo divino en el seno de la conciencia de cada cual, que redundará, en el caso del amor al prójimo, en una ampliación de la perspectiva “meramente humana”.

Respecto de la insistencia en la interioridad y como indicamos al tratar el tema de la alienación, vuelve a surgir una cuestión a la cual nos referiremos en otro tramo de nuestro trabajo respecto de la supeditación de lo social o lo exterior a ese “asunto de conciencia”.

En este tramo de su exposición, el pensador danés refiere que el cristianismo, si bien no se interesa por “destronar gobiernos para entronizarse él”, modificó “infinitamente (...) todo aquello que dejó y deja subsistir (Kierkegaard, *op. cit.* : 170).

La venida de Cristo al mundo implicó un antes y un después, en tanto la encarnación de lo divino en un ser humano concreto supuso una conmoción que suscitó el escándalo en el seno de la comunidad judía, pero paralelamente el surgimiento de seguidores y creyentes.

Esta situación original pone al ser humano en una disyuntiva: o continúa con el apego a lo mundano en todas sus variantes o recorre el camino espiritual para el encuentro con Dios.

No obstante, esta apelación a la interioridad que es característica del cristianismo implica, remarca Kierkegaard, que “mundanamente no es indiferente respecto de cualquier cosa, sino que al revés, se preocupa por todo solo y exclusivamente de manera espiritual” (Kierkegaard, *op. cit.*: 180). Esta radicalidad del camino interior implica, entonces, una “espiritualización” que abarcaría el mundo terrenal y, en tal sentido, podría existir un vínculo entre esta transformación individual y la posibilidad de un cambio externo, aun cuando se comprende que estamos en un terreno que linda con la utopía.

De todos modos, entendemos que la centralidad de *Las obras del amor* en la última etapa de la producción de Kierkegaard implica que la preocupación del danés a través del análisis y profundización del concepto del amor, no con una intención meramente teórica sino con la mira puesta en la práctica, hace que la tarea que se deba llevar adelante pueda operar en la realidad concreta.

De tal manera, el cristianismo enseña que “el amor según espíritu” puede servir de fundamento y estar presente en cualquier otra manifestación del amor” (Kierkegaard, *op. cit.*: 181). Es decir, que la “espiritualización” impregna la totalidad del fenómeno y desplaza al amor egoísta para colocar en el centro el amor al prójimo.¹⁷

En este examen interior, sugiere Kierkegaard, el amor debe proceder de un “corazón limpio” y “una fe sincera”. Este corazón es limpio cuando “libremente se entrega”, pero, en rigor, esta entrega está sostenida por la relación con Dios. En otras palabras, está “ligado” con lo divino, en tanto que Dios es lo primero que se debe amar. Tanto el amor al amado o al amigo son circunstancias temporales, “un interludio o una incrustación en una única

¹⁷ Algunos autores marcan una contradicción o una confusión, puesto que en algunos tramos de sus planteos, el pensador danés no “desautoriza” el amor preferencial. Pero si atendemos a que Kierkegaard revaloriza el papel de la pasión en toda su dimensión, el amor de preferencia se incluye dentro del fenómeno del amor que, como ha quedado dicho, tiene en el amor al prójimo su quintaesencia, en tanto establece un vínculo con lo eterno y lo espiritual. Vease para esta crítica: Krishek, S. (2008).

historia de amor, la primera y la última”, respecto de ese amor a Dios. (Cfr. Kierkegaard, *op. cit.*: 185)

De esta reflexión, se podría deducir que Cristo vino a actualizar esa comunión con Dios, cuya complejidad reside en que la encarnación se ha producido en un hombre común y corriente que, como veremos con mayor profundidad en *Ejercitación del cristianismo*, será humillado y vivirá entre las clases más bajas de la sociedad. A este escándalo de la razón, se le suma esta forma de entender el amor, que no niega de plano la pasión amorosa y la amistad, pero exige el cumplimiento del amor al prójimo, sostenido por el fundamento divino.

La “fe sincera” aleja la posibilidad del engaño amoroso. En una relación entre dos seres humanos, debe existir la confianza, que implica la “reduplicación”, esto es, “un ser humano sólo puede, en realidad confiarse (...) con aquel con quien mantiene una relación más íntima” (Kierkegaard, *op. cit.*: 187) Pero la relación más íntima es la que se experimenta con lo divino. En este sentido, la confianza y la fe sincera entre dos seres humanos tienen como punto de referencia ineludible a Dios.

2.2.3 Amor visible y abnegación

Se podría entender que el capítulo IV de la primera parte opera como una respuesta a una posible objeción a esta caracterización del amor en tanto exigencia imposible de cumplir y que, además, se desentiende de lo que acontece en el mundo terrenal. En principio, el pensador danés pone el acento en que el amor es una necesidad que está “arraigada profundamente” en el ser humano y que se manifiesta en el deseo de la compañía del otro.

A tal punto es así, que Jesucristo, quien “era uno con el Padre y estaba en la comunidad con el Padre y el Espíritu, Aquel que amaba a todo el género humano” tuvo necesidad de amar y ser amado por un hombre individual. Por lo tanto, es un error no amar por alguna razón circunstancial, como la pena por no poder encontrar el verdadero amor, ser traicionado o entender que no existe nadie a la altura de uno mismo al que se pueda amar.

Kierkegaard utiliza como epígrafe del apartado la afirmación del apóstol Juan (4,20): «Si alguno dice ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?» (Kierkegaard, *op. cit.*:

191). A partir de esta sentencia, el pensador danés plantea una secuencia en esta dinámica del amor que comienza con el amor del ser humano por Dios. Pero “el hecho de que él ama de verdad al que es invisible se conocerá precisamente porque ama al hermano, a quien ve; cuanto más ame al que es invisible, más amará a los seres humanos que ve”. Y agrega que no es al revés “que cuanto más se rechace a los que ve, tanto más amará al invisible; pues si esto fuera así, Dios se convertiría en algo irreal, en una quimera” (Kierkegaard, *op. cit.*: 198).

Es decir, se parte de que el fundamento y el origen del amor es Dios, pero no se trata de una abstracción a la cual se llega por un examen interior que no se traduce en la práctica. Amar a Dios tiene un reflejo inmediato en el amor a los seres humanos. Señala Kierkegaard que es como si Dios dijera: “Si quieres amarme, entonces ama a los seres humanos que ves, y lo que hagas con ellos lo haces conmigo” (Ibídem)

Pero se debe precisar lo siguiente: se trata de que cuando se ame a alguien no se interponga el juicio acerca de él. Es decir que, aun cuando el objeto del amor cambie o en términos de Kierkegaard “deje de ser amable”, el amor debe permanecer. El amor hacia este ser humano concreto debe, por lo tanto, dejar de lado cualquier aspecto ligado a una representación imaginaria, en términos de una visión o modelo previos a los cuales el otro debe ajustarse.

De tal manera, lo que se está cuestionando es la noción de un amor ideal. Las “imperfecciones” o lo que resulta molesto del otro, no deben ser impedimento para el amor, porque, en rigor, son aspectos exteriores. Suspender el juicio significa que el amor pudo atravesar los condicionamientos habituales que se presentan en las relaciones humanas.

Entendido de esta manera, el amor no tendrá límites, como no lo tiene en Dios. Kierkegaard lo ejemplifica con la relación entre Cristo y Pedro, uno de sus discípulos más fieles, quien, aun así, incurrirá en un acto desleal para con el maestro.

Cristo constata la limitación del amor de su amigo, pero lejos de ofenderse o entristecerse, sabe que quien debe ser amado y tiene que ser salvado aun a costa de un cambio tan decisivo es, precisamente, Pedro, ese ser humano prójimo que, por una actitud humana de preservación de la vida, ha cometido una traición.

Se trata de un ejemplo paradigmático del mandamiento del amor que conmina a actuar en consecuencia. En el caso de Cristo, este amor es ilimitado y “es el que lleva a la plenitud eso de amar al ser humano que uno ve” (Kierkegaard, *op. cit.*: 211)

En el capítulo final de la primera parte, “Nuestro deber de permanecer en deuda mutua de amor”, Kierkegaard introduce la noción de abnegación. Si, como venimos señalando, el amor por predilección busca una recompensa, en el caso del amor al prójimo, “el amante, por el hecho de dar, infinitamente, contrae una deuda infinita” (Kierkegaard, *op. cit.*: 217). De tal modo, esta “infinitización” del amor es un terreno en el cual siempre se da y supone una cadena inacabada de actos de amor, que, si corre el peligro de cortarse, tiene su reaseguro en el mandamiento.

Kierkegaard compara esta situación con la de un pez al que no se lo puede sacar de su propio elemento, el agua, so pena de que “palidezca” y, finalmente, muera. En este sentido, el “elemento del amor es infinitud, inagotabilidad e incomensurabilidad, que gracias a la persistencia de la deuda se debe “mantener en su elemento”. Por ello, el amor no debe demorarse en el cumplimiento ni cotejarse con el amor de preferencia. No puede haber interrupciones en este encadenamiento del amor porque se corre el peligro de que se rompa esa conexión con la eternidad: “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” (Kierkegaard, *op. cit.*:224). Así, “amar significa estar en deuda infinita; la infinitud de la deuda es el lazo de la perfección” (Kierkegaard, *op. cit.*: 225).

Ahora bien, este modo de entender el amor implica que “permanecer en deuda no será expresión exaltada, ni una representación del amor, sino acción” (Kierkegaard, *op. cit.*: 228). Entonces, Kierkegaard reitera que no se trata de un elogio o una ponderación del amor, sino una tarea que exige abnegación. Pero no es una abnegación que busque un reconocimiento del sacrificio, sino un verdadero renunciamento, que, en el caso de Cristo, supuso el aborrecimiento, la humillación y la burla de los demás.¹⁸

¹⁸ Esta referencia a la abnegación y a la potencialidad que supone el amor en la visión kierkegaardiana ha interesado a investigadores dentro del feminismo que reconocen este valor del amor más allá de la imagen habitual de algunos estudios ligados a esta corriente que postulan una imagen “desmesurada del autosacrificio de la mujer en el cristianismo”. D.N. Grenn afirma que tanto en lo referente a la concepción del amor de preferencia y amor al prójimo, así como en la lucha que se entabla contra el no-amoroso, la filosofía del amor kierkegaardiano se resiste a una visión simplista del amor abnegado. Véase Green, D. N. (2013) pp. 568-584

El cálculo, la especulación o la prudencia también pueden manifestarse dentro de esta abnegación “meramente humana”. Y también aquí la abnegación cristiana se halla en pie de guerra con lo mundano.

2.3 Segunda parte

2.3.1. Edificar. Confianza y engaño. Amor eterno y perdón.

En este tramo de nuestra exposición abordaremos la segunda parte de *Las obras del amor*, cuyas primeras cinco meditaciones se refieren al amor como objeto de análisis, mientras que las cinco últimas se centran específicamente en las obras del amor (Cfr. Dip, 2010: 150) En el primer segmento de esta segunda parte, analizaremos los conceptos de edificación, de la confianza y del perdón. De tal manera, en la primera de estas meditaciones, Kierkegaard se detiene en la caracterización del amor como edificación, que se relaciona directamente con la noción de *praxis*.

El pensador danés alude a la relevancia del verbo “edificar” en la Biblia y aclara que todo aquel que edifica, construye, pero no todo el que construye edifica. Esto significa que la edificación se diferencia de la construcción en que trabaja “desde los fundamentos”.

Asimismo, afirma entonces que “en todo ser humano en que haya amor se han puesto, entendido en sentido espiritual, los cimientos”. Este edificio, “es a su vez el amor”, y sobre él, “el amor edifica” (Cfr. Kierkegaard, *op. cit.*: 254, 255).

Esta doble condición consiste en que, por un lado, Dios ha depositado el amor en la humanidad en términos de una base o fundamento original y, por otro lado, este sostén es el que, a su vez “edifica”. Este movimiento implica que el amoroso presupone el amor en el otro. Es decir, “el amor edifica al presuponer que el amor está presente” (Kierkegaard, *op. cit.*: 264) e, incluso, lo hace donde “hablando humanamente parece que falta el amor” y también cuando se pretende realizar la operación contraria: derribar.

Al final del apartado, Kierkegaard realiza una afirmación fundamental con respecto a la práctica: “El amor no es una cualidad existente para sí, sino una cualidad mediante la cual o en la cual tú existes para los demás” (Kierkegaard, *op. cit.*: 270). Esta aseveración se emparenta con la visión kierkegaardiana del obrar. Se hace evidente que aun cuando se

deba transitar el camino de la interioridad, el amor se constituye en una entrega que hace a su propia esencia y a la condición humana misma.

La metáfora del manantial que utiliza el danés al comienzo de la obra puede tener aplicación también aquí. Este fluir tiene su origen en Dios y no en el ser humano y, como quedó expresado, es el fundamento sobre el cual, a su vez, el amoroso edifica, presuponiendo la existencia del amor en el otro. Se trata de un manantial infinito, puesto que se trata de Dios, fuente eterna del sentimiento, que se manifiesta además en términos temporales. De tal manera, no existe medida en este amor, ya que tiene su origen en Dios. El ser humano posee en su interior esta fuente eterna, que le fue otorgada en el acto creador, fruto de ese amor infinito. (Cfr. Goñi, 2015: 113)

A continuación, Kierkegaard hace referencia al tema de la confianza y el engaño. Por un lado, “el amor que lo cree todo y jamás es engañado”, supone, en su entrega incondicional, una barrera contra la desconfianza, que es lo opuesto al amor. Es decir, aun a sabiendas de que existe el engaño o algún otro disvalor, el amoroso cree en el amor a través de la fe y no del saber. Pero aclara Kierkegaard: “Verdaderamente no es el saber, ni muchísimo menos, el que mancilla a un ser humano. El saber es como la mera transparencia, precisamente. Es la más perfecta y la más pura, como la perfección del agua es no saber a nada. El servidor de la justicia no se mancilla porque tenga conocimiento, mejor que el criminal, de todas las intrigas. No, el saber no mancilla a un ser humano; es la desconfianza la que mancilla el saber de un ser humano, así como el amor purifica” (Kierkegaard, *op. cit.*: 282)

Esta cita ampliada se justifica con el objetivo de evidenciar que, como ocurre en otros pasajes de su obra, el pensador danés deja en claro que no hay una rotunda oposición a lo que implica el conocimiento y, por extensión, a la ciencia, sino más bien un énfasis puesto en que el camino de la salvación o del encuentro del ser humano con su verdadera esencia pasa por la espiritualidad y por la fe.

En la meditación siguiente, se parte de la sentencia: “El amor lo espera todo y, sin embargo, jamás resulta avergonzado”. Kierkegaard plantea que la espera se relaciona con la posibilidad y con el futuro. Es decir, la existencia de esa “larga duración” que es la eternidad se manifiesta en términos del porvenir, que abre el camino de la posibilidad. Este espacio del futuro se caracteriza por ser una “infinita predilección por la posibilidad del bien” (Kierkegaard, *op. cit.*: 305).

Es decir, el ser humano de corazón sincero espera todo en términos de bondad, pero no lo hace sólo en términos de una interioridad, sino que se proyecta hacia lo externo. Afirma Kierkegaard: “Nadie puede esperar sin ser también amoroso; no puede esperar *para sí mismo* sin ser amoroso también, pues el bien es infinitamente coherente, entonces también espera para los demás” (Kierkegaard, *op.cit.*: 307)

Obsérvese que aquí el danés vuelve a referirse a la relación con los otros. Es decir, el amor de sí –que es el punto de partida- es movimiento y no quietud solipsista. La espera, como sucede con otros rasgos del amor, implica una dirección hacia afuera por la misma impronta del amor.

Kierkegaard vuelve aquí sobre el tema de la desesperación y plantea que el desesperado, quien también está abierto a la posibilidad infinita, no espera nada y, además, tiene una actitud indiferente con relación al amor y el bien, ocupado en una lucha interna y egoísta por procurar, en su actitud más desafiante, desconocer el fundamento de Dios en tanto amor que sostiene y auxilia. Frente a esta indiferencia del desesperado, que lucha por su propia salvación, el amoroso tiene una disposición amatoria para sí mismo y para con los demás, en una suerte de camino de ida y vuelta permanente.¹⁹

Asimismo, Kierkegaard advierte que este modo de actuar no contempla especulaciones ni actitudes acomodaticias. En este sentido “actuar prudentemente no es otra cosa que falta de compromiso” (Kierkegaard, *op. cit.*: 314), puesto que el amor no busca ninguna ventaja mundana, como los honores, la fama personal o cualquier otra clase de retribuciones. Es un amor sin miramientos destinado a cualquier ser humano y que no se “avergüenza”, ya que se ha desprendido de toda ligazón con lo terreno y, aun en la frustración o el engaño, vuelve a surgir a partir del vínculo con lo eterno y con Dios.

Como fuera señalado, no desconfía, espera. No se cierra en sí mismo, sino que se abre hacia los demás, en una dinámica que proviene de la misma esencia divina y que no decae, porque se entrega continuamente.

Otro de los rasgos descriptos hace referencia a que “el amor no busca lo suyo”. El significado de esta afirmación supone que, como se ha dicho, el amor es, básicamente, entrega, pero que se orienta hacia el amor divino. Recordemos que, en este esquema, el

¹⁹ Algunos estudiosos destacan que el análisis de la desesperación tiene implicancias morales respecto del vínculo con los otros, lo cual se convierte en un aspecto indispensable para una vida de fe. Véase Sharon Krishek: 2016) pp. 25-43.

punto de encuentro entre los seres humanos implica siempre a un tercero, Dios. Kierkegaard plantea que ningún ser humano “*es amor*”, puesto que la plenitud de este acto le pertenece al Ser supremo que, como hemos referido, es el que ha provisto al ser humano de ese sentimiento. De tal manera que, para acercarse a esta característica que en términos del amor conecta lo eterno con lo temporal, el ser humano debe amar sin poseer al otro o buscar meramente el placer egoísta. Por ello, es que, en rigor amar a otro es “ayudarlo a buscar a Dios”. En ese sentido, no existe “ni lo mío ni lo tuyo” ante este tercero que garantiza la continuidad del amor y que pide amar a todos los seres humanos de manera incondicional. Por ello, el danés afirma que se trata de amar al otro en su propia “peculiaridad”. En otras palabras, no se propone “buscar lo suyo”, sino amar lo “propio del otro”, tal como se presenta.

El siguiente aspecto se vincula con que el “amor cubre la muchedumbre de los pecados”. Aquí también Kierkegaard alude a lo eterno frente a lo temporal. “Lo eterno *es*”, mientras que un “objeto temporal” que pierde sus propiedades, desaparece en el tiempo, sin posibilidad de reduplicación en sí mismo. Por el contrario, cuando lo eterno “está en el ser humano se reduplica en él en un modo doble”, en un movimiento hacia afuera y hacia adentro. De lo eterno no se predicen las propiedades, como ocurre con los objetos temporales, sino que es él en sí mismo sus propiedades.

Lo mismo sucede con el amor. “Lo que el amor hace, eso es él; lo que él es, eso hace, y en un solo y mismo instante” (Kierkegaard, *op. cit.*: 337). Esto significa que la esencia del amor y lo que el amor produce son una misma y única cosa, de tal modo que lo interior y lo exterior, así como lo subjetivo y lo objetivo se sintetizan. Por lo tanto, se podría concluir que el amor es *ser y manifestación amorosa* a la vez, fundidos en un solo instante. Es, por ello, encuentro de tiempo y eternidad, de finitud e inconmensurabilidad. (Cfr Binetti, 2003: 3)

En esta dinámica, entonces, el amor es entendido en términos de una práctica que comporta una constante actualización a partir de su misma esencia. En esto consiste la reduplicación: “lo que el amado hace, eso es él o eso llega a ser él” (Kierkegaard, *op. cit.*: 338)

En este punto, Kierkegaard refiere que, ante la aparición del pecado, el amoroso no realiza ninguna exteriorización o sentencia, puesto que cualquier juicio que se haga sobre esta falta, cualquier “rumor” sobre alguien que ha pecado, convierte al ser humano en alguien

“curioso, frívolo”. Es decir, ser sabedor del pecado del prójimo “corrompe a los seres humanos”. Por el contrario, el amoroso actúa en silencio y utiliza una “explicación atenuante”: el perdón.

El pensador danés admite la posibilidad de la intervención de la justicia del Estado en el castigo a una falta, pero advierte que, a cada uno de nosotros que no forma parte de este enjuiciamiento en el plano terrenal, no corresponde tratar con ligereza el pecado, porque “hemos sido llamados por Dios al amor”. Por ello, el amoroso realiza la tarea de suprimir el pecado de raíz mediante el perdón.

En la meditación siguiente, “El amor permanece”, Kierkegaard reitera la ligazón del amor con la eternidad, que es una característica esencial para la edificación, ya que “cuando respecto del amor 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” (Kierkegaard, *op. cit.*: 363).

Adviértase en este tramo la referencia a que el amor se adquiere “a cada instante”, es “una obra activa” y, como tal, es una “cualidad” que no se halla en “reposo”. El vínculo entre lo temporal y lo eterno se define en esta decisión de amar, que es elección en cada instante y, por ello, una actividad incesante.

2.3.2. La misericordia. El amor a los difuntos y el elogio del amor.

Como fuera indicado, en este segundo segmento de la segunda parte de *Las obras del amor*, Kierkegaard tratará sobre la práctica del amor. Vinculado con ello, nos abocaremos a los temas de la misericordia, la recompensa y el amor a los difuntos.

Al comienzo de este apartado, Kierkegaard advierte que la misericordia, como obra del amor, es una actividad reñida —como ocurre con otras cuestiones abordadas en el texto— con los gestos exteriores que pretendan suplantar el profundo sentido del sacrificio o la entrega. Por ello, critica a aquellos sacerdotes que intenten resaltar la “generosidad” que implicaría, por ejemplo, resolver o paliar la pobreza únicamente con el aporte de dinero o de otra solución material. Señala el pensador danés respecto de esta situación: “Al mundo y a la generosidad del mundo le gusta habérselas con grandes sumas que despiertan el asombro”

(Kierkegaard, *op. cit.*: 383). Pero la misericordia, entendida en su esencia, no da en este sentido mundano, sino, como hemos visto, “en un sentido eterno” a partir del amor.

Frente a los ejemplos de Sócrates que no cobraba por impartir sus lecciones o el apóstol Pablo que “prefirió trabajar con sus propias manos antes que mancillar el Evangelio” (Kierkegaard, *op. cit.*: 385), la “seriedad mundana consiste en ganar dinero”. Hasta tal punto es así que Kierkegaard sostiene: “Así se nos educa, desde la más tierna infancia, disciplinados en el impío culto del dinero” (Ibídem).

Cuando en ocasiones se hace referencia, como veremos en algunas críticas, al desdén o la indiferencia de Kierkegaard acerca de lo social y político, entendemos que se pasa por alto, por ejemplo, este diagnóstico sobre una cuestión central en el marco de una sociedad en la que el filósofo vivió y que tiene repercusiones en el mundo contemporáneo.²⁰

Volviendo sobre el tema de la misericordia, el pensador danés, como señalamos, plantea que frente a la dádiva que es una expresión de lo exterior –aun cuando se pueda pensar como necesaria- “la misericordia es propiamente una ofrenda del corazón” (Kierkegaard, *op. cit.*: 386).

En estas reflexiones, Kierkegaard vuelve a tensar la cuerda con respecto a su concepto de eternidad y lo que entiende como misericordia. La cuestión se torna problemática, puesto que el danés profundiza, como en otras ocasiones, la necesidad de la autenticidad y lo hace a un alto precio. En tal sentido, se pregunta: “¿Es misericordia dar cientos de miles a los pobres? No. ¿Es misericordia dar medio céntimo a los pobres? No. La misericordia es *el cómo se da*” (Kierkegaard, *op. cit.*: 393)

De tal manera, no interesan montos ni cálculos, porque lo que está en juego es el acto sincero de la entrega, con independencia de todo condicionamiento exterior. Esto supone que tanto quien da “medio céntimo” como quien ofrece “miles de pesos” puede ser igual de misericordioso, con lo cual la verdadera misericordia no opera en términos de lo visible porque podría llevar al engaño.

Este planteo kierkegaardiano lo acercaría a la noción de *intención* tanto en Martín Lutero como en Immanuel Kant. El primero, porque supedita las obras a la fe, mientras que en el segundo porque el bien es producto de una voluntad libre y, por lo tanto, la bondad o la

²⁰ En un artículo de 1998, P. George reconoce la preocupación social en Kierkegaard, pero advierte que no se debe buscar este concepto en el texto que nos ocupa. Entendemos que, a la luz de nuestras reflexiones y del concepto de amor al prójimo, entre otras cuestiones, habría que relativizar estas apreciaciones. Véase: George, P. (1998) pp. 70-81 .

maldad de una acción sólo puede ser revelada por la intención. De todas maneras, se debe recalcar que el pensador danés no menosprecia las obras, sino que advierte que, en muchos casos, esas obras no son el reflejo de la intención del agente. (Cfr. Goñi, 2015: 114)

A continuación, el apartado que se titula “La victoria de la reconciliación en el amor que se gana al vencido” hace alusión a una contienda de la que forma parte el amoroso en dos momentos diferentes.

En el primero, la lucha se libra contra “el poco afectuoso”, cuyas armas tienen que ver con los “recursos del mal”, mientras que el amoroso tiene el bien de su lado.

La victoria sobre el “poco afectuoso” se produce con la persistencia del amor y del bien. El amoroso procura ganarse al enemigo, precisamente, a través de la reconciliación en el amor. La paradoja se manifiesta cuando quien ha vencido tiende la mano a su anterior adversario, porque la “auténtica reconciliación consiste en que quien no tiene, entendámoslo bien, necesidad del perdón sea el que ofrezca reconciliarse” (Kierkegaard, *op. cit.*: 403). Esto significa, en rigor, que el que ha triunfado es el bien y no el amoroso en la medida en que el actúa es el amor en sí mismo y no el vehículo, el amoroso, que es quien lo transmite.

Las obras del amor tiene uno de sus puntos culminantes en la anteúltima meditación, “La obra del amor que consiste en recordar a un difunto”.

El danés expresa al comienzo del apartado que la relación con los muertos supone “tener en el punto de la mira a la vida” (Kierkegaard, *op. cit.*: 413), una sentencia que profundizará el tono de las reflexiones en torno a las concepciones del amor que se han venido desarrollando en toda la obra.

En tal sentido, la clave del amor a los difuntos descansa en una negatividad poderosa: en este vínculo no hay posibilidad de reciprocidad ni de recompensa. Como señala el danés “se trata de una tarea” y también de “un deber”, puesto que en este amor se revela el definitivo abandono del egoísmo y de la necesidad de retribución. Por ello, afirma Kierkegaard: “La obra del amor que consiste en recordar a un difunto es una obra del amor «más desinteresado»” (Kierkegaard, *op. cit.*: 417).

Un ejemplo comparativo al que apela el danés es el del amor filial. Los padres aman a sus hijos, incluso, desde antes de que tengan existencia. Es decir que se constituyen, en ese aspecto como un “no-siendo”. Los difuntos tienen las mismas características, con la

diferencia radical de que los hijos, en algún tramo de la vida de los padres, pueden retribuir el afecto, mientras que el muerto nunca lo hará. Por ello, en este último caso, la exigencia del amor alcanza una de sus cotas máximas. Así lo expresa el danés: “Por lo tanto, si quieres comprobar tú mismo si amas desinteresadamente, presta atención a la manera en que te relacionas con un difunto” (Kierkegaard, *op. cit.*: 419).

Hacia el final de la meditación, Kierkegaard afirma: “*La obra de amor que consiste en recordar a un difunto es una obra del amor «más fiel»*” (Kierkegaard, *op. cit.*: 424). Esto sucede porque el difunto no cambia, permanece por toda la eternidad en la inmutabilidad de la quietud y el silencio. Por lo tanto, este amor representa una suerte de fidelidad en su resistencia e inmovilidad. “Por esta razón” señala el danés el difunto “no hace nada, absolutamente nada por retenerte” (Kierkegaard, *op. cit.*: 427)

De tal manera, el peso del amor cae del lado de la vida en el recuerdo del muerto. El vínculo con el difunto no entiende de falsedades e imposturas. El ser humano, en este sentido, descubre en sí mismo la potencia del amor mismo que fluye sin ningún tipo de miramientos y, al mismo tiempo, sirve para la relación con los demás (Sánchez Marín, 2021). Si aún, a pesar de esta falta de respuesta y de recompensa del difunto, se prosigue amando, se ha logrado practicar en el mundo terrenal el “amor más desinteresado, más libre y más fiel” (Kierkegaard, *op. cit.*: 427).

En este punto, Kierkegaard conmina a llevar a cabo esta tarea: “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” (Kierkegaard, *op. cit.*: 428).

La última de las meditaciones se denomina “La obra del amor que consiste en hacer el elogio del amor”. Este elogio del amor, en principio, está relacionado con la abnegación, que resulta un movimiento “hacia adentro” que procura la eliminación de todo egoísmo y cuyo objetivo es el acercamiento a Dios: “solamente en la abnegación puede el ser humano hacer con provecho el elogio del amor; porque Dios es amor, y un ser humano solamente en la abnegación puede aferrarse a Dios” (Kierkegaard, *op. cit.*: 434).²¹

²¹ “Una característica fundamental del amor verdadero es que amar es un deber. El paganismo, en cambio, no ha entendido nunca el amor como un deber. Ante el «tú debes amar» el pagano se asombra, se rebela y se escandaliza. No puede entender que haya que amar al prójimo por deber, que amar sea un deber. No obstante,

El otro movimiento, hacia afuera, se vincula con el “sacrificado desinterés” que resulta una “misma cosa” con la abnegación (Kierkegaard, *op. cit.* :437). En términos kierkegaardianos, el elogio del amor en términos de lo exterior supone dos núcleos centrales: “el amor a lo verdadero” y “el amor a los seres humanos”.

En cuanto al primero de ellos, se trata del amor en Dios y, en cuanto al segundo, como queda explícito, en el amor al prójimo. Ahora bien, tanto en uno como en otro caso, esta tarea requiere de un sacrificio. Es decir, la búsqueda de Dios mediante la fe o la renuncia al amor inmediato o al egoísmo, requieren una predisposición anímica para enfrentar a los peligros de lo mundano.

En tal sentido, afirma el pensador danés: “Lo verdadero debe ser esencialmente considerado como combatiente en este mundo; porque el mundo nunca ha sido, ni jamás será, tan bueno como para que la mayoría quiera lo verdadero o posea la representación acerca de ello” (Kierkegaard, *op. cit.*: 437). Entonces, el amor cristiano se enfrenta a una tarea ardua, puesto que, advierte Kierkegaard son “tiempos en los que se hace todo para hacerlo todo en un instante, y convertir lo instantáneo en todo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 439). Lo mundano, entonces, se revela como un intento de satisfacción inmediata, de recompensa o de camino sin obstáculos para llegar a la fe. Son variantes a las cuales se debe enfrentar quien elige reflejarse en la eternidad amorosa de Dios y en el amor incondicional al semejante, con el consiguiente costo de sufrimiento.

Por ello, la tarea del amor consiste en oponerse al amor entendido como “el instante”, que representa “ni más ni menos que amor de sí”. En este sentido, el “auténtico amor es la abnegación” que implica la renuncia al “instante y lo instantáneo”. De tal manera, en “la relación entre ser humano y ser humano” debe exigirse “el desinterés para hacer de veras el elogio del amor” (Kierkegaard, *op. cit.*: 443).

En este punto, el danés vuelve a plantear la aceptación del otro sin condicionamientos: “el auténtico amor es el amor al prójimo; y no consiste en encontrar el objeto amable, sino en encontrar amable el objeto no-amable” (Kierkegaard, *op.cit.*: 445).

es justamente este «deber» lo que hace que la abnegación sea la forma esencial del cristianismo. La única fuerza del amor, de donde extrae esa abnegación y abandono, es la obediencia a la ley que exige amar. Amar se presenta, entonces, como un deber. ¡Qué cerca está aquí, otra vez, Anti-Climacus de Kant! Sin embargo, a pesar de que ambos realzan la importancia del deber, nuestro autor lo fundamenta en el amor de Dios. Es decir, para Anti-Climacus se debe amar por amor de Dios, no por «mor del deber» como en Kant (Goñi, 2015: 115)

En resumen, sostiene Kierkegaard, para poder hacer el elogio del amor son indispensables dos cosas: “*hacia adentro* abnegación y *hacia fuera* desinterés sacrificado” (Kierkegaard, *op. cit.* :446).

2.3.3 El amor a los difuntos. Críticas

En este punto y antes de pasar a algunas críticas con relación a estas caracterizaciones de Kierkegaard, es conveniente volver sobre la distinción que realiza el danés en las tres esferas estética, ética y religiosa vinculadas con su concepto del amor.

El primero de los estadios está relacionado con el amor sensual y el romanticismo. Se trata de un sentimiento que está alejado de la ética o la moral y permanece en una suerte de indiferencia estética, ya que no ha alcanzado el nivel de la reflexión y la conciencia. (Cfr. Larrañeta, 1990:162). Kierkegaard toma al *Don Juan* de Mozart como ejemplo paradigmático de este amor estético, que se distingue por la fugacidad y la continua seducción. Tan pronto como el objeto de amor se agota, el seductor busca un nuevo estímulo, que evidencia un grado de desesperación en su apego a lo finito.

No obstante, el pensador danés rescata algunos aspectos de este estadio. En tal sentido, sostiene que aun cuando la belleza y lo sensible son la contracara del cristianismo, en lo estético reside una potencialidad, que aparece transfigurada en el plano ético con el amor matrimonial. Inclusive, esta fuerza de lo estético puede superar las fronteras de su propia esfera e ingresar directamente en lo religioso.

Esto ocurre porque si bien Kierkegaard considera que la falta de reflexión en el primer estadio implica una negatividad, la potencia del amor en su inmediatez lo emparenta con el estadio religioso en un rasgo definitorio: la pasión. Por ello, la eternidad y la infinitud se encuentran en las primigenias formas del amor, pero todavía ocultas bajo el acicate de la necesidad natural, sin lograr manifestarse con claridad. (Cfr. Binetti, 2003: 3).

Como habíamos señalado con anterioridad, el matrimonio representa la clase de amor que se identifica con la esfera ética. En este sentido, los esposos han dejado atrás la inestabilidad propia del estadio estético y su compromiso asegura la permanencia del amor. Es decir, el matrimonio es una barrera frente a los avatares que implica la temporalidad y supone una aproximación a lo eterno. Existen dos cuestiones positivas respecto de esta

unión. Por una parte, esta transformación del amor romántico que el matrimonio conforma de un modo más “excelente” y, por otro lado, la existencia de una mayor profundidad en el sentimiento que lo convierten en “algo más sublime y eterno” (Cfr. Larrañeta, 1990, 170-177)

Asimismo, el pensador danés introduce la noción de deber que, como hemos analizado, desarrolla con amplitud en *Las obras del amor*. El paso de lo estético a lo ético que supone el compromiso matrimonial, lejos de anular lo que el amor inmediato provoca (belleza, dulzura, fascinación), lo transfigura y lo coloca en situación de perdurabilidad a partir del deber (Larrañeta, *op. cit.*: 180). El amor estético, en cambio, se caracteriza por la fragilidad y la fugacidad propias de lo finito y por ello no se sostiene en el tiempo.

En *Las obras del amor* nos hemos referido a lo que representa el amor dentro de la esfera de lo religioso. Si el matrimonio es un reaseguro, dentro de lo temporal, para la continuidad del amor, la máxima evangélica del amor al prójimo conecta en forma directa con lo divino. En tal sentido y, como hemos analizado, el deber de amar incluye a todos los seres humanos, sin distinción alguna y va más allá del amor preferencial, que es característico de los anteriores estadios descriptos.

El amor así entendido supone una interioridad libre, una elección que se constituye en el basamento de la vida espiritual dentro del mundo real. En tanto deber, el amor es exigencia hacia sí mismo y, como amor, la “ley realiza la gratuidad del don”. Es aquí donde “reside la fuerza de la unión existencial, capaz de transformar la necesidad de la ley en la libre sobreabundancia de la donación.” (Cfr. Binetti, 2003: 4)

Estas consideraciones nos sirven para enmarcar las objeciones que realiza Theodor Adorno (1903-1969) acerca de diferentes aspectos de la obra kierkegaardiana y, en particular, lo relativo a las reflexiones que el danés efectúa en *Las obras del amor*.

En 1933, el teórico alemán publicó su tesis doctoral *Kierkegaard. La construcción de lo estético*. Posteriormente, en el año 1940, dictó una conferencia en Nueva York sobre *Las obras del amor*, que en 1951 fue publicada en la *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*. En las ediciones posteriores de la tesis, en 1962 y 1966, fueron incluidos dos apéndices, uno de los cuales fue la conferencia antes mencionada, titulada para la publicación como “La doctrina kierkegaardiana del amor”.

En principio acordamos con Adorno en que, tal como el propio danés lo manifiesta, el propósito último -al definirse como “escritor cristiano” y no como filósofo-, es la de intentar encaminar su propuesta hacia una adhesión al cristianismo. Si bien el filósofo alemán reconoce que “existe un proceso de aproximación existencial en sus diferentes etapas” no pone demasiado énfasis en que en este contexto (y desde ya en *Las obras del amor*) la exigencia de la tarea, de por sí, interpela al lector en términos de una práctica porque, precisamente, la filosofía para el danés no termina de ofrecer un camino concreto frente a una condición humana apremiada a partir del diagnóstico relativo a las realidades de la angustia y la desesperación.

El teórico alemán sostiene que los discursos de Kierkegaard “exhiben el esfuerzo por precisar el concepto que simultáneamente lo niegan”, aspirando a una simplicidad de predicador “que puede convertirse en “charlatanería tediosa” (Cfr. Adorno, 1969: 236). El propio Adorno planteó al comienzo de su exposición la subordinación de la filosofía a la teología, de tal manera que –desde su propia perspectiva- calificar de reduccionismo simplista este estilo de exposición es cuanto menos contradictorio.

En tal sentido, es claro que en *Las obras del amor* se incluyen citas de La Biblia que el propio pensador utiliza en forma reiterada, pero entendemos que no se trata tanto de una morosidad aburrida, sino de un recurso que había sido utilizado por Kierkegaard al comienzo de *Temor y Temblor*, si bien con fines más “poéticos”²² que en *Las obras del amor*.

Coincidimos con Rodríguez (Cfr. 2012) en que las principales críticas de Adorno al danés se concentran, en primer lugar, en la caracterización del amor al prójimo como deber con el consecuente paso a la abstracción y a la deshumanización y, en segundo lugar, a la falta de una “visión social” en la doctrina del amor.

En cuanto a la primera objeción, Adorno critica la distinción entre “amor de preferencia” y “amor al prójimo”. En tal sentido, el teórico alemán remarca que el amor para el danés es “una cualidad de pura interioridad” y que “el mandamiento del amor” se vincula con una “generalidad abstracta” y, por ello “el objeto del amor es indiferente”. Como hemos

²² En las primeras páginas de esta obra, Kierkegaard, con el seudónimo de Johannes de Silentio, relata de cuatro formas diferentes el camino que realiza Abraham hacia el monte Moira donde Dios le indicó que debía sacrificar a su hijo Isaac. Estas variaciones también suponen una repetición, pero que están en función de pensar las distintas posibilidades de decisión que el patriarca podría haber tomado ante esta situación tan extrema.

apuntado, las particularidades de cada ser humano son dejadas de lado y se ama a alguien fuera de toda inclinación. Adorno, además, sostiene que el amor kierkegaardiano es más bien una “ruptura de la naturaleza que abandono de todo interés egoísta” (Cfr. Adorno: 1969: 237, 238)

Entendemos que resulta acertado lo que plantea el teórico alemán en cuanto a la necesidad del camino interior y a la carencia de un objeto en esta visión del amor. No obstante, en el contexto general de *Las obras del amor* no resulta del todo admisible la calificación de “indiferente” a dicho objeto, puesto que el prójimo es entendido en todo momento como un ser concreto, con el cual, inclusive, se puede entablar una batalla, tal como lo plantea Kierkegaard cuando hace referencia al “no-amoroso”.

Del mismo modo, no parece aceptable su aseveración respecto de la “ruptura” con la naturaleza, entendida en términos del amor como lo instintivo o lo “inmediatamente pasional” que es característico del amor por inclinación que aparece en el estadio estético. En tal sentido en varios pasajes de *Las obras del amor* (Kierkegaard, 2006: 68, 76, 88), Kierkegaard explica que no se trata de un reemplazo de los impulsos por “una relación espiritual con Dios” (Cfr. Adorno, 1969: 238), sino de una transfiguración del amor, que abarca tanto lo erótico como lo preferencial dentro y no fuera de lo espiritual.

Es decir, para Kierkegaard no existe una negación absoluta del amor inmediato ni un desligamiento de la finitud, sino una conservación y una superación del amor natural en pos de una unión que se definirá en términos cualitativos como una realidad espiritual más acabada. (Cfr. Binetti, 2003)

Profundizando en su crítica, Adorno plantea que el acatamiento al mandato divino del amor supone que el “amado no sólo es rebajado en cuanto objeto sino que también es disminuido en cuanto sujeto”, lo cual desemboca en la “misantropía”. Finalmente, afirma que “esta dialéctica del amor conduce al desamor” y “exige que en el amor se actúe frente a los hombres como si estuvieran muertos” y califica el capítulo sobre el amor a los difuntos como un aspecto “fúnebre” de la obra kierkegaardiana y, en definitiva, como “lo peor” de su filosofía (Cfr. Adorno, 1969: 239).

Estas lapidarias afirmaciones no alcanzan a comprender la dimensión humana que surge en la referencia a los difuntos que desarrolla Kierkegaard. En párrafos precedentes, hicimos mención a dos cuestiones centrales con relación a esta cuestión. La primera de ellas se

vincula con el hecho de que el amor a los difuntos resulta ejemplificador en lo que hace al amor al prójimo, puesto que se trata de un sentimiento en el que el interés o la retribución son imposibles. En segundo lugar, la práctica de este amor supone la medida en la cual se coteja nuestro amor por los seres vivos. Por lo tanto, no es posible aceptar que se actúa con los hombres “como si estuvieran muertos”, ya que lo que procura el danés es llevar adelante una tarea concreta.

Se debe tener presente que la preocupación de Kierkegaard es vincular esta modalidad del amor en términos de una práctica, lo cual lo aleja de una fría abstracción o de un regodeo escatológico. Es decir, el sentimiento por los difuntos conduce al auténtico amor a los seres humanos, a quienes está lejos de considerar como muertos. Más bien se trata de la potencialidad intrínseca del amor, que aparece desprovista de prejuicios o intenciones especulativas que pueden surgir cuando se establecen los vínculos con los vivos.

(Cfr. Sánchez Marín, 2014: 180-190).

Patricia Dip se refiere en términos similares a los de Adorno respecto de este tópico. La investigadora critica la noción de “amor auténtico” en Kierkegaard y afirma, como lo hace el teórico alemán, que existe una peligrosa prescindencia del objeto, primero y del sujeto, después, lo cual llevaría a la “indiferencia”. Es más, afirma que “este fenómeno prescindente de lo inmediato muestra cierta tendencia patológica, del mismo modo que cuando se toma como modelo de evaluación del propio amor el amor a los muertos”. Dip remata su reflexión: “es clara la tendencia del danés a hacer uso de ejemplos extremos y en ciertos casos morbosos”. De tal manera que “algunos rasgos de la literatura de Kierkegaard poseen un fuerte carácter ‘mortuario’ que nos permite hacer referencia a una suerte de ‘erótica patológica’” (Cfr. Dip, 2010: 137-138).

Estas calificaciones se deslizan peligrosamente hacia una terminología médico-psicológica que no condicen con las reflexiones de un filósofo como Kierkegaard, preocupado por el destino humano, tanto en el misterio de la vida, como también en el de la muerte. Además, parecen ignorar la extendida tradición común a diferentes pueblos a lo largo de la historia: el culto a los muertos, que, en tanto expresión de distintas culturas no resulta conveniente encasillar como una anomalía a la que es dable aplicar una determinada categoría clínica.

Baste como ejemplo este pasaje de la tragedia *Antígona*, de Sófocles, en el que se evidencia, dentro de una situación dramática, este sentimiento humano hacia los muertos.

La protagonista, Antígona, pide ayuda a su hermana Ismene para enterrar el cadáver de Polinice, hermano de ambas. Sucede que existe una prohibición de las autoridades de Tebas para hacerlo, puesto que Polinice fue acusado de traición:

“ANTÍGONA. – Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre. Tú, si te parece bien, desdeña los honores a los dioses.

ISMENE. – Yo no les deshonro, pero me es imposible obrar en contra de los ciudadanos.

ANTÍGONA. – Tú puede poner pretexto. Yo me iré a levantar un túmulo al hermano muy querido.

ISMENE. – ¡Ah, cómo temo por ti, desdichada!

ANTÍGONA. – No padezcas por mí y endereza tu propio destino.

ISMENE. – Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré.

ANTÍGONA. – ¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos.

ISMENE. – Tienes un corazón ardiente para fríos asuntos.

ANTÍGONA. – Pero sé agradar a quienes más debo complacer.

ISMENE. – En el caso de que puedas sí, pero deseas cosas imposibles.

ANTÍGONA. – En cuanto me fallen las fuerzas, desistiré.

ISMENE. – No es conveniente perseguir desde el principio lo imposible.

ANTÍGONA. – Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto.”

(Sófocles, 2006: 139, 140)

En este tramo se evidencia, a través de la actitud de Antígona, la necesidad de una relación con los muertos y, en este caso, con el aditamento de la prohibición que implica un desafío que traerá consecuencias inevitables para la protagonista de esta tragedia. “El corazón ardiente para fríos asuntos” y la advertencia que Antígona realiza a su hermana son un

reflejo de ese amor a los difuntos al que se refiere Kierkegaard y ejemplifica el significado que tiene esta actitud para una determinada cultura.

De tal manera, entendemos que el amor a los difuntos propuesto por el pensador danés es significativo y tiene una relevancia doble. Por una parte, es un parámetro que indica cómo el ser humano se ubica con relación al prójimo. Es una pauta para el amor en el que confluyen varios de los tópicos que han preocupado a Kierkegaard durante el desarrollo del texto: recompensa, amor al prójimo, deber. Por otro lado, el amor así entendido recupera la relación entre los muertos y los vivos en una ligazón espiritual que hace a la continuidad de la especie. El recuerdo del difunto se actualiza en el desprendimiento del yo egoísta, pero además es un puente para vincular lo temporal con la eternidad.

3. Ejercitación del cristianismo

3.1. Consideraciones preliminares

En *Las obras del amor* hemos analizado la noción de *praxis* basada en el mandamiento del amor al prójimo. También tratamos el concepto del amor y las tareas concretas relacionadas con él, tanto para el ser humano en sí mismo como para con los otros. A continuación, abordaremos en *Ejercitación del cristianismo* otras dos nociones ligadas a la práctica: la contemporaneidad de Cristo y la Iglesia militante.

Antes de abordar los temas de esta obra es conveniente contextualizar este tramo de la producción de nuestro filósofo a partir de las reflexiones que se desarrollan en *Mi punto de vista*, cuya firma pertenece al propio Kierkegaard.

El pensador danés escribe este texto con la necesidad de especificar la estrategia comunicativa caracterizada por la utilización de los seudónimos, en el marco de la disputa con los responsables de la revista “El Corsario”, quienes, sin el consentimiento de

Kierkegaard, habían revelado esta modalidad enunciativa, con el objetivo de atacar y desprestigiar al filósofo.

En primer lugar, *Mi punto de vista* se constituye en una suerte de declaración de principios, cuyo objetivo central es dejar en claro cuál es su tarea en tanto escritor religioso: “(...) la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de «llegar a ser cristiano»” (Kierkegaard, 1985:30). El pensador danés aclara que esta actitud estuvo presente desde un comienzo, incluso en la primera etapa de su producción, caracterizada por las “obras estéticas”. Es decir, la “duplicidad” de lo estético y lo religioso ya aparece en 1843, cuando a la par que se publicaba *O lo uno o lo otro* firmada por Víctor Eremita, aparecía *Dos discursos edificantes*, con la autoría del propio Kierkegaard y que tiene un marcado sesgo religioso.

El pensador danés resume de esta manera la secuencia de sus textos: “El primer grupo de escritos representa la producción estética, el último grupo es exclusivamente religioso: entre ellos, como punto decisivo, está el *Postscriptum*” (Kierkegaard, *op.cit.*: 38). Recordemos que, en nuestro recorte metodológico, nos abocamos a las obras de ese último grupo, en las que el seudónimo Anti-Climacus representa un enunciador ligado al cristianismo.

En segundo lugar y, como señaláramos en el comienzo de nuestra exposición, esta definición de escritor cristiano se enmarca en la “polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad” (Kierkegaard, *op. cit.*: 30).

En tercer lugar y vinculado con lo anterior, cabe mencionar la relación que el danés mantenía con el obispo Mynster, representante máximo de la Iglesia Luterana de Copenhague, a quien Kierkegaard había enviado un ejemplar de *Ejercitación del cristianismo*, con la esperanza de que el prelado reflexionara acerca del estado del cristianismo de aquel momento. El pensador danés consideraba al obispo como una representación de esa cristiandad establecida que, como hemos señalado, implicaba una tergiversación del mensaje cristiano (Cfr. Carlisle, 2012: 258).

Asimismo, en *Mi punto de vista* se remarca que este método de comunicación, basado en los seudónimos, se desarrolla en forma indirecta, tal como indicáramos en tramos anteriores de nuestro trabajo. Ello se debe a que un ataque frontal no disipa la “ilusión de la cristiandad” y puede lograr que se refuerce la creencia engañosa. En tal sentido, la ayuda

que se le puede ofrecer al otro implica colocarse en su lugar: “La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar, de modo que puedas entender lo que él entiende” (Kierkegaard, 1985: 58). Este modo de entender la transmisión de un conocimiento o de un concepto se relaciona con la mayéutica socrática, que el propio Kierkegaard reivindica. Esta modalidad coloca al lector atento en la tesitura de tomar una posición y a responder las preguntas que se le formulan. El propósito final de esta comunicación indirecta no es la exposición objetiva de una teoría, sino la transformación existencial del lector. (Cfr. González Suárez, 2021: 36)

Con esta premisa, la obra kierkegaardiana comienza en 1843 con las producciones que pertenecen a las etapas estética y ética, que son necesarias como un primer acercamiento a la raíz central de la cuestión: *cómo llegar a ser cristiano*. Como señalamos, nuestro autor sitúa esta enunciación en términos concretos en el *Postscriptum*, que es el texto que opera como una bisagra entre el primer período y el segundo, caracterizado, como ha quedado expresado, por los trabajos donde aparecen en primer plano las reflexiones vinculadas al cristianismo.

Para completar esta previa introducción al texto, cabe referirnos a la decisiva importancia del año 1848 en la vida de Kierkegaard, puesto que se propone romper su aislamiento y comenzar a intervenir en forma pública y abocarse con urgencia a la escritura.²³ Esta actitud lo lleva a escribir durante ese período dos obras fundamentales firmadas por Anti-Climacus: *La enfermedad mortal*, publicada en ese mismo año, y *Ejercitación del cristianismo*, que verá la luz en 1850. Se trata de una época en la cual aparecen otras dos producciones, pero firmadas por Johannes Climacus: *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía* y *Apostilla final acientífica a las migajas filosóficas*.

Cabe puntualizar que existe una complementariedad entre ambos seudónimos, ya que la lectura del texto que nos ocupa, firmado por Anti-Climacus, se facilita con el estudio de las obras de Johannes Climacus.²⁴ Ambos autores se mueven dentro de las mismas categorías, con la diferencia de que en las obras de este último todavía prima lo filosófico, frente a los escritos de Anti-Climacus, que se acercan más a lo existencial-cristiano (Gómez Rivero, 1984: 21; Carlisle, 2012: 25)

²³ En la entrada del Diario del 18 de abril de 1848 se lee: “Todo mi ser ha cambiado. Mi reserva y mi mutismo han sido rotos; puedo hablar: ¡Dios Santo, concédeme la gracia!” (216)

²⁴ Estudios recientes subrayan este vínculo entre ambas firmas. Véase Ching, Y. H. (2020)

A partir de esta renovada actividad, Kierkegaard emprenderá hasta el final de su vida la lucha por devolver sus raíces al cristianismo, que consideraba asediado por la tergiversación de la cristiandad (Gómez Rivero, 1984: 20). En tal sentido, *Ejercitación del cristianismo* es el punto de partida de este combate frontal contra este “orden establecido” (Cf. Tapia Wende, 2018: 76)

En la última etapa de su vida, el pensador danés redoblará estos ataques a través de la publicación de la revista “El instante”, cuyos diez números se publicaron durante el mes de mayo y septiembre (Cfr Kierkegaard, 2012: 9; Králik y Torok, 2016: 45-51).

Efectuadas estas consideraciones preliminares, nuestro abordaje se desarrollará en tres ejes principales. El primero, la contemporaneidad de Cristo, que se focaliza en la imitación y no en la adoración. El segundo, se vincula con la particularidad que representa la figura de Cristo para el ser humano y el tercero con la confrontación entre Iglesia establecida e Iglesia militante.

3.2 La contemporaneidad de Cristo

Si en *Las obras del amor* la tarea central que le compete al ser humano es el amor al prójimo, en *Ejercitación del cristianismo* la *praxis* aparece delineada sobre todo en el significado que Kierkegaard le atribuye a la contemporaneidad de Cristo y cómo esta noción interpela al cristiano y al ser humano en general.

Con relación a ello, en el estilo de *Ejercitación del cristianismo* se interrelacionan y se mixturán el discurso religioso y el filosófico, puesto que por un lado tiene la estructura de un tratado, pero a la vez el tono y las referencias lo acercan a los discursos edificantes (Cfr Goñi, 2015: 132).

La ligazón con lo religioso se evidencia a partir de la inclusión de citas bíblicas que aparecen no solamente en el cuerpo del texto, sino como títulos de los diferentes apartados. Como veremos, en varias ocasiones estas sentencias se repiten y enuncian con las características de una prédica y se presentan como *leiv-motiv* para desplegar conceptos y reflexiones en torno a la figura de Cristo. Este contrapunto tematiza, con mayor profundidad que en otros textos, la tensión entre filosofía y cristianismo que recorre toda la producción del pensador danés.

La primera parte está enmarcada en una cita del Evangelio de San Mateo (11: 28-30): «Venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré». Además, Anti-Climacus incluye un subtítulo que revela la intencionalidad de la obra: “Para despertamiento e interioridad” (Cfr. Kierkegaard, 2009: 27-28). Veremos en qué sentido estos términos se reflejan en el contenido del texto.

Luego de un breve prólogo, se incluye un apartado que se titula “Invocación”, en el cual se manifiesta la temática que se desarrollará en todo este primer capítulo: la contemporaneidad de Cristo, una noción que se contrapone a la idea de un Cristo meramente histórico (Cfr. Nicholson, 2021: 118)

En tal sentido, la presencia del Enviado no es “jamás algo pasado, ni tampoco algo lejanamente acontecido”. Por el contrario, para el creyente “en cuanto tal”, Cristo es un contemporáneo suyo, puesto que la “contemporaneidad es la condición de la fe, o dicho con mayor precisión, es la fe misma” (Kierkegaard *op. cit.*: 31).

Para exponer este concepto central, en principio Anti-Climacus hace referencia al llamado de Cristo que se condensa en la frase bíblica que encabeza la sección. Esta “invitación” –tal el título del apartado que sigue a la “invocación”– es expresada por Cristo para identificarse con los más pobres y humildes, para lo cual se hallará “completamente inmerso en las mismas circunstancias de aquellos a quienes invita, que son los atribulados y cargados” (Kierkegaard, *op. cit.*: 37). Anti-Climacus esboza aquí una condición de Cristo que se convertirá en uno de los pilares fundamentales para la interpretación de su vida y que más adelante trataremos con mayor profundidad: la humillación (Cfr. González Suárez, 2021: 31).

Nuestro autor destaca otro aspecto relevante para la consideración de la contemporaneidad, que se vincula con la relación entre existencia y discurso. El auxilio de Cristo no queda en la mera enunciación, puesto que es su vida la que “lo expresa con la callada y sincera elocuencia de los hechos (...) Él es lo que dice, ‘Él es la palabra’” (Kierkegaard, *op. cit.*: 37).

Estas consideraciones son claves para entender el concepto de “reduplicación” del cual hace mención el pensador danés en diferentes textos y que entendemos como un punto nodal respecto de la noción de *praxis*.

De tal modo, en Cristo es indisoluble el vínculo entre la práctica y la palabra. Así como en *Las obras del amor*, Kierkegaard alude a que la vida de Cristo es la verdadera explicación y no lo simplemente enunciado. Anti-Climacus afirma, en el mismo sentido, que “el auxiliador es el auxilio” (Kierkegaard, *op. cit.*: 38). Es decir, la vida del Mesías es el reflejo de aquello que es. Por lo tanto, no existe nada que explicar ni enseñar más que la propia existencia terrena de Cristo. Como consecuencia de ello, esta vida es el modelo para el creyente, puesto que “la «reduplicación» consiste en realizar existencialmente lo que se comunica, en poner por obra aquello que se cree, se sabe y se es” (Cfr. Goñi, 2015: 119)

Esta “reduplicación” no puede ser transmitida de manera directa, porque de ese modo “el emisor no vive lo que dice”, sino que únicamente expone una verdad abstracta que no se replica en la existencia. Por el contrario, “el cristianismo es una comunicación de existencia y sólo puede ser expuesto en el existir”. Por ello, la comunicación indirecta guía hacia el único modo en que se es un verdadero creyente: reduplicar e imitar a Cristo (Cfr. Svensson, 106; Goñi, 119)

En este esquema, el creyente se apropia de la verdad cristiana en tanto subjetividad apasionada, ya que el existir es de máximo interés para el sujeto, mientras que el pensamiento abstracto supone la objetividad y el consiguiente desinterés (Carlisle, 2021: 315). No se trata de definir aquello qué es el cristianismo o si Dios fue un hombre. Es decir, como señalan varios especialistas lo decisivo no es el “qué”, sino el “como”. Esto es: no se trata de una especulación racional mediante la cual se explica la revelación o el misterio, sino de vivir de acuerdo con lo que la vida de Cristo ejemplificó en su paso por el mundo. (Goñi, 2015; Svensson, 2013; Dip, 2010; Collins, 1958)

Anti-Climacus retoma el tópico del Cristo histórico que ha planteado al comienzo de la exposición. El filósofo plantea que el relato histórico no tiene valor para el creyente, porque se desplaza la verdadera relación con Cristo, que es ser objeto de fe y no de un saber. En tal sentido, el conocimiento histórico del Mesías no puede mostrar la verdad esencial de que es Dios y que esta situación, como apuntáramos anteriormente, no puede conocerse mediante los procedimientos habituales de la filosofía (Goñi, 2013: 133; Collins, 1958: 187; Carlisle, 2021: 328)

De tal manera, el intento de racionalizar no puede dar cuenta de este acontecimiento único y decisivo: la irrupción de lo eterno en lo temporal. En palabras de Anti-Climacus: “Cristo

es la paradoja, que la historia jamás podrá condimentar o transmutar en un silogismo universal” (Kierkegaard, 2009: 55).

En el siguiente apartado, “La parada”, Anti-Climacus vuelve a reforzar esta idea, cuando sostiene que, con relación a Cristo, en términos históricos, “no puede saberse nada” y que “Él no ha de ser juzgado, desde el punto de vista humano, según las consecuencias de su vida, “Él es y será señal de escándalo y objeto de fe” (Kierkegaard, *op. cit.*: 49).

En el tramo final de esta primera parte y, como adelantamos, Anti-Climacus introduce una característica esencial para comprender su visión de la vida de Cristo: la humillación. De acuerdo con el relato de los Evangelios, Cristo nació en condiciones de pobreza y llevó adelante su tarea asistiendo a los olvidados y marginados de la clase más baja de la sociedad judía de la época. La aparición de este predicador suscitó la desconfianza del *establishment* religioso de la época y, en menor medida, de las autoridades romanas.

El conjunto de ese clero y de sectores de la población esperaban otro tipo de Mesías, que planteara en diferentes términos la confrontación con el Imperio Romano y devolviera la supremacía político-religiosa relacionada con los reyes del Antiguo Testamento. Pero la acción de este Enviado no está relacionada con la conquista de aquellos guerreros de antaño ni con probables recompensas terrestres.

Afirma el pensador danés: “Cristo mismo *quería* ser el humillado y el insignificante; la humillación (que siendo Dios fuese este hombre insignificante) es, por lo tanto, algo que Él mismo había dispuesto para sí” (Kierkegaard, *op. cit.*: 57). Esta situación supone una de las paradojas que Anti-Climacus marca con insistencia: Cristo es el humillado, pero a la vez quien posee la máxima majestad por ser Dios. Pero, aclara el pensador danés, no se trata de una mera simbiosis entre lo divino y lo humano, sino que la Encarnación se produce en un hombre particular (en términos de Kierkegaard, un singular, un *Enkelte*) (Cfr. Goñi, 2015: 133)

Esto implica que el sufrimiento y la pasión de Cristo las vive un ser de carne y hueso sujeto a los avatares de lo terreno, pero además, y en forma paralela, mediante algunos signos exteriores potentes (los milagros o la Resurrección), evidencian la impronta divina.

Este doble carácter, que se torna incomprensible para la razón, deberá ser objeto de creencia y, a partir de ella, ser “contemporáneo de Cristo en su humillación” como paso ineludible para constituirse en un verdadero cristiano.

De tal modo, para Anti-Climacus, es parte de una “impía insensatez” reducir a un conocimiento histórico la figura del Enviado, como si se tratase de cualquier personaje histórico aclamado por sus logros a través de los siglos. Como señala el danés, “no podemos saber sin más quién es Él”, pues “esto no lo *sabe* nadie” (Kierkegaard, *op. cit.*: 58) Por lo tanto, las circunstancias de la vida de Cristo no pueden entenderse, a los ojos de la fe, más que como una imitación y no como un saber. Es decir –tal como lo señalamos anteriormente- no cabe preguntarse quién fue Él (el *qué*), sino llevar adelante la reduplicación de Su vida en la propia (el *cómo*).

Uno de los errores graves que ha cometido lo que Kierkegaard denomina como la “cristiandad” es procurar que alguien sea “*sapiente* sobre Cristo, cuando lo permitido es llegar a ser *creyente*” (Kierkegaard, *op.cit.*: 59). En tal sentido, quien cree debe asumir en su propia vida lo que supone la contemporaneidad de Cristo, para lo cual “ha de empezarse por la humillación”. Detengámonos en este punto.

En el apartado II de esta primera parte, “El invitante”, Anti-Climacus señala: “El que invita es, consiguientemente, Jesucristo el humillado, y es Él quien ha dicho las palabras de la invitación. No es desde la majestad desde donde las dice. Si fuese ésta la situación, entonces el cristianismo sería paganismo y Cristo profanado; por lo cual es falso que así sea” (Kierkegaard, *op.cit.*: 61).

Cristo se relacionó con los enfermos, los desposeídos, los desclasados, los rechazados, los perseguidos. De tal manera, no se presentó desde el lugar de una magnificencia inalcanzable para ser objeto de admiración o para ejercer un poder sobre los otros. En este sentido, desde la perspectiva cristiana que plantea Anti-Climacus, las victorias militares de los antiguos conquistadores son falsos triunfos. Se trata de episodios de una exterioridad que revelan, por un lado, una importante dosis de egoísmo y por otro, la ilusión de haber logrado éxito, sin atender a que se enmarcan en lo que Kierkegaard define como “mundanidad”.

Por el contrario, cuando Cristo logra que un cojo camine o que un ciego recobre la visión lo hace desde el lugar del humillado y no de quien hace alarde de poder. De tal modo, la incorporación de una fuerza sobrenatural a un simple hombre de carne y hueso tiene como objetivo despertar las conciencias e intentar que el llamado divino sea escuchado. Por eso, Anti-Climacus remarca que quien habla y quien vive no es aquel de la “majestad divina”,

sino el que se ubica en el lugar más bajo de la escala social. Agrega nuestro filósofo que este “venid a mí los atribulados y cargados” dicho por alguien que se presentara desde esa majestad, sólo lograría atraer a quienes admiran a un ídolo o a un conquistador. Anti-Climacus lo refiere con énfasis: “Oh, cuando un hombre elegante dice esto con voz agradable, sonora (...) a quien el mero hecho de oírlo proporciona honor y prestigio! ¡Oh, cuando un rey vestido de púrpura dice esto, con el árbol de Navidad al fondo, del que penden espléndidos objetos, que aquél piensa repartir! ¿No es verdad, desde luego, que esto tiene sentido? Pero sea cual fuera el sentido que tú le des, es seguro que esto no es cristianismo, es precisamente lo contrario, opuesto al cristianismo hasta más no poder: ¡acuérdate de quién invita!” (Kierkegaard, *op. cit.*: 62)

En este final de la primera parte del texto, Anti-Climacus relata distintos momentos de la vida de Cristo y hace referencia al impacto que produjo la sucesión de milagros que produjo y cómo el pueblo lo comenzó a seguir, al punto de llegar a idolatrarlo. Pero, puntualiza el filósofo, “lo que se llama lo establecido, lo que tenía poder e influencia” y que odiaba a Cristo, le tendió “una emboscada en la que sucumbió”. Y con ello “el pueblo descubrió que estaba equivocado acerca de él”, puesto que la “plenitud que Él traería no tenía nada que ver con su esperanza de oro y bosques verdes” (Kierkegaard, *op.cit.*: 77). De tal modo, ese mismo pueblo que lo veneraba terminó por creer que había sido engañado y por ello lo abandonó.

Un episodio que se narra en los Evangelios es sintomático al respecto. Los líderes de los saduceos, que era una secta judía preponderante en la época, habían solicitado a Poncio Pilato, prefecto romano, que ejecutara a Jesús por blasfemo. Pero posteriormente, ante la negativa del funcionario a penalizar a un preso por asuntos religiosos, cambiaron la acusación por la de sedición. En este marco, el prefecto, con el objetivo de eludir la responsabilidad por la ejecución, decidió que fuese el pueblo que eligiera quién sería el condenado, si un detenido llamado Barrabás o el propio Jesús, quien finalmente fue crucificado.

Este final de Cristo en soledad representa el punto más alto del sufrimiento humano que patentiza la paradoja, es decir la contradicción intrínseca entre lo terrenal y lo divino. Este padecimiento es, para Anti-Climacus, un requisito esencial para convertirse en cristiano y ser contemporáneo en Cristo.

Se trata de una acción ineludible para el ser humano puesto que la relación que se establece es con Dios y lo compromete en la temporalidad con el riesgo cierto del sufrimiento. Afirmar Anti-Climacus: “El cristianismo ha venido al mundo como lo Absoluto, no para consolar, como querría la razón humana” (Kierkegaard, *op. cit.*: 85). En tal sentido, Dios “No quiere ser conformado por los hombres y ser un simpático Dios humano: Él quiere conformar a los hombres, y lo quiere por amor” (Kierkegaard, *op. cit.*: 84).

El cristianismo, entendido en términos prácticos, compele, como señala Anti-Climacus, a ser contemporáneo de Cristo. En el último apartado de la primera parte denominado “Moraleja” completa esta noción relacionada con la *praxis*: “la única puerta de acceso al cristianismo es la conciencia del pecado; y todo otro camino para querer introducirse en él es pecado de lesa majestad contra el cristianismo” (Kierkegaard, *op. cit.* 88).

Esta referencia al pecado se relaciona con la contemporaneidad y con la humillación. El Dios encarnado se coloca en la misma posición que cualquier persona en trance de descubrir su condición primigenia, lo cual es la esencia de la paradoja. Pero esta ubicación procura en términos de una vida concreta el reconocimiento de la finitud y del saberse que, frente a Dios, la propia imperfección conlleva la posibilidad cierta del error o la falta.

Este reconocimiento se vincula, desde ya, con el sufrimiento que se ha mencionado y ese “pecado de lesa majestad” es intentar ahorrar al creyente un padecimiento que es inherente en el camino hacia la fe. Una de las críticas a la cristiandad es precisamente haber intentado que los creyentes ingresen al cristianismo “y mantenerlos en él mediante todo ese aparato de historia profana, la enseñanza de guante blanco, lo alto y lo profundo, lo del mejor amigo de Jesucristo, etc.”. (Kierkegaard, *op.cit.*: 89)

Como se puede constatar, esta objeción de Anti-Climacus no sólo se puede aplicar al estado del cristianismo a mediados del siglo XIX en Dinamarca, sino que tiene sus repercusiones en el modo en que, actualmente, tanto dentro de algunos grupos evangélicos o pertenecientes a la confesión católica, se procura llevar adelante lo que se podría englobar como “las enseñanzas de Cristo”.

3.3 El escándalo

En la segunda parte de *Ejercitación del cristianismo*, que lleva por título “Bienaventurado el que no se escandaliza de mí”, se examinará el concepto de escándalo. En una primera aproximación, Anti-Climacus hace referencia a la importancia de este concepto para quien se acerque al cristianismo: “De la posibilidad del escándalo se parte hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por el escándalo” (Kierkegaard, *op.cit.*: 99). Teniendo presente esta premisa, en las siguientes páginas abordaremos lo que Anti-Climacus establece como tres formas básicas del escándalo:

- a) El escándalo visto a través del enfrentamiento con el orden establecido.
- b) “En la dirección de la majestad, escandalizándose de que un hombre individual diga que es Dios”
- c) “En la dirección de la pequeñez, que Aquel que es Dios sea un hombre insignificante y sufra como él”
- d) Posteriormente, nos referiremos a lo que el filósofo denomina, “signo del Dios-hombre”, en el último tramo de la segunda parte.

a) El filósofo aborda en primer lugar el escándalo vinculado con el orden establecido, para lo cual cita un pasaje del Evangelio según San Mateo (15, 1-12), en el que Jesús confronta con los escribas y fariseos que han censurado a los discípulos del Mesías. Cristo les recrimina el hecho de que supediten las acciones humanas a la tradición y los rituales, sin tener en cuenta lo esencial.

El filósofo enfatiza que se trata de una “colisión” entre una subjetividad profunda y una “impía exterioridad”. En tal sentido, remarca Anti-Climacus, la práctica del *establishment* religioso judío se había convertido en el mero acatamiento a un conjunto de preceptos, que revelaban su vacuidad y suponía una inacción frente a las urgencias y sufrimientos que el pueblo debía soportar.

De tal manera, refiere el pensador, “el judaísmo, precisamente con los fariseos y los escribas, se había transformado en el orden autosatisfecho y autodivinizante establecido” (Kierkegaard, *op.cit.*: 105). Lo que antaño era una “verdad combativa” comenzó a formar parte del status quo, entendido como una manipulación negativa de las viejas enseñanzas.

Por eso, en el relato bíblico antes citado, se refiere que, ante la respuesta de Cristo que cuestionaba este rol de la tradición, los escribas y fariseos “se han *escandalizado*” (Kierkegaard, *op. cit.*: 102).

Anti-Climacus afirma que sucede así porque Cristo “hacía de la piedad la absoluta interioridad, no algo directamente conmensurable por lo externo (más bien por el contrario, reconocible en el sufrimiento), y en todo caso no acabándose en la inmediata relatividad”. Y agrega: “Cristo, con sólo convertir el temor de Dios y la piedad en interioridad, chocaba contra toda aquella fachada de prescripciones y relatividades, contra la reconocibilidad inmediata de la piedad por el honor y la estimación, el poder y la influencia, contra la objetividad que los fariseos y escribas habían conformado a su antojo” (Kierkegaard, *op.cit.*: 107-108). Se hace evidente mediante estas afirmaciones la crítica implícita a la cristiandad contemporánea que Kierkegaard tanto cuestionó (Plekon, 1983: 141).

b) En segundo lugar, Anti-Climacus aborda el escándalo “en dirección de la majestad”, para lo cual el filósofo refiere un pasaje del Evangelio según Mateo (11,6), donde se menciona que, desde la prisión, Juan Bautista envía unos mensajeros para preguntarle a Cristo si él es verdaderamente el Mesías o si se debe esperar por algún otro. Cristo les responde a los mensajeros que le comuniquen a Juan de los milagros y de la evangelización de los pobres y finaliza: “y bienaventurado quien no se *escandalizare* de mí” (Kierkegaard, *op. cit.*: 110)

En esta contestación se evidencia un aspecto central sobre el cual el pensador danés se ha referido en otras ocasiones: la comunicación indirecta. Jesús no realiza una afirmación explícita, muestra hechos que hablan por sí mismos y de los cuales no hace falta ninguna explicación.

Podríamos entender que se trata de una comunicación existencial, en términos de una práctica concreta. Pero vale la aclaración: el significado del milagro no implica una prueba *directa* de la verdad del cristianismo. Esta acción extraordinaria es llevada a cabo por un hombre común y corriente. Es decir, para convertirse en un verdadero cristiano, se debe entender como inseparable quién produce el hecho y el hecho en sí. En este punto es cuando el ser humano debe optar por mantenerse en la perplejidad o creer.

La obra milagrosa es orientativa de la majestad divina, pero sólo si es entendida a partir de que es corporizada en un ser humano común y corriente. Señala Anti-Climacus: “Tú ves algo inexplicable, milagroso (nada más que esto). Él mismo dice que es un milagro –y tú tienes delante de los ojos a un hombre individual. El milagro no puede demostrar nada; pues si tú no crees que Él es quien dice ser, entonces niegas el milagro. El milagro puede

despertar la atención –ahora estás en tensión, y todo depende de lo que tú elijas, el escándalo o la fe, es tu corazón el que ha de hacerse patente” (Kierkegaard, *op.cit.*: 112)

c) Vinculado con lo anterior, el filósofo analiza el escándalo en la dirección de la “pequeñez” y recurre a las citas que muestran la perplejidad de los discípulos al constatar que tienen ante sus ojos a un ser humano como ellos, quien, además, es Dios. Esta situación se halla expresada en Mateo 13, 55 y Marcos 6,3, cuando varios de sus seguidores se preguntan acerca de la procedencia de Jesús y se asombran de que se trata de aquel joven hijo de un carpintero, cuya madre se llama María y cuyas hermanas ellos conocen.

El otro pasaje aparece en Mateo 26, 31, 33 y Marcos 14, 27, 29, en los cuales se relata la última noche que Jesús compartió con los discípulos. En ese encuentro, les previene acerca del sufrimiento que padecerá. Ellos no comprenden esta afirmación porque si bien habían creído y habían “dejado atrás el escándalo”, quedan “perplejos ante esta pequeñez”. Es decir, surge una nueva especie de escándalo, que “consiste en que el Dios-hombre sufra exactamente como si fuese sólo hombre” (Kierkegaard, *op. cit.*: 120). En esto reside una de las características de la paradoja (Cfr. Svensson, 2013: 599)

De ello se desprende que, como Cristo soportó el sufrimiento y fue humillado, el verdadero cristiano deberá atravesar esta misma situación, puesto que la imitación implica el padecimiento. Y lo es en tanto oposición a lo mundano, entendido como un estado de cosas en el cual prevalece el cálculo, la búsqueda del placer inmediato, el egoísmo, la falta de amor al prójimo o la recompensa.

En tal sentido, la vida de Cristo es el “paradigma” en “situación de contemporaneidad” existencial y, desde esta perspectiva, no es ninguna “doctrina” (Kierkegaard, *op.cit.*: 121). (Cfr. Svensson, 2013, 328; González Suárez, 2021: 32)

Anti Climacus descalifica a la cristiandad que considera a la enseñanza como el medio principal para convertirse en cristiano, de la misma manera que lo hace un profesor al impartir un conocimiento a un estudiante al que intenta formar.

Pero, afirma el filósofo, en Cristo el maestro está incluido “esencialmente en lo que enseña”, por lo cual aparece la “reduplicación”, caracterizada porque se “existe en lo que se enseña”. El maestro es “inseparable de la doctrina”, pero “es más que ella” y, por ello, no es posible la comunicación directa: la “reduplicación” en Cristo es permanente reflejo de aquello que se dice en la práctica. (Cfr. Svensson, 2013:106; González Suárez, 2012: 24)

Esta unión es indisoluble y solamente a través de la comunicación indirecta se puede transmitir el mensaje. (Cfr. Kierkegaard, *op. cit.*: 135) (Cfr. Garaventa, 2013: 2)

d) Finalmente, Anti-Climacus define al Dios-hombre como “signo de contradicción”. A los efectos de la explicación, aclara que un signo es algo en sí mismo en tanto representación y además es “inmediatamente otra cosa”. Es decir, por un lado el propio signo, y, por otro aquello que está representando. Esta doble condición se complejiza cuando se entiende la relación Dios-hombre como un signo, ya que en su interior existe una contradicción.

Anti-Climacus refiere que la esencia misma del signo encierra la imposibilidad, puesto que en el signo mismo muestra a un individuo singular, pero Él, como tal, es Dios. El ejemplo que el filósofo emplea al comienzo de su explicación es ilustrativo al respecto. Cita el caso de una boya, que, en una primera instancia, es una boya en sí misma con sus especificidades materiales, su forma, etc. En una segunda instancia, se convierte en un signo que representa en el ámbito marítimo un límite.

En el caso del Dios-hombre, la misma propiedad intrínseca impide considerarla en términos de una definición precisa de su constitución, como sucede con el objeto de la boya. Es decir, antes de considerarse la posible representación de algo, “el sí mismo” implica una contradicción.

El filósofo plantea que el signo de contradicción tiene su razón de ser, desde el punto de vista de la Escritura bíblica, “porque Él tenía que hacer patente los pensamientos de los corazones”. Esta expresión está relacionada con una visión kierkegaardiana acerca de cómo entender el cristianismo. La fe es un interés subjetivo apasionado que surge de ese “pensamiento de los corazones”, que se ve conmovido por la aparición del Dios encarnado que se muestra como un hombre más, con sus sufrimientos y sus padecimientos, lo cual provoca el escándalo.

Ahora bien, por su misma complejidad, este signo Dios-hombre no puede ser comunicado en forma directa ni convertido en doctrina ni objeto de especulación. Como quedó expresado, ello ocurre porque la misma impronta de la contradicción exige el movimiento de la fe, en términos de una aceptación apasionada y no racional del fenómeno.

Anti-Climacus insiste en que la época de la cristiandad la vida misma de Cristo ha sido olvidada y se la ha reemplazado por la “doctrina; es decir”, concluye el filósofo, “se ha eliminado el cristianismo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 138).

En el último tramo de esta segunda parte, el filósofo vuelve a poner el foco en la comunicación del cristianismo y, en tal sentido, marca la característica de “incognoscibilidad” que Cristo utiliza como estrategia: una corporización en un hombre singular bajo el cual late la presencia de Dios.

Esta situación no puede mostrarse de forma directa, ya que el signo de contradicción que representa este Dios-hombre se aprehende en términos vivenciales y resulta incomprensible para la razón. De tal modo, apresar el misterio en la doctrina que explica y “educa” está lejos de comprometer al ser humano en su existir, que es lo que en definitiva lo define y lo coloca “delante de Dios”.

En este punto, el filósofo distingue dos formas de comunicación indirecta. La primera es la que duplica la comunicación, pero más bien de una manera objetiva, a la manera en que lo puede producir la utilización de los seudónimos. La segunda supone que existe una comunión entre el comunicador y el comunicante.

Este último caso es el de Cristo, quien no sólo es el portador de la palabra, sino que vive en ella. En este sentido, afirma Anti-Climacus: “Toda comunicación referente a la existencia exige un comunicante; el que comunica es concretamente la reduplicación de la comunicación; existir en lo que se comprende, eso es reduplicar” (Kierkegaard, *op. cit.*: 144).

La reduplicación es un concepto que no sólo se relaciona con la vida de Cristo, sino que es exigencia para el creyente. De tal manera, la noción de *praxis* se emparenta con esta necesidad de vínculo entre palabra y acción. La apropiación del conocimiento de la existencia de Cristo no es completa si no es vivida. Es decir, son dos caras indisolubles en el camino hacia la fe y la existencia verdadera.

Para completar esta explicación, el filósofo señala que la imposibilidad de que exista esta comunicación directa es el “misterio del sufrimiento de Cristo”. Este padecimiento interno se relaciona con que este hombre singular que es a la vez Dios supone, entre otras cosas, negarse a recibir ayuda en situaciones extremas e incluso ser “cruel por amor contra el amado”, como sucede con sus discípulos en algunos pasajes del Evangelio. Este ocultamiento de Cristo se vincula con el cumplimiento de su misión terrenal.

Finalmente, Anti-Climacus no sólo critica en este tramo a la cristiandad, sino a la filosofía moderna, cuando ha planteado que la fe es una “determinación inmediata”- que es la

interpretación que hace el pensador danés del sistema hegeliano- y, de esta manera, ha suprimido la posibilidad del escándalo, con el aditamento de convertir al cristianismo en una “enseñanza” que anula al “Dios-hombre” y a la “situación de contemporaneidad” (Kierkegaard, *op. cit.*: 150). De esta manera, se logra una “comodidad de la sapiencia” frente al desafío de una “encarnación extenuante de la creencia” (Cfr. Tapia Wende, 2018: 282).

De tal manera, como el cristianismo no es una enseñanza “la fe en sentido preciso guarda relación con el Dios-hombre. Mas el Dios-hombre, signo de contradicción, tiene que rehusar la comunicación directa y exige la fe” (Kierkegaard, *op. cit.* 150)

En resumen, el escándalo se vincula con la imposibilidad de la comunicación directa y con el sufrimiento de Cristo, ese hombre singular que también es Dios. Él debe padecer hasta el extremo del sacrificio aun a sabiendas que existe la posibilidad de la salvación, tal como se puede entender en términos humanos. El verdadero creyente ha logrado sortear el escándalo con la fe y pudo, en definitiva, superar la incompreensión de la razón ante el propio Dios crucificado.

3.4 Humillación y majestad. La verdad en Cristo.

La tercera y última parte del texto está tematizada con una cita del Evangelio de San Juan (12,32): “Y yo, si fuere levantado de la Tierra, atraeré a todos a mí”²⁵. Esta expresión complementa la figura del Cristo humillado, que es quien procura “atraer a todos hacia sí” desde la elevación. En una primera aproximación, abordaremos este tópico.

Con respecto a esta dialéctica de la pequeñez-majestad, Anti Climacus plantea dos cuestiones. En primer lugar, aclara que esta intención de “atraer” no implica que Cristo intente seducir o halagar, puesto que esta acción la realiza desde su condición de humillado. En este aspecto, no sólo se relaciona con los perseguidos y marginados, sino que no tiene actitudes contemplativas con la casta sacerdotal judía.

²⁵ Habría que hacer una salvedad en la traducción de la cita del Evangelio. En realidad, Cristo dijo: “Y cuando sea levantado de la Tierra, atraeré a todos a mí”. Es decir, el significado cambia porque en esta última versión aparece con mayor certeza la acción de la elevación, mientras que en la citada en primer término el condicional le da un sentido diferente. Mantuvimos la versión que aparece en el texto, por cuestiones metodológicas.

En segundo lugar y relacionado con lo anterior, esta atracción se dirige hacia el yo humano que posee libertad y debe enfrentarse a una elección. Pero este yo cuenta con la asistencia de Cristo, quien buscará que este ser humano sea sí mismo a partir del camino de la interioridad y, desde este modo, “atraerlo hacia sí”.²⁶

Anti Climacus aclara que lo que se elige es tanto la pequeñez como la majestad, pero se debe atender a que quien habla, en principio, es el humillado. En ese sentido, el filósofo advierte que no es suficiente “entender lo que se dice”, sino quién lo dice.

Esto significa que la palabra se corporiza y es acción realizada por un existente. En el caso de Cristo, la identificación del discurso con la humillación está colocando en una perspectiva humana la condición divina.

Como refiere el filósofo, no ha sido un hombre rico ni poderoso el que se ha manifestado, sino un hombre en las condiciones más miserables. El esfuerzo de comprensión del creyente debe verse a la luz de la contradicción de que un humillado es quien llama “desde la altura”.

En este sentido, el sufrimiento está ligado a la irrupción de lo divino en lo temporal, con una premisa diferente a lo que la mundanidad puede considerar como expresión de la gloria: el triunfo, el poder, la recompensa o el reconocimiento. Afirma Anti-Climacus: “Él terminó como había empezado; nació en la pobreza, como si apenas fuese un hombre (...) terminó como si apenas fuese un hombre, con la muerte más ignominiosa, crucificado como un malhechor - y solamente entonces asciende a la gloria” (Kierkegaard, *op. cit.*: 186).

Este hecho inédito coloca al ser humano en una perspectiva existencial que supone una prueba, como a la que Cristo debió someterse en el cumplimiento de su misión divina. En el caso de los seres humanos, se trata de desarrollar una vida que tenga como referencia fundamental el convertirse en cristiano, con todo lo que ello comporta en términos de sufrimiento (Cfr. González Suárez, 2021: 32)

El error conceptual de la cristiandad es enseñar la figura de Cristo en su faceta gloriosa, retaceando el significado central que representa su sufrimiento y su humillación, que es ejemplo para todo creyente, cuyo objetivo sea acercarse a la verdad en el transcurso de la vida terrenal.

²⁶ Tal como sucedía en el camino para desembarazarse de la desesperación, cuando el yo necesitaba fundamentarse “transparente” en el Poder que lo ha creado.

En tal sentido, concluye el filósofo: “De esta manera, se relacionan la elevación y la pequeñez. La humillación del verdadero cristiano no es simple y llanamente la humillación, es solamente un espejarse de la elevación, pero un espejarse en este mundo, en que la elevación tiene que manifestarse contrastadamente como pequeñez y humillación.” (Kierkegaard, *op. cit.*: 200)

En el último tramo de la exposición y con la expresión evangélica citada como guía, Anti Climacus se focaliza en dos cuestiones que consideramos relevantes respecto de la noción de *praxis* y que recupera en forma más explícita el título de *Ejercitación del cristianismo*.

En primer término y en lo referente a la verdad en Cristo, Anti Climacus sostiene que cada generación comienza desde un principio en cuanto a la posibilidad del encuentro con la revelación.

Esta aproximación no se origina a partir de un contenido establecido que se debe aprender o que se constituya, como refiere el filósofo, de “algo heredado” (Cfr. Carlisle, 2021: 57). Se trata, en rigor, de una verdad existencial, que el filósofo ilustra con la pregunta que Poncio Pilatos le hace a Jesús: “¿Qué es la verdad? La respuesta a esta pregunta resulta incomprensible para el prefecto romano, porque no conduce a un saber ni es posible expresarlo con palabras.

La explicación acerca de la verdad “consiste en *ser* la verdad”. Afirma Anti-Climacus: “Esto significa que la verdad en el sentido en que Cristo es la verdad, no consiste en una suma de proposiciones, ni en una determinación conceptual o cosas similares, sino que es una vida” (Kierkegaard, *op. cit.*: 205).

Aclara el filósofo que estamos en presencia de una duplicación, pero que no tiene que ver con el pensamiento. Es decir, lo que pueda tener de verdadero un pensamiento válido pero separado de la misma existencia: “No, el ser de la verdad es la duplicación en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la mía y la tuya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, exprese la verdad (...) como la verdad era en Cristo: una *vida*, pues “Él era la verdad” (Kierkegaard, *op. cit.*: 206).

Por un lado, la pregunta de Poncio Pilato tiene una resonancia con los diálogos platónicos, en los cuales Sócrates indagaba acerca del bien, la verdad o la justicia. Pero a diferencia de la búsqueda socrática, la pregunta patentiza la inoperancia del discurso para referirse a una vida como la de Cristo, y también define el camino a seguir por los creyentes, el de la

imitación. De todos modos, las preguntas de Sócrates también desnudaban otra realidad, relativa al desconocimiento o las interpretaciones erróneas acerca, también, de la verdad. Sostiene Anti-Climacus: “solamente conozco de verdad la verdad si ella se hace una vida en mí” (Ibídem).

Por otra parte, en esta afirmación nos hallamos en el punto de quiebre entre la filosofía y el cristianismo. En tal sentido, la explicación que intenta ofrecer el pensamiento especulativo no puede dar cuenta de un fenómeno que se traduce en términos de una vida concreta y que compromete al ser humano en una práctica. De allí que “la verdad entendida cristianamente, no es lo mismo que saber la verdad” y por ello “Cristo jamás habría sabido la verdad si no lo hubiese sido” (Ibídem).

El correlato de estas reflexiones se relaciona con el llamado de Cristo para poner en práctica una transformación. El camino de la interioridad es un paso ineludible para comenzar este trayecto, pero, como hemos visto en *Las obras del amor*, una vez que el creyente realiza este autoexamen y cumple el cometido de colocarse, humilde y pecador ante Dios, juega su salvación corporizando en su vida el mensaje de Cristo. El combate a lo mundano o el amor al prójimo son acciones que tienden a llevar adelante esta práctica.

3.5. Iglesia triunfante frente a Iglesia militante.

A continuación, Anti-Climacus se abocará a la crítica de la Iglesia Luterana dinamarquesa de su época, a la cual, como hemos mencionado con anterioridad, el filósofo engloba bajo el concepto de “cristiandad” para diferenciarla de lo que considera el verdadero cristianismo. La noción de que la verdad es el camino existencial de Cristo a la que hicimos referencia es el punto inicial para comenzar con su crítica directa.

Para ello, caracteriza de “iglesia triunfante” a la jerarquía eclesiástica dinamarquesa y formula dos objeciones centrales. La primera de ellas es que este tipo de institución ha priorizado el resultado o la recompensa por sobre el camino que el creyente debe emprender como imitación de la vida de Cristo. Es decir, una especie de “promesa” a sus seguidores para que se “ahorren” el sufrimiento que implica el examen interior y la inevitable confrontación con lo mundano.

La otra objeción se vincula con el hecho de que, en palabras del filósofo, “todos somos cristianos por las buenas”. Esta observación se refiere al poco esfuerzo que supondría la conversión al cristianismo toda vez que, como se ha evidenciado en los pasajes anteriores, el camino hacia la fe comporta el padecimiento y, como sostendrá más adelante Anti Climacus, la necesidad del rigor.

En contraposición a esta iglesia triunfante, a la que acusa de haber realizado un proceso de “fantasización” del cristianismo, Anti Climacus opone la “iglesia militante” que está referida y se siente atraída por Cristo en la pequeñez” (Kierkegaard, *op. cit.*: 209).

Conviene precisar que Anti Climacus relaciona la iglesia militante con los primeros tiempos del cristianismo. Refiere el filósofo: “Si nos imaginamos a un cristiano de aquellos tiempos en que la Iglesia era verdaderamente militante, le sería imposible reconocer el cristianismo en esta metamorfosis. Oiría hablar expositivamente del cristianismo, y lo que oyese sería plenamente verdadero, pero con la más profunda extrañeza vería que las reglas existenciales se habían vuelto cabalmente contrarias a las de su tiempo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 212).

Por ello, quien pertenezca a la iglesia militante debe vivir en una época en la cual el conjunto de la sociedad se reconoce como un cristiano modelado por una iglesia que, luego de haber triunfado, dio paso a la cristiandad establecida. En este sentido, Anti Climacus plantea que la Iglesia militante supone un *hacerse*, mientras que una cristiandad establecida *es*, no se hace. Este *hacerse* de la iglesia militante procura recuperar una tarea para el creyente, que es la del combate y la oposición a un determinado estado de cosas, a la cual la cristiandad establecida ha opuesto su visión conservadora y complaciente.²⁷

Un ejemplo al que apela Kierkegaard para ilustrar esta cuestión es la que se refiere al bautismo. En algunos pasajes de su *Diario*, si bien no termina por desaconsejar esta práctica, pone en cuestionamiento el sólo hecho de que una bendición transforme a un ser humano –que, por añadidura todavía no es consciente- en cristiano. Esa facilidad y liviandad son las mismas que la lleva adelante la iglesia triunfante en la captación de sus adeptos.²⁸

²⁷ En trabajos recientes, algunos especialistas en estudios religiosos señalan el parentesco de esta posición de Kierkegaard con pensadores ligados al cristianismo, como es el caso del pastor alemán Dietrich Bonhoeffer – asesinado por los nazis en 1945- con su noción de “gracia costosa” y “cristianismo sin religión” y de la filósofa francesa Simone Weil que acuñó el concepto de “amor afligido”. Véase: Simmons, J. A. (2021) p 340.

²⁸ Profundizaremos este punto en el análisis de los números de la revista *El instante*.

La iglesia triunfante es producto de la “impaciencia humana”, que busca lograr recompensas inmediatas en este mundo. Lo que intenta la cristiandad establecida es “anticipar la eternidad” y “traer el triunfo al marco de la temporalidad, lo que constituye la anulación del cristianismo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 211)

Con relación a ello y cuando Cristo hace referencia a que su Reino “no es de este mundo” está planteando que la única victoria posible es la de la eternidad y que lo que este mundo terrenal representa es la prueba que el creyente debe sortear frente a la fugacidad, la inestabilidad y la superficialidad de lo mundano.

Pero para la cristiandad establecida, todos los seres humanos, con la ayuda de preceptos y rituales externos o la asistencia a misa en las que se escuchan palabras reparadoras y sosegadas, se pueden convertir en cristianos. Una vez otorgados estos plácemes, continúan con sus ocupaciones, luego de aplacar sus culpas.

En tal sentido, existe una especie de “acuerdo tácito” que se expresa en lo que Anti-Climacus denomina “interioridad oculta”. Es decir, nadie se manifiesta como cristiano, pero todos lo son en una suerte de fachada exterior. La ausencia de esta exteriorización se podría ligar a una actitud hipócrita que cuenta con la aquiescencia del sacerdote de turno.

En tal sentido, Anti-Climacus apela otra vez a aquel pasado militante: “Si un cristiano de aquel tiempo en que la Iglesia era militante fuese transportado a la cristiandad establecida, no podría menos de embargarlo un asombro inigualable. En la Iglesia militante ser cristiano era reconocido en la oposición que tenía que sufrir.” (Kierkegaard, *op. cit.*: 216)

Con respecto a ambas iglesias, el filósofo plantea que “mientras el mundo y la Iglesia cristiana sea en el mundo, ella será la iglesia militante” (Kierkegaard, *op. cit.*: 200). Esto se emparenta con que ha vencido una iglesia que derivó en el establecimiento de la cristiandad. Ello supone la derrota del cristianismo y que el mundo ha resultado vencedor.

La consecuencia de esta situación es que se pierde la noción de Cristo como Dios-hombre y Jesús se convierte en una figura “excepcional” cuya vida es la “medida de la raza”. Es decir que pasa a formar parte de esa galería de personajes históricos que se han destacado y han sido reconocidos por sus virtudes (honestidad, valentía, honra) dentro de los límites de lo terrenal. De este modo, afirma Anti-Climacus, “queda anulada la eternidad, el escenario para la perfección de todo se levanta dentro de la temporalidad” (Kierkegaard, *op.cit.*: 222).

Cabe señalar aquí un acercamiento a este concepto de “eternidad”, al cual nuestro filósofo recurre en sus diversas intervenciones, con su propia firma y la de sus seudónimos, y que se evidencia como uno de los fundamentos centrales de sus reflexiones.

Si analizamos este concepto desde la perspectiva temporal, el presente, en rigor, no existe más que como límite entre pasado y futuro. Por su propia volatilidad, se convierte inmediatamente en pasado. Ahora bien, cuando lo eterno se vincula con lo temporal, lo está siempre en términos de futuro, puesto que no puede atrapar el presente y el pasado ya pasó. El instante -que es una categoría central en la filosofía kierkegaardiana- es ese punto de contacto entre lo eterno y lo temporal.

La aparición de Cristo en la temporalidad implica que la eternidad se corporiza y se hace presente y allí reside la paradoja entre lo temporal y lo eterno. Se podría entender que la vida de Jesús es una incrustación de ese instante, que se complejiza y se tensiona de un modo agudo, precisamente, al extenderse desde el nacimiento hasta su crucifixión.

De tal modo, se hace notoria, además, la falsedad de la iglesia “triunfante”, que intenta “suavizar” al cristianismo para acomodarlo a valores o prácticas relacionadas con lo mundano. La búsqueda de lo eterno es una continua confrontación con el mundo que, desde ya, tiene un costo importante en términos de sufrimiento.

Por ello, para Anti-Climacus la salvación del ser humano está vinculada con el “rigor” de un cristianismo verdadero. En tal sentido el filósofo vuelve a remitir a la etapa de los primeros cristianos, cuando existía la “autoridad divina” y se tenía presente el “castigo de la eternidad” que era “mucho peor que la muerte” (Kierkegaard, *op. cit.*: 227)

Sostiene el filósofo con relación a la “verdadera” iglesia: “Sí, este rigor ayudó; con temor y temblor ante lo inevitablemente venidero conseguía el cristiano despreciar todos los peligros y sufrimientos de esta vida como si fueran juegos de niños y bagatelas de media hora. Sí, este rigor ayudó; hizo que fuera verdad que ser cristiano es estar emparentado con la divinidad. Ésta era la Iglesia combativa” (Íbidem)

En esta contienda, los primeros cristianos hacían prevalecer su tenacidad y templanza frente a las persecuciones y las tentaciones de lo mundano. De tal manera, con su prédica y su vida, tenían ganada la partida. Hasta tal punto, señala Anti-Climacus que el “propio Satanás no podía nada” contra esta iglesia combativa. Pero, refiere el filósofo, “Satanás cambió de

método” e hizo creer que la iglesia había vencido y era el momento del descanso y el goce de la victoria.

En este punto, el filósofo y el predicador se entrelazan en el tono de las reflexiones. La referencia al mal en la figura de Satanás supone el intento de potenciar la abdicación que implicó este supuesto triunfo: la aparición de un cristianismo “reblandecido” representado por la cristiandad establecida donde “habita una raza mimada, soberbia y no obstante sentimental, que en ocasiones se para a oír esas suaves razones confortadoras” (Kierkegaard, *op. cit.*: 229).

Por ello, si el cristianismo ha de perdurar debe ser mediante la Iglesia militante o combativa, la que se relaciona “con Cristo en su humillación, aunque también sea atraído hacia Él desde la majestad” (Íbidem).

3.6. La predicación. Imitar y admirar.

En el último tramo de *Ejercitación del cristianismo*, trataremos dos aspectos que se relacionan con el tópico kierkegaardiano de la enunciación y el obrar. Por una parte, abordaremos las reflexiones de Anti-Climacus sobre la predicación y, por otro lado, el significado que el filósofo le otorga a la imitación de la vida de Cristo en contraposición con la “admiración”.

En primer lugar, en cuanto a la predicación, Anti-Climacus critica el modo discursivo imperante dentro de la cristiandad establecida. Los pastores han reducido el mensaje cristiano a meras “consideraciones”, con lo cual se establece una lejanía entre quien enuncia y el objeto referido. Anti-Climacus lo ejemplifica con la contemplación de una pintura, en la que el observador se “pierde” en el mirar, de modo que se objetiva y se aleja de sí mismo.

Estas “consideraciones”, que suponen una falta de compromiso del predicador, tienen su correlato en la ruptura de un vínculo real con el otro. Afirma el filósofo: “la predicación ha anulado lo que cristianamente es lo decisivo en la predicación, lo personal, este «tú y yo», el que habla y aquel a quien se habla” (Kierkegaard, *op.cit.*: 231).

Anti-Climacus plantea que la predicación es un “riesgo”, puesto que las palabras que se pronuncian en un sermón, entendidas en su plenitud, tienen un testigo a quien de ningún

modo se puede engañar: Dios. Es Él, advierte el filósofo, “quien escudriña si mi vida expresa lo que digo”. De tal manera, la exigencia de quien predica es la de ser “verdadero, es decir que sea lo que predica” (Kierkegaard, *op.cit.*: 232).

A diferencia de ello, la cristiandad ha llevado a cabo el vaciamiento de ese “yo que habla”, al cual ha convertido en una “cosa, la consideración” (Ibídem). Esta supresión del yo también “anula, en consecuencia, también este «tú», tú que escuchas, que estás sentado ahí, a quien se te está hablando” (Kierkegaard, *op.cit.*: 232, 233).

El corolario de esta situación es que ninguno de los que intervienen en la comunicación, sea el enunciador o los integrantes de un auditorio, revierte en su propia existencia el mensaje cristiano que queda convertido en un discurso intrascendente o en un simple bálsamo para el sufrimiento.

En segundo lugar, esta modificación sustancial de la predicación ha tenido como consecuencia que los seguidores de Cristo sean admiradores, pero no imitadores. Esta precisión se relaciona con dos características que definen lo que Anti-Climacus considera qué es el cristianismo y el porqué es necesaria una clarificación conceptual.

La primera de ellas, sobre la cual se ha hecho mención en todo el texto, es que Cristo debe ser entendido en su doble faz de humillado y de majestad, pero teniendo siempre presente que el acercamiento a Él debe iniciarse inevitablemente por la humillación. Desde esa condición es que el propio Cristo exige la imitación de su propia vida y no la simple apropiación de la doctrina.

El filósofo, entonces, sostiene que Cristo es el “modelo”, pero con esta especificación determinante: “Si Él hubiese venido al mundo con poderío terrenal y temporal, habría tenido lugar la mayor de las falsedades. En vez de haberse convertido en «la exigencia» para toda la especie humana y para cada individuo dentro de la especie, se habría transformado en una disculpa general y en una desbandada para toda la especie humana y para cada individuo dentro de la especie” (Kierkegaard, *op.cit.*: 236)

Esta radicalidad insistente de Anti-Climacus con relación a la interpretación de la vida de Cristo en la temporalidad obedece, en primer lugar, al reconocimiento de la autoridad de Dios que en la cristiandad establecida ha perdido su peso y se ha convertido en una suerte de figura paternal “bondadosa”. Parafraseando al propio Kierkegaard, se ha extraviado el “temor y temblor” frente a lo que significa la presencia divina.

Pero, en segundo lugar, no sólo se trata de este acatamiento a la potestad de Dios, sino de entender el “modelo” de Cristo, como mencionamos, en la humillación y en la pequeñez. Entendemos que esta última caracterización, junto con los planteos acerca de la imitación de la vida de Cristo, se ligan a una idea de *praxis* que intenta recuperar en toda su dimensión el mensaje cristiano original. El combate contra la cristiandad establecida, por tanto, supone una transformación existencial en el creyente y una exigencia de lucha continua contra los peligros de lo mundano

Un pasaje del Evangelio según San Mateo (19, 20-24) es significativo en este aspecto y se relaciona con lo que sostiene Anti-Climacus. En este relato, un joven rico se acerca para preguntar qué es lo que debe hacer para tener la vida eterna. Jesús le responde que debe acatar los mandamientos y el joven le contesta que lo ha hecho desde siempre. Entonces, Jesús le dice “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme” (Ibídem). El joven se fue, apesadumbrado, porque tenía muchas posesiones y Jesús dijo a sus discípulos que “difícilmente entrará un rico en el reino de los cielos” (Ibídem). El desprendimiento de las riquezas ejemplifica este combate con lo mundano que es el eje de la tarea asignada a cada ser humano y que incluye la crítica sistemática a la cristiandad establecida.

4. La época presente

En esta sección, trataremos aspectos ligados a lo social y lo político en *La época presente*, que resulta relevante en la producción del pensador danés, porque opera como una bisagra entre los textos ligados a lo estético, lo ético –así como al *Postscriptum* - y las obras posteriores firmadas por Anti-Climacus, de tono más religioso.

La época presente tiene su origen en la publicación de una recensión literaria a la novela *Dos épocas*, de Thomasine Gyllembourg, editada anónimamente por su hijo Johan Ludwig. Desde el punto de vista de la estructura, dicha recensión, que apareció el 30 de marzo de 1846, se divide en tres partes. En la primera de ellas, el pensador danés analiza los contenidos del relato; en la segunda, realiza una interpretación desde el punto de vista estético, mientras que en la tercera parte, que lleva por título “La época presente”, Kierkegaard reflexiona sobre las características del mundo contemporáneo, con algunas breves referencias a los personajes y la trama de la novela.

Desde su publicación, se hizo evidente que esta última parte de la recensión se podía leer en forma independiente del conjunto de la obra y se convirtió en un texto de crítica cultural, que formó parte de la gran cantidad de textos similares que se produjeron durante el curso del siglo XIX (Cfr. Svensson, 2012: 11)

“La época presente” no tuvo una repercusión importante al momento de su publicación (Cfr. Svensson, 2012: 22, 23), pero a partir de la traducción al alemán que realizó Theodor Haecker a comienzos del siglo XX, el texto comenzó a interesar a filósofos e intelectuales.

La obra traducida fue incluida en uno de los números de la revista alemana *Der Brenner*, en el año 1914. De este modo, algunos de los suscriptores de la publicación, como Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl y Martin Heidegger tuvieron contacto con las reflexiones kierkegaardianas.

Entre ellos, cabe mencionar a Karl Jaspers, quien afirmó: “La primera crítica acabada de su sociedad, distinguiéndose por su seriedad de todas las precedentes, fue la hecha por Kierkegaard. Su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer” (Citado por Cfr. Svensson, 2012: 7)²⁹

El análisis que desarrollaremos considerará los siguientes aspectos: la mención global a las características de la época, el papel de los medios de comunicación, las nociones de “nivelación” y “público” y el rol que se le asigna a la “comunidad”. En tal sentido, tendremos en cuenta tanto lo referente a la “crítica cultural” como a la “filosofía social” de Kierkegaard (Cfr. Svensson, 2012, 84)

²⁹ En tal sentido, las reflexiones de Kierkegaard pueden ser estudiadas desde un punto de vista sociológico e, incluso, K. Tester plantea una posible relación con planteos de Max Weber. Véase: Tester, K. (1998) pp. 95-114.

En primer lugar y con relación a las características de la época, se lee al comienzo del texto: “La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia” (Kierkegaard, 2012: 41) En esta primera definición aparece la tensión entre pasión y reflexión que es uno de los tópicos en la filosofía kierkegaardiana. En este caso, la afirmación parece sugerir una visión de conjunto –sociológica o política- que no deja lado el aspecto relacionado con lo individual.

De tal manera, el pensador danés afirma que el individuo singular no ha tenido “la pasión suficiente” como para desembarazarse “de la red de la reflexión” y de su “seductora ambigüedad”. El resultado de esta situación es que en la época se considera que lo “más sabio es dejar de actuar”. A diferencia de una etapa revolucionaria donde prima la acción, la “época presente es la época de la publicidad (...) no sucede nada y sin embargo hay publicidad inmediata”. Por eso, “una revuelta” es lo “más impensable” porque “semejante demostración de fuerza parecería ridícula a la calculadora inteligencia de la época” (Kierkegaard, *op. cit.*: 42, 43)

En este punto convendría realizar algunas precisiones respecto de los conceptos de pasión y reflexión, sobre todo teniendo en cuenta que se ha acusado a Kierkegaard de “irracionalista”.

Entendemos que respecto de la afirmación con la que define a “La época presente” la pasión está ligada a la falta de acción y de compromiso. No se trata de hacer “tabla rasa” ni con la reflexión ni con el pensamiento especulativo.

Por ese mismo período, afirmaba Johannes Climacus en el *Postscriptum*: “Negar la valía del pensamiento especulativo (incluso cuando uno quisiera que los cambistas del templo fuesen expulsados como sacrílegos) sería, en mi opinión, equivalente a prostituirse, y resultaría especialmente estúpido para uno cuya vida, en su mayor parte, está consagrada a su servicio, y todavía más estúpido para uno que admira a los griegos.” (Kierkegaard, 2008:50)

Asimismo, en *La época presente* sostiene que “la reflexión misma no es el mal, una época reflexiva también tiene su lado luminoso, precisamente porque gran cantidad de reflexión es condición para un mayor significado que el de una pasión inmediata”. Y agrega: “es

condición para ello, cuando interviene el entusiasmo y lleva las fuerzas de la reflexión a la decisión” (Kierkegaard, 2012: 74)

Por lo tanto, lo que se critica no es tanto la inutilidad de la reflexión, sino su incapacidad para poder lograr, por un lado, orientar hacia el camino de la fe y, por otro, posibilitar un desvío de la práctica en favor de una abstracción excesiva.

En el caso de la fe, en Kierkegaard no se trata del simple asentimiento a un Ser Superior en base al acatamiento de las reglas doctrinales. Los conceptos de “reduplicación” e “imitación” llenan de contenido la creencia y comprometen en términos concretos al existente.

Incluso, el pensador danés diferencia el “fugaz entusiasmo” que resulta pasajero, de aquella pasión que se puede sostener en el tiempo y que ha logrado incorporar en sus aspectos positivos la reflexión. Se podría comparar con lo que se sucede con el amor de preferencia en *Las obras del amor*. El amor al prójimo no implica una negación de los sentimientos hacia una pareja o un amigo, sino que la misma práctica de ese amor conlleva una trascendencia que incluye todo tipo de amor.

Volviendo sobre la definición de la época antes citada, el filósofo enfatiza que la falta de pasión obedece a una situación social en la que se ha logrado crear una suerte de ilusión dentro de las prácticas sociales del conjunto de la sociedad.

Como sucede –con otros matices- con la cristiandad establecida, los individuos se han acomodado a una vida de apariencias, en la que no se toman decisiones que comprometan el existir como podría ocurrir en otros momentos históricos. Afirma Kierkegaard: “(...) en una época apasionada la multitud aclamaría elogiosamente al valiente cuando se aventurara hacia afuera; se estremecería con él y por él en el peligro mortal de la decisión, lo lloraría en la pérdida, lo idealizaría si lograra el tesoro. En una época reflexiva y desapasionada la cosa sería muy distinta. En mutuo reconocimiento de compartida astucia se acordaría prudentemente que no vale la pena aventurarse tanto hacia afuera. Que sería imprudente y ridículo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 45).

La anécdota ejemplifica esta temerosa o pusilánime actitud que se liga con las relaciones sociales, con la mirada de los otros y, también, con determinados modelos en los cuales los individuos se puedan reflejar.

Esto se evidencia, en el mismo sentido, cuando Kierkegaard se refiere a los vínculos que se establecen en el ámbito escolar. El pensador danés se lamenta de la pérdida de autoridad y afirma que ya no existe el “adolescente rebelde” que no obstante “temía y temblaba” ante el maestro. Lo que ha quedado es una suerte de igualación donde los roles de ambos han desaparecido. Es más, el asunto de la escuela ni siquiera supone el aprendizaje, sino que “ha llegado a significar el estar interesado en el problema de la educación escolar”. (Kierkegaard, *op. cit.*: 54).

Esta afirmación que desde una perspectiva puede ser tildada de “conservadora” debe ser entendida dentro del proceso de vaciamiento antes mencionado: las figuras del estudiante y del profesor han quedado desprovistas de sentido. Es decir, se han convertido en representaciones sin sustento y, con ello, el vínculo real ha desaparecido. Desde este punto de vista y, en términos generales, “la interioridad escasea” y por tanto “la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión” (Kierkegaard, *op. cit.*: 53)

Kierkegaard afirma que en esta época desapasionada todo se “convierte en transacciones de papel moneda” y “algunas frases y observaciones circulan entre la gente, en parte verdaderas y razonables, pero sin vitalidad” (Kierkegaard, *op. cit.*: 49). Como había advertido en *Las obras del amor* (Kierkegaard, 2006: 385) se trata de un estado de cosas en el cual “el objeto del deseo es el dinero, que, a su vez, también es una representación y una abstracción” (Kierkegaard, 2012: 49).

Cabe señalar en este punto que si bien la profecía del pensador danés respecto de una “revuelta” fue desmentida por los sucesos ocurridos en la Europa de 1848 –con repercusiones en Dinamarca– y que sus análisis no parten de una teoría político-social, su diagnóstico de algunos aspectos de la sociedad capitalista que se estaba consolidando son reveladores y justifican el interés que este texto despertó, sobre todo, desde comienzos del siglo XX.

En segundo lugar y vinculada con esta visión crítica, Kierkegaard introduce un concepto que caracteriza a la época: la nivelación. Para desarrollar esta noción, en principio, el pensador danés hace referencia a la ambigüedad, que supone un orden establecido en el que los individuos saturados de reflexión no eligen ni lo uno ni lo otro (Goñim 2015; Svensson 2013; Carr, 1996). Por ello “nadie es llevado por el bien a grandes acciones y nadie es movido a pecados desvergonzados por la fuerza del mal” (Kierkegaard, *op. cit.*: 53).

En su reemplazo, la sociedad se guiará por el principio de la envidia, que según describe Kierkegaard se manifiesta con una doble cara, la del egoísmo del propio individuo y la de quienes conviven con él. La envidia, en tal caso, forma parte de esta inacción y de esta mera observación de los hechos que forman parte del “espíritu de época”.

Este “principio unificador” es el que desembocará en la nivelación. La época apasionada es tumultuosa, “eleva y derriba, levanta y oprime”, mientras que la época desapasionada y reflexiva “ahoga y frena”, es decir, “nivela”. En tal sentido, “nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación” (Kierkegaard, *op. cit.*: 59).

El pensador danés profundiza en esta definición y sostiene que “la nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos” y como tal, no es “obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto” (Kierkegaard, *op.cit.*: 60, 63)

Esta situación en la que prima el escepticismo y la falta de una “interioridad apasionada”, sólo podrá ser “detenida” cuando el “individuo, en forma individual conquiste la intrepidez de lo religioso”. Tal como refiere el filósofo, este movimiento supone la noción de contemporaneidad en Cristo, que, como analizamos, es el llamado a la acción a partir de la decisión de imitar su vida.

En tercer lugar, Kierkegaard afirma que para que esta “nivelación” exista debe surgir una especie de “fantasma, una monstruosa abstracción”: el público. Para formarse, esta entelequia contó con el auxilio de la prensa que, “a la manera de un perro, busca una víctima para descuartizarla y ofrecérsela” (Cfr. Goñi, 2015: 105). Es decir, que existe una relación entre la aparición del público como esa “monstruosa nada” y los medios de comunicación.

Esta observación, tal como indicaba Karl Jaspers, puede ser aplicada al mundo contemporáneo, sobre todo a partir de la profundización de la tecnología en el campo de las comunicaciones que se produjo en el siglo XX y que continúa en nuestro tiempo. En tal sentido, conviene mencionar otros dos aspectos de este análisis que tienen repercusiones en la actualidad.

Por un lado, la “superficialidad y el deseo de exhibición”, a las cuales el pensador danés se refiere de este modo: “La superficialidad es la abolición de la disyuntiva apasionada entre la reserva y la revelación, es una revelación de lo vacío que, sin embargo, extensivamente gana con una ventaja uniforme de la profundidad, mientras que la superficialidad tiene la

apariencia de algo y de todo. Y el deseo de exhibición es la ilusión de la reflexión enamorada de sí misma” (Kierkegaard, *op. cit.*: 81)

Por otra parte, se refiere a la “anonimidad”, que reviste dos características. La primera de ellas se vincula con una escritura anónima, que incluso tiene esa impronta cuando se firma con el propio nombre. La segunda se refiere a la conversación, en la que también el propio hablante no es reconocido, puesto que aun cuando se produzcan “conversaciones sensatas”, se tiene la “sensación de haber estado hablando con una persona anónima”. De este modo, “estas expresiones no alcanzan a formar un discurso humano personal, como aquel que puede llevar a cabo el más simple de los hombres, que puede hablar sobre muy poco, pero que sabe hablar” (Kierkegaard, *op. cit.*: 83).

Si bien aquí no se menciona, se puede deducir que ambas características están vinculadas a la generación de un discurso público homogéneo, cuya usina principal son los medios de comunicación. La apatía, la falta de un examen hacia sí mismo que permita conectarse con una auténtica conciencia, el yo que se convierte en un ente anónimo asimilado a una única perspectiva dominante de palabras huecas, tienen eco en la sociedad de hoy.

En tal sentido, cabe referirse a la profusión de las redes sociales, que ofrece un amplio campo para los vínculos personales y las comunicaciones. Se trata de un formidable vuelco en las relaciones que tiene su aspecto positivo en la inmediatez y la facilidad de contactos a distancia.

Pero también se han potenciado las características que el pensador danés analizaba en su época: el deseo de exhibición, la superficialidad y el anonimato. Por caso, los usos abusivos que se realizan en redes sociales como Twiter (ahora X), en las que aflora el vacío en el discurso y se evidencia la posibilidad de “escondarse” detrás de identidades falsas o de pertenecer a grupos de usuarios que, con la misma impronta, posibilitan el anonimato.

Esta situación, describe el pensador danés, en la cual “el público lo es todo y nada, el más peligroso de todos los poderes y el más desprovisto de sentido”, aupado y acicateado por la prensa, es el síntoma de una época en la que escasean las ideas, que queda “exhausta por los destellos de entusiasmo” y “descansa en la indolencia” (Kierkegaard, *op. cit.*: 70-71) (Cfr. Stocker, 2014: 70).

En cuarto lugar, conviene realizar algunas consideraciones con relación a una probable salida a esta situación en lo individual y lo social, las que, como veremos, han generado críticas con relación a esta posición de Kierkegaard.

En primer lugar, para el pensador danés, la resolución debe contemplar el camino interior y personal: “Ningún período, ninguna época, y, por tanto, tampoco la época presente, puede detener el escepticismo de la nivelación (...) sólo puede ser detenida cuando el individuo, en forma individual, conquista la intrepidez de lo religioso” (Kierkegaard, *op. cit.*: 62).

En una época en que la reflexión ha convertido a los seres humanos en meros espectadores de los acontecimientos y en el que la prensa ha contribuido a formar la abstracción del “público”, el individuo singular debe procurar una oposición que se base, como hemos señalado, en la acción a partir de la contemporaneidad de la vida de Cristo.

En tal sentido, el pensador danés critica una época en la cual prima la “igualdad matemática” de los individuos, “de modo que en todas partes tantas y tantas personas equivalgan a un individuo excepcional” que es quien “se lo permitía todo, el de la multitud, nada” (Kierkegaard, *op. cit.*: 61).

En segundo lugar y vinculado con lo anterior, para Kierkegaard “no es pues, ni remotamente probable que la idea de sociabilidad, de asociación, sea lo que salve a la época. Por el contrario, ésta es el escepticismo necesario para lograr el desarrollo del individuo, ya que por ella cada individuo se pierde o bien, disciplinado por la abstracción, se gana religiosamente a sí mismo” (Kierkegaard, *op. cit.*: 85).

4.1. Sobre algunas críticas a lo social y político en Kierkegaard

Respecto de las críticas que ha suscitado Kierkegaard con relación a su “salida individual” y que tienen eco en estas reflexiones, el teórico marxista Georg Lukacs incluye al filósofo dentro de los pensadores que contribuyeron en forma decisiva para “el asalto a la razón”, que se habría producido «de Schelling a Hitler» y afirma: “Se trata de un intento típico del irracionalismo por frustrar el desarrollo ulterior de la dialéctica mediante la tergiversación del verdadero problema que en cada período señala el camino hacia adelante” (Lukacs, 1968: 203-204).

Por su parte, Theodor Adorno afirma que en la interioridad kierkegaardiana “aparece el desprecio por lo exterior y “reduce a átomos impotentes” a los individuos. Este “extremado conservadurismo político” lleva a “admitir y reconocer a las relaciones sociales tal como son” (Cfr. Adorno, 1969: 265-266).

La investigadora Dra. Patricia Dip, al analizar el concepto de misericordia en *Las obras del amor*, afirma que el interés de Kierkegaard por “lo social es nulo”, aun cuando reconoce que puede plantearse “una dialéctica interioridad-exterioridad” que, de todos modos, concluye en un repliegue sobre sí mismo que no reconoce “en la exterioridad ninguna «autonomía existencial»” (Cfr. Dip, 2010: 154 y siguientes).³⁰

En principio, entendemos que la aserción de Lukacs no contempla que en el pensador danés no existe una oposición tajante contra la razón. La reflexión no es vista por Kierkegaard como una actividad inútil o inoperante en favor de una irracionalidad absoluta. El papel de la razón se puede entender como un “auxiliar” para transitar el camino hacia la fe, ante el peligro de la inmediatez de lo estético y lo mundano. Es decir, en términos kierkegaardianos, la falta de compromiso y de “seriedad” del plano estético puede desembocar en la asunción de una actitud ética a partir de una decisión racional.³¹

Por otro lado, si bien el pensador danés hace referencia a la figura del “héroe” o a la del “individuo excepcional” para contraponerlo a una época desapasionada, entendemos que no es suficiente como para justificar una línea filosófico-ideológica que pueda conducir hacia una figura como la de Adolf Hitler. En tal sentido, la referencia de Kierkegaard al rol de los medios de comunicación y el concepto de “público” parecen más bien desmentir esa posibilidad, puesto que un régimen como el nacional-socialismo alemán se sirvió de la prensa y de la radio para ejercer su dominio sobre un pueblo al que, precisamente, convirtió en “público”.

³⁰ En cuanto a esta dicotomía de lo interior/exterior, algunos autores plantan un vínculo estrecho entre lo político y lo existencial e incluso sostienen que se trata de una de las principales características del pensamiento kierkegaardiano. Véase: Eliopoulos, P., & Boubouli, P. (2019) 151-169.

³¹ Una posición equidistante es la que plantea el estudioso K.L. Carr, cuando critica tanto una lectura “irracionalista” o “suprracionalista” del pensamiento de Kierkegaard y propone una concepción “irracionalista” que toma aspectos de cada una de las anteriores lecturas. Carr, K. L. (1996). 236-251.

Con relación al planteo de Adorno, acordamos que, en términos estrictamente políticos, el pensador danés era partidario de la monarquía e, incluso, se reunió con el rey Christian VIII, quien se había interesado por la filosofía de Kierkegaard. Este aspecto también es señalado por Dip, al referirse al “horror a la masificación” que, junto con otros aspectos de su pensamiento, convertiría al filósofo en un intelectual tradicional que sostiene el orden establecido (Cfr. Dip, 2010: 17). Tanto la investigadora como Adorno hacen hincapié en este rechazo por la “exterioridad” y lo “social” que advierten en el pensador danés.

Ateniéndonos a lo que Kierkegaard desarrolla en *La época presente* –un texto que tanto Lukacs como Adorno no comentan (Cfr.: Svensson 2012, 34)- se podrían introducir algunos matices a las críticas citadas.

En primer lugar, el apoyo a la monarquía parece responder a esa noción de una autoridad perdida que el pensador danés ejemplifica con lo que sucede en el ámbito escolar. Pero entendemos que en *La época presente*, el énfasis está colocado en términos que incluyen pero trascienden lo político en cuanto a una forma de gobierno. Afirma Kierkegaard con relación a lo que acontece en la época: “El orden establecido permanece, pero la reflexión desapasionada encuentras tranquilidad en el hecho de que es ambiguo. No se pretende abolir la monarquía, de ningún modo. Pero si poco a poco la pudiésemos convertir en una ilusión, entonces felices gritaríamos «viva el rey»” (Kierkegaard, 2012: 55-56).

Si bien es evidente que la acusación de “conservadurismo político” tiene sustento, el análisis de Kierkegaard apunta, por un lado, a la denuncia de una falta de intensidad y un vacío que afecta la noción misma de forma de gobierno como nexo entre la autoridad y los gobernados y, por el otro, a las actitudes acomodaticias al orden establecido que revelan una carencia de pasión. Por eso el pensador danés, aun cuando está lejos de plantear una revuelta social, se refiere en términos positivos a las épocas “tumultuosas” o “revolucionarias”, en las cuales se ponen en juego las ideas en términos de una acción comprometida, a diferencia de lo que sucede en las “épocas desapasionadas”. (Cfr. Stocker, 2014: 72).

En segundo lugar, resulta evidente que, en última instancia y, como señalamos con anterioridad, es el individuo en su camino hacia la fe quien puede contener el avance de ese tiempo sin pasión y en el que prima la reflexión.

No obstante, cabría señalar que el pensador danés sostiene que la época ha clasificado al individuo “bajo la infinita abstracción de la humanidad, sin que quepa ninguna categoría intermedia, ya que todas las concreciones comunales de la individualidad (...) han sido aniquiladas” (Kierkegaard, *op. cit.*: 64). También afirma: “Sólo cuando se carece de una fuerte vida comunal que dé cuerpo a la concreción, entonces la prensa creará ese público” que “destruye todas las concreciones comunales de la individualidad” (Kierkegaard, *op. cit.*: 68-69).

Obsérvese que en estas aseveraciones el pensador danés diferencia entre el público como una entidad abstracta de la idea de una comunidad. Se podría deducir, por lo tanto, que no existe una indiferencia absoluta en cuanto al papel que puede tener lo social en el pensamiento de Kierkegaard.

De todos modos, la idea de una sociabilidad en una realidad con las características apuntadas debe ser tratada con el “escepticismo necesario” que permita recorrer un camino propio al individuo singular.³² Por ello, entendemos que la prioridad en Kierkegaard pasa por la revitalización y la búsqueda interior que tengan como guía la vida de Cristo entendida como reduplicación, aunque con los matices apuntados.

El objetivo es oponerse a un contexto histórico caracterizado por la apariencia, la vacuidad y la abulia que llevan a la inacción y el conformismo. En este esquema, el papel del individuo dentro de la sociedad es crucial para modificar el estado de cosas e implica un compromiso en términos concretos que aleja a Kierkegaard de ser considerado como un pensador “antisocial” (Cfr. Ryan, 2014: 31).

En tal sentido, *La época presente* es un diagnóstico que procura el involucramiento en una praxis generada en el individuo singular, pero que no deja de tener repercusiones, con sus limitaciones, en un ámbito social, toda vez que Kierkegaard es consciente de una idea de comunidad.

³² “En nuestra época el principio de asociación (que a lo sumo puede tener alguna validez en relación a los intereses materiales) no es positivo, sino negativo; es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es la siguiente: en la medida en que fortalece a los individuos, los vacía; los fortalece numéricamente agrupando pero éticamente es un debilitamiento. No antes de que el individuo gane en sí mismo una postura ética a pesar del mundo, no antes de ello podrá hablarse en verdad de unir; de otro modo la unión de los que por sí solos son débiles se vuelve algo tan feo y depravado como el matrimonio entre niños” (Kierkegaard, *op. cit.*: 85, 86)

A continuación, analizaremos el breve ensayo *La neutralidad armada* y algunos números de la revista *El instante*, en los cuales se continúan manifestando aspectos ligados a lo social y político que se vinculan con la *praxis*.

5. La neutralidad armada y El instante

5.1. La neutralidad armada

Kierkegaard planeaba publicar todos los manuscritos que había escrito hacia 1848 y, de este modo, dar por finalizada su carrera como escritor. El conjunto de los textos iba a llevar la firma propia del pensador danés y se editaría con el título de *Las obras completas del cumplimiento*. El primer volumen sería *La enfermedad mortal*, con el apéndice de *La neutralidad armada*; el segundo, *Ejercitación del cristianismo* y, por último, *Sobre mi obra como escritor*, que incluiría *El punto de vista de mi obra como escritor*, *Dos notas*, *Una nota* y *El todo en una palabra*.

Finalmente, el filósofo decidió publicar *La enfermedad mortal* en forma independiente y *La neutralidad armada* se conoció luego de la muerte de Kierkegaard, en la primera edición danesa de los *Papeles póstumos*, en 1880 (Fioravanti, 2022: 87,88).

En principio, es conveniente señalar que la expresión “neutralidad armada” alude a la conformación de dos ligas, la primera de ellas impulsada por Catalina II de Rusia en 1780 y la segunda, organizada por Pablo I de Rusia en 1800.

En ambos casos, el objetivo principal fue la defensa del derecho a comerciar de los Estados neutrales (Rusia, Dinamarca, Noruega, Suecia, a los que sumaron Prusia y otros países, más tarde), en el marco de las guerras marítimas que se libraban entre Gran Bretaña y Francia en el Océano Atlántico.³³

Cabe puntualizar que el concepto de neutralidad no implica que los países permanezcan en una actitud pasiva, sino que, en ocasiones, pueden establecer vínculos con los Estados beligerantes. Entre las diversas modalidades que puede adoptar esta neutralidad, se puede distinguir el hecho de que sea “armada” o “no armada”.

En cuanto a la primera, la neutralidad supone que se cuenta con una fuerza militar suficiente como para disuadir a los beligerantes como para no involucrar a los neutrales en la contienda, mientras que la segunda implica que los neutrales pueden ser llevados, por su propia debilidad, a participar de la situación de guerra.

³³ Russell, Roberto y Tokatlian, Juan Gabriel, “Los neutrales en la Segunda Guerra Mundial” en *Ciclos*, Año X, Volumen X, Nro. 19, 2000.

En cuanto al texto que nos ocupa, analizaremos, por un lado, la referencia del pensador danés al “ideal” cristiano y, por otro lado, el significado de “neutralidad armada”, que se liga con el de “piedad combatiente”.

En primer lugar, nuestro autor se plantea que el objetivo principal de este breve ensayo es “lograr” lo que considera más importante: “dejar en claro lo que significa ser cristiano, presentar la imagen de un cristiano en todo su ideal, es decir, en su verdad” (Kierkegaard, 2022: 9). Esta “imagen ideal” con la cual el propio pensador procura cotejarse, será designada en términos de la “neutralidad armada”. Kierkegaard señala que esta necesidad de delimitar esta imagen surge en el contexto de una época en la cual se “ha olvidado” o “perdido el ser cristiano” y se está en presencia de un estado de confusión que se caracteriza por tres aspectos.

El primero, la incidencia de la cristiandad que se ha configurado como el orden establecido que aparta al ser humano de la verdadera relación con lo eterno y con Dios; el segundo, la incidencia del pensamiento especulativo en detrimento del cristianismo original y el tercero, el traslado de lo ético-existencial hacia lo intelectual y metafísico.

En este estado de cosas, el pensador danés buscará conformar este ideal cristiano que “ante todo” debe “manifestarse como tarea” y como “una señal” para evitar “ir más allá de lo cristiano” que ha producido una pérdida de ese ser cristiano (Kierkegaard, *op. cit.*: 2022: 11-13).

Esta praxis es definida por el pensador danés como “piedad combatiente”, en oposición a la “piedad quietista” ligada a lo que denomina como “piedad judía”. Para aclarar estos conceptos conviene citar una anotación del Diario NB 13:13 de septiembre-octubre de 1849.

En ese texto Kierkegaard afirma que esta “piedad judía” – a la que señala como el único resabio de piedad en la cristiandad- consiste en “aferrarse a esta vida con una esperanza y una fe en que Dios los bendecirá en esta vida” y “entonces la prueba de que uno es amigo de Dios es que a uno le va bien en el mundo” (Kierkegaard, *op.cit.*: 40).

A esta piedad, Kierkegaard opone la “piedad combatiente” que lucha, por un lado, “en sí mismo consigo mismo para convertirse en cristiano” y, por otro, contra la oposición y la persecución del mundo por ser cristiano” (Kierkegaard, *op.cit.*: 11).

De tal modo, la tarea a la que se aboca el pensador danés es la de presentar el ideal cristiano que, a partir de las dos figuras de la neutralidad armada y la piedad combatiente, no supone ni la imposición ni la búsqueda de adeptos, puesto que en estos últimos casos el ideal se relacionaría más bien con lo mundano. Es decir, no se relaciona con el ansia de poder o el triunfo al modo de algunos líderes políticos o, incluso, religiosos.

Para ejemplificar esta situación, el pensador danés utiliza lo que denomina “analogía mundana”. Kierkegaard menciona que en la Grecia clásica existieron en primer lugar “los sabios”, hasta que Pitágoras planteó que él no era sabio, sino el que ama la sabiduría: el filósofo. Es decir, se ubica en una posición de humildad que se vincula con la preocupación de Kierkegaard respecto del saber y el poder.

Además, el pensador danés afirma que la reflexión pitagórica supone la “reduplicación”, que, como tal, se vincula con lo que se desarrolla en *Ejercitación del cristianismo*: “existir en lo que se comprende” (Kierkegaard, 2009: 144). Por ello, el énfasis prioritario de Kierkegaard sigue colocado en el proceso de búsqueda interior, para lo cual se debe mantener este ideal cristiano “delante” para que “cada uno, si así le parece, pueda, en silenciosa soledad, confrontar su vida con el ideal” (Kierkegaard, 2022: 19). Esto es, “la idealidad en relación con el hecho de ser cristiano es siempre la interiorización” (Kierkegaard, *op. cit.*: 27). No obstante, este proceso necesario que implica la imitación de la vida de Cristo, puede redundar en lo exterior por la misma impronta del combate con lo mundano. En tal sentido, Kierkegaard contempla la situación extrema del “martirio” o la persecución, como las que sufrieron los primeros cristianos.

Pero el pensador danés aclara que no está en condiciones de llevar adelante este tipo de confrontación, entre otras cosas, porque él mismo no se considera “un verdadero cristiano” a la manera de aquellos creyentes. Por ello, adopta esta posición de “neutralidad armada”, que se podría entender como una especie de “vigilia alerta” que, como queda señalado, no desconoce los riesgos a los que se puede exponer quien, en la práctica, siga el camino del ideal cristiano antes descripto.

Con relación a lo anterior, Kierkegaard se expresa en estos términos: “Sólo debe quedar claro que aquello por lo que he luchado y por lo que caería, si tuviese que caer, o por lo que sufro, si de un modo u otro llegara a sufrir-no es por haber afirmado que soy un cristiano

excepcional, sino por haber sostenido al servicio de la verdad lo que quiere decir ser cristiano” (Kierkegaard, *op. cit.*: 29).

En resumen, el concepto de “neutralidad armada” se vincula a un trabajo que consiste en “presentar el ideal cristiano” que es el campo en el que se propone luchar.

Esto significa, en términos humanos, la imitación de Cristo y el consecuente examen al que cada uno se somete teniendo como parámetro su figura.

Kierkegaard no se arroga ni la sabiduría ni el poder sobre sus interlocutores. La idea de “neutralidad” descansa en este respeto necesario a los seres humanos que son quienes deben decidir por sí mismos qué camino tomar: el encuentro con la fe o la permanencia dentro de los límites de lo mundano.

Por otro lado, no se trata de la pregunta acerca de una esencia o de explicarse un concepto que pueda aplicarse a una práctica. Hacia el final del ensayo, afirma el pensador danés con relación a los antiguos creyentes que “ellos sabían a ciencia cierta que eran cristianos, pero no sabían a ciencia cierta qué es ser cristiano”. Agrega luego: “Y sin embargo, sin embargo, quizá sea aún posible mediante una diligencia constante durante muchos años llegar a **saber** a ciencia cierta lo que es ser cristiano, si uno mismo puede serlo o tampoco lo **sabe** a ciencia cierta; eso debe ser creído, y en la fe siempre hay temor y temblor” (Kierkegaard, *op. cit.*: 35)

5.2. El instante

En el tramo final de nuestra exposición, antes de las conclusiones, abordaremos la última publicación que realizó el pensador danés en vida. Se trata de la revista *El instante*, cuyo primer número apareció el 24 de mayo de 1855, mientras que noveno fue publicado el 30 de septiembre del mismo año. En cuanto al décimo, estaba preparado para salir, pero Kierkegaard sufrió un desmayo en plena calle y fue llevado al Frederiks Hospital, donde falleció el 11 de noviembre de 1855, a los 42 años de edad.

No sería arriesgado calificar a estos textos de “urgentes”, no tanto porque el filósofo vislumbrara la cercanía de su muerte, sino por su necesidad de enfrentar de manera más directa, frontal y pública lo que representaba “la cristiandad”. Se debe enmarcar esta

publicación en la polémica que el pensador danés mantuvo con el Obispo Jakob P. Mynster y con su sucesor, Hans L. Martensen.

Mynster había sido el educador y pastor del padre de Kierkegaard y, de hecho, se había constituido en guía espiritual de Dinamarca durante medio siglo. Su muerte se produjo el 30 de enero de 1854 y Hans L. Martensen pronunció el elogio fúnebre en el sepelio del obispo, en el cual afirmó que el prelado había sido “testigo de la verdad” e, incluso, lo reivindicaba como heredero de una línea que se había iniciado con Cristo y sus apóstoles. (Cfr. Albertsen, 2012: 9-10).

El pensador danés, quien ya había anotado en su Diario la intención de comenzar un ataque a lo que consideraba una falta total de religiosidad de Mynster, esperó a que fuese nombrado Martensen como sucesor del obispo y en el número 295 del periódico *Fædrelandet* publicó un artículo titulado: “¿Fue el obispo Mynster un ‘testigo de la verdad’, un verdadero ‘testigo de la verdad’? ¿Es esto verdad?”. (Albertsen, *op.cit.*: 10).

La respuesta a estos interrogantes era negativo, puesto que Kierkegaard planteaba que no podía considerarse un portador de la verdad a quien elaboraba hermosas predicaciones, pero que no basaba su vida en la humillación, la soledad y la pobreza, tal como había enseñado Cristo en el Evangelio.

De esta manera, se inició el combate directo contra la cristiandad oficial de Dinamarca. En una primera etapa y, a partir de las respuestas del nuevo obispo, se desencadenó la polémica a través de veinte artículos aparecidos en *Fædrelandet* entre fines de 1854 y comienzos de 1855.

En una segunda etapa, Kierkegaard decidió continuar con las objeciones y procurar una mayor difusión de sus planteos. De esta manera, el pensador danés comenzó a publicar la revista *El instante*. Antes de pasar a otras consideraciones, conviene atender al significado del *instante*, como categoría a la que se refiere Kierkegaard en diferentes ocasiones.

En principio, se puede entender, como lo ha sugerido el pensador danés, que el instante es lo fugaz y lo instantáneo, aquello que aparece como la contracara de la eternidad y que, como uno de los rasgos que define lo temporal, posee la connotación del efímero y lo pasajero.

De tal manera, en el número 1 de *El instante*, el pensador danés se lamenta de tener que intervenir de la manera en que lo hace puesto que lo “que he amado es justo lo opuesto a

actuar el instante”, en tanto se ve compelido a dejar de lado la elaboración de la palabra o la expresión más justas.

Pero no se debe deducir de la afirmación anterior que la actitud del pensador danés es meramente coyuntural, como si se tratara de un filósofo que baja desde las alturas para ensuciarse con el lodo de la realidad. Se trata más bien de una continuidad de la batalla que había comenzado con anterioridad y que en esta etapa se manifestará en forma más explícita y con un énfasis más pronunciado. (Cfr. Albertsen, *op.cit.*: 11)

Así finaliza ese primer número: ”Lo llamo ’El Instante’. Sin embargo, no quiero que sea efímero, así como tampoco es efímero lo que he querido hasta ahora. No, fue y es algo eterno: del lado de los ideales contra las ilusiones. Pero, en un sentido, debo decir acerca de todo mi trabajo anterior que su hora aún no ha llegado, he estado alejado del tiempo actual, incluso muy alejado, y sólo estuve cerca en cuanto la lejanía fue adrede y llena de propósito. Ahora, por el contrario, debo asegurarme por todos los medios la posibilidad de utilizar el instante” (Kierkegaard, 2012: 27) De esta cita, podemos entender que el instante aquí es lo *decisivo*, el punto en el cual se define al ser humano en tanto individuo singular, con todas las consecuencias que ello acarrea.

A los efectos del análisis, nos concentraremos en las críticas al papel del Estado y a la actividad de los pastores que han llevado a la instalación de la cristiandad, en detrimento de lo que considera como el verdadero cristianismo.

Desde el primer número de la publicación, el pensador danés pone el acento en este rol negativo del Estado, al punto de señalar que ”lo que el Estado ha hecho y hace, en lo posible, imposibilitar el cristianismo” (Kierkegaard, *op.cit.*: 22). A continuación, Kierkegaard advierte que si el Estado destina mil funcionarios a la difusión del cristianismo, lo más probable es que logren mantener el *status quo* de la cristiandad.

Esto ocurre porque los pastores –en tanto nombrados por el Estado- procuran únicamente captar adeptos a los que no muestran el camino del verdadero cristianismo que aparece en el Nuevo Testamento. En esta comparación, los pastores llevan adelante ”un negocio dudoso” y no porque no deban tener un sustento para vivir, sino porque ”el pastor no puede convertirse en un cargo real, en una carrera o promoción gradual” (Kierkegaard, *op.cit.*: 23).

De tal modo, tanto el Estado y los pastores, como sus representantes, necesitan que los seres humanos no conozcan el camino del Cristo evangélico, porque, de lo contrario, "toda la maquinaria con los mil cargos reales y el poder del estamento se vendrían a pique – pero nada es más peligroso para el verdadero cristianismo, nada es más contrario a su esencia que (...) este empeñarse en que se siga así que sólo se tome el nombre de cristiano" (Ibídem).

Teniendo presente estos aspectos, en el número siguiente Kierkegaard afirma que en esta etapa en la que prevalece la cristiandad – a diferencia de lo que ocurrió en los inicios del cristianismo - se debe realizar una tarea que procure disipar esta "ilusión" y que se debería encarar en dos direcciones.

Por un lado, aclarar "los conceptos de los hombres" mediante el *pathos*, "avivarlos mediante el aguijón de la ironía, la burla, el sarcasmo, etc" y, por otro lado, "trabajar para que el Estado haga desaparecer" esa "ilusión" generada por la cristiandad (Kierkegaard, 2012, *op. cit.*: 30-31)

Pero se trata, en esencia, de la separación de estas dos entidades, puesto que "Estado y cristianismo se relacionan inversamente, o mejor aún, se excuyen mutuamente" (Kierkegaard, *op. cit.*: 53). En tal sentido, que el pastor sea sostenido por el Estado es una contradicción con lo que postula y ejemplifica Cristo en el Nuevo Testamento.

El pensador danés lo define con dos características fundamentales. En primer lugar, "lo que el cristianismo quiere es imitación" que implica sufrimiento en el mundo temporal y que es lo que los pastores de la cristiandad retacean, convirtiendo el mensaje cristiano en una amable y reparadora prédica que, en lugar de "querer cambiarlo todo" como era el pensamiento cristiano original, contribuyen a que todo, "absolutamente todo" quede como estaba.

Afirma el pensador danés: "Si el pastor tuviera que ser, tal como el juramento por el Nuevo Testamento lo exige, un discípulo de Cristo, y su vida una imitación de Cristo, entonces su compromiso como funcionario real sería el mayor impedimento, en el mismo instante en que tuviera que moverse en la dirección exigida por su juramento por el Nuevo Testamento, debería romper con su posición de funcionario real" (Kierkegaard, *op. cit.*: 56)

En segundo lugar y con relación a lo anterior, el papel del Estado en la cristiandad ha sido contribuir a la tergiversación del cristianismo al nombrar estos "mil funcionarios reales"³⁴ que se dedican a propagar un mensaje por el cual resulta sencillo convertirse en cristiano sin pasar por ese tamiz que implica recorrer un camino interior que, necesariamente, implica oposición y no adaptación al mundo.

Sostiene Kierkegaard que "el cristianismo es precisamente lo contrario de los reinos de este mundo, la heterogeneidad, lo más verdadero es no estar autorizado por la realeza" (Kierkegaard, *op.cit.*: 57).

La crítica kierkegaardiana es profunda y revulsiva, puesto que, entre otras cuestiones, plantea una ruptura con todo lo mundano en procura de ese acercamiento a Dios a través de la fe. ³⁵Por ello afirma que "la religión del sufrimiento se ha convertido en la alegría del vivir, pero conservando el mismo nombre" (Kierkegaard, *op.cit.*: 64).

Esta noción de que "todos somos cristianos sin tener siquiera idea de lo que es el cristianismo" se refuerza con la crítica a los sacramentos centrales de la liturgia cristiana: el bautismo, la confirmación y el matrimonio. En cuanto al primero, el pensador danés plantea la imposibilidad de convertir a un bebé o a un niño sólo mediante un "chorrito" de agua, cuando en realidad "llegar a ser cristiano supone (según el Nuevo Testamento) una conciencia personal de pecado y de sí mismo como pecador" que supone un trayecto en la vida de una persona.

Lo mismo sucede con el caso de la confirmación que "es un sinsentido mucho más profundo que el bautismo" porque se intenta "suplir" lo que faltaba en el bautismo y que es una "personalidad real" en un "púber de 15 años" y se quiere desconocer que la "decisión con respecto a la religión" se reserva a la edad madura, "lo único cristiano y razonable" (Kierkegaard, *op.cit.*: 125).

³⁴ En Dinamarca la iglesia y el Estado están íntimamente relacionados en variados aspectos sociales, políticos y jurídicos. (Albertsen, 2012: 22)

³⁵ Respecto del estilo de escritura utilizado por el pensador danés en la revista, señala el investigador J.E.V. Boix que en *El instante* Kierkegaard se coloca más allá de lo estético-ético y sus reflexiones adquieren la "riqueza y complejidad de una experiencia". Con ello, se evidencia lo que hemos referido acerca de la confrontación concreta con la cristiandad en estos últimos textos. Véase: Boix, J. E. V. (2015) pp. 31-45.

En ambos casos, la objeción principal de Kierkegaard consiste en que se trata de ganar la mayor cantidad de "adherentes a la causa", priorizando el número y la superficialidad frente a lo que supone una verdadera asunción de la vida del cristiano, plagada de obstáculos.

Kierkegaard insiste en que este camino de amor a Dios se cuestiona también la institución del matrimonio, donde se asienta uno de los pilares de la sociedad. "La palabra de Dios recomienda el celibato" refiere el pensador danés, por lo cual un verdadero pastor debía desestimar esta unión o, por lo menos, advertir que el encuentro con el amor de Dios implica –como aparece en el Nuevo Testamento- el abandono de todo afecto hacia la mujer, el padre, la madre, los amigos. En este sentido, Kierkegaard dispensa de la cuestión a quien ya se ha casado y en esa situación comienza su camino hacia el encuentro con Dios.

Afirma el pensador danés: "El cristianismo de los "pastores" guarda relación con la ayuda que la religión (la que desafortunadamente es para provocar justo lo contrario) presta a las familias para unirlos más y más egoístamente, para organizar bellos festejos familiares, espléndidos festejos familiares, por ejemplo con motivo del bautismo y la confirmación, los cuales, comprados por un paseo por el Dyrehaven ³⁶y otras alegrías familiares, tienen su propio encanto porque, «además», son religiosos" (Kierkegaard, *op.cit.*: 130).

El estilo confrontativo de Kierkegaard en esta exposición implica que la batalla entablada se concreta contra personas con nombre y apellido como los obispos Martyn y Martensen; a grupos como los pastores y al Estado que los secunda y es partícipe necesario en la conformación de la cristiandad. Es decir, si en los textos anteriores se desarrollan aspectos teóricos y más generales, en los números de *El instante* la contienda toma un cariz más explícito y concreto, profundizando en términos más extremos lo que se desarrolló en *Ejercitación del cristianismo*.

En el número 4 de la publicación, el pensador danés propone: "Volvamos a rendir culto a Dios en la sencillez, en lugar de burlarnos de él en edificios suntuosos, que vuelva la seriedad y se termine el juego – pues un cristianismo predicado por funcionarios reales remunerados y protegidos por el Estado, utilizando el poder de policía contra los otros, un cristianismo así se parece tanto al cristianismo del Nuevo Testamento como flotar con salvavidas de corcho o inflable se parece a nadar; es decir, es jugar". (Kierkegaard, *op.cit.*: 62).

³⁶ El Dyrehaven es un extenso campo situado a pocos kilómetros de Copenhague, donde la gente solía concurrir los domingos, atraída por toda clase de diversiones. (Albertsen, 2012: 12)

6. CONCLUSIONES

En el desarrollo de nuestro trabajo hemos analizado distintos aspectos de obras correspondientes a la última etapa de la producción de Søren Kierkegaard. A partir de este recorte metodológico y con el objetivo de establecer en qué medida se puede entender la noción de *praxis* y sus repercusiones sociales en el pensador danés, nuestras palabras finales tendrán presente la secuencia de los textos que hemos abordado.

De tal manera, agruparemos nuestras conclusiones en tres secciones. En primer lugar, las referentes al análisis de *La enfermedad mortal*. A continuación, nos concentraremos en *Las obras del amor* y en *Ejercitación del cristianismo*. El cierre de nuestro recorrido lo conformarán los textos *La época presente*, *La neutralidad armada* y la serie de números de la revista *El instante*.

La enfermedad mortal y el aspecto antropológico

El conjunto de los estudiosos de la obra de Kierkegaard (Collins, Dip, Svensson, Rivero, entre otros) coinciden en puntualizar que tanto la angustia como la desesperación conforman los núcleos centrales de la antropología kierkegaardiana.

En tal sentido existe una ligazón entre *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. El primero de los textos está firmado por Virgilius Haufniensis, que desarrollará sus reflexiones desde un punto de vista psicológico. Es decir, aparece con una suerte de "distancia" respecto del fenómeno religioso, aun cuando se abordan aspectos ligados a lo que el autor denomina como "dogmática" y que se relacionan con el cristianismo.

Los principales temas que se desarrollan en la obra lo constituyen el pecado y la libertad. Haufniensis estudia principalmente la relación del hombre consigo mismo, destacando su libertad absoluta. En este aspecto, la angustia se entiende como la posibilidad de la libertad en tanto posibilidad, previa a la decisión.

En cuanto a Anti-Climacus, y tal como hemos referido anteriormente, se trata de un pensador ligado al cristianismo y, como tal, analizará al ser humano con relación a Dios, sostén necesario del yo definido como espíritu.

Como señalan varios comentadores, en *El concepto de la angustia* se analiza al ser humano en la instancia previa al pecado, caracterizada por la posibilidad y el consiguiente sentimiento de angustia, mientras que en *La enfermedad mortal* las reflexiones ponen el foco en la condición humana después de la aparición del pecado.

La complementación de ambos seudónimos reconoce, entonces, dos aspectos fundamentales que hacen a la conformación de una antropología y que tienen como punto de contacto el momento de la decisión. Una vez que se ha producido el pecado, esto es, cuando la posibilidad da lugar al acontecimiento, surge la desesperación.

Por lo tanto, nuestro análisis partió de una de las bases de la constitución existencial del ser humano y se focalizó, en su primera parte, en el análisis de *La enfermedad mortal*.

Partimos de la definición kierkegaardiana del ser humano como un yo espiritual que se caracteriza como una síntesis de lo temporal y lo eterno; de lo finito e infinito y de libertad y necesidad. En segundo lugar, describimos los diferentes grados de desesperación, teniendo en cuenta, como lo marca el pensador danés, que a mayor conciencia, mayor grado de desesperación, pero también más posibilidad de encontrarse con la fe.

Por último, examinamos el concepto de pecado, que profundiza las reflexiones que el seudónimo Vigilius Haufniensis había desarrollado en *El concepto de la angustia*.

De tal modo, se podría concluir que en la última etapa de la producción kierkegaardiana la caracterización de la desesperación y la conceptualización definitiva del pecado terminan por delinear una antropología filosófica que sirve para enmarcar el concepto de *praxis*.

Las obras del amor y el amor al prójimo. Ejercitación del cristianismo y la noción de contemporaneidad

a) *Las obras del amor* es una obra en la que confluye y se expresa en forma acabada la noción kierkegaardiana de praxis. El núcleo central de las reflexiones del pensador danés se relaciona con el imperativo bíblico "Amarás al prójimo como a ti mismo". El mandamiento se enuncia en el Antiguo Testamento³⁷, pero es en el Evangelio donde el mensaje se manifiesta en todo su alcance.

Kierkegaard se sirve de la sentencia para definir lo que considera el amor *per se* frente a los avatares de lo mundano. De tal modo, distingue entre el amor de preferencia y el amor al prójimo. El primero de ellos se caracteriza, en el fondo, por el egoísmo y la sujeción a lo temporal. Este amor se dirige hacia el objeto amado para poseerlo y lograr una satisfacción inmediata. Aun cuando el matrimonio puede ofrecer una mayor perdurabilidad, el ser humano se encuentra dentro de un límite inestable y restringido.

El amor al prójimo, en cambio, se entiende como el verdadero amor, en tanto el deber supone un reaseguro contra la mutabilidad y lo momentáneo. Asimismo, establece una conexión directa con la eternidad, ese "manantial" desde donde fluye el sentimiento en forma permanente. En este punto, cabe aclarar dos cuestiones fundamentales para evitar el malentendido en el planteo kierkegaardiano.

En primer lugar, el amor al prójimo no desconoce el aspecto pasional o erótico característico del amor de preferencia. Se trata de una "reconfiguración" del sentimiento mediante la espiritualización. Es decir, si bien en el relato evangélico Jesús conmina a sus discípulos a abandonar familia y amigos, debemos entender que en este texto Kierkegaard propone una ampliación de la práctica del amor que incluye todos los estadios y, en su punto más extremo, incluye a quienes son enemigos o indeseados. En tal sentido, no existen distinciones, sino inclusiones.

En segundo lugar, existe una doble faz en esta concepción del amor. Por una parte, la búsqueda pasa necesariamente por un trabajo interior y, de tal modo, se debe desconfiar de toda manifestación del amor que exija una recompensa, como puede ocurrir en el caso de la misericordia. Ello supone que el acto genuino de la caridad no se estima en montos o en retribuciones. Por otra parte, como cita Kierkegaard del Evangelio, "el amor es cognoscible por sus frutos" (Lucas 4, 44) y, además, "Si alguno de dice: 'Amo a Dios', y aborrece a su hermano, es mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a

³⁷ "No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová" (Levítico 19, 18)

Dios, a quien no ve?” (Juan 4,20). Ambas sentencias reaseguran aquel sentimiento amoroso interior y lo conectan con lo exterior, con lo cual se completa esta dimensión abarcativa del amor.

Esta doble cara interna y externa tiene su ápice en el amor a los difuntos, en el cual no existe ningún tipo de recompensa y es la medida por la cual los seres humanos vivos se deberían cotejar y actuar en consecuencia.

En resumen, *Las obras del amor* supone el llamado a la práctica a partir del eje central del amor al prójimo, que se constituye en una actualización del amor a Dios, entendido como un continuo proceso. De tal manera, la eternidad se manifiesta como contraposición a la fugacidad de lo temporal y lo mundano que toma la figura del amor de preferencia.

b) Si el amor al prójimo es uno de los núcleos de la praxis kierkegaardiana, la contemporaneidad que se analiza en *Ejercitación del cristianismo* conforma otro aspecto central de la tarea del ser humano en el mundo.

Kierkegaard se opone a la noción de un Cristo histórico que pueda ser entendido como una figura excepcional a la manera de cualquier personaje destacado a través de los tiempos.

La vida de Cristo debe interpelar en la actualidad y lo debe hacer con el objetivo de modificar la propia existencia de cada uno. Es un modelo para imitar y no para ser adorado a partir de la doctrina. En este sentido, no existe la enseñanza, sino una vida humana que debe actuar de acuerdo con lo que Cristo fue: el humillado que ama al prójimo y puede soportar los sufrimientos que esta actitud supone.

En *Ejercitación del cristianismo* se hace evidente, además, la profundización del combate que el pensador danés llevó adelante contra la cristiandad, que transformó el mensaje cristiano en un discurso vacío sin un vínculo real con la existencia y que procura el alivio o la complacencia de los fieles, intentando ahorrarles el sufrimiento inherente a la condición humana.

En este sentido, la cristiandad se convirtió en una Iglesia triunfante, pero a costa de resignar la ejemplaridad de la vida de Cristo. El combate a esta institución está marcado por lo que Kierkegaard denomina Iglesia militante, que está representada por los creyentes de los primeros tiempos del cristianismo.

Ser contemporáneo de Cristo –como lo es también el amor al prójimo- implica una transformación concreta de la existencia, que colisiona, inevitablemente, con la mundanidad.

Lo social y lo político: *La época presente, La neutralidad armada y El instante*

En el desarrollo de nuestra exposición, hemos aludido a las críticas que han realizado algunos autores con relación al vínculo de lo social y lo político en Kierkegaard (Lúkacs, Adorno, Dip, entre otros).

En este punto y, coincidiendo con los planteos de Oscar Cuervo (2010), entendemos que la idea del pensador danés de convertirse en un escritor religioso, implicó la renuncia a "otras posibilidades personales", como una postura frente a su propia actividad y su vínculo con los otros. En esa tarea, Kierkegaard, por un lado, buscó interpelar a los miembros de la comunidad de Copenhague de mediados del siglo XIX y, por otro, emprendió un ataque directo a la jerarquía eclesiástica luterana.

Ahora bien, si se restringe el ámbito de lo político a teorías acerca del Estado o de la toma del poder, por caso, no se termina de comprender la dimensión del pensamiento kierkegaardiano, que tiene como objetivo la transformación de la vida de sus semejantes y poner al descubierto el papel de la cristiandad como obstáculo para esa modificación que tiene por principio la propia vida de Cristo.

A partir de esta aclaración, entendemos que en *La época presente* el pensador danés reflexiona desde una perspectiva social y política.

En primer lugar, al caracterizar como "despasionada" la época en la que le tocó vivir. En segundo lugar, al advertir sobre el efecto pernicioso de los medios de comunicación que contribuyeron a formar una abstracción llamada "público". En tercer lugar y, vinculado con lo anterior, el aspecto negativo de la "nivelación" que caracteriza a la "multitud", donde se subsume y se empobrece al individuo, en tanto singular con características propias y únicas. En cuanto a esto último, la alienación que en Marx se vincula con el trabajo en el seno de la sociedad capitalista, en Kierkegaard reviste la forma de quien –además de desconocer su condición de desesperado- se ha convertido en un número más en el conjunto de los seres humanos y, por lo tanto, se ha perdido a sí mismo.

Asimismo, en algunos tramos del texto, se opone la noción de público y de multitud a una idea de comunidad que, si bien no se desarrolla en profundidad, revela que la afirmación de que el pensador danés no tenía ningún interés en lo social se debe, por lo menos, relativizar. En consonancia con el texto anterior, en *La neutralidad armada* Kierkegaard procura presentar la "imagen ideal de cristiano" que ya había delineado en *Ejercitación del cristianismo*, con el objetivo que cada ser humano emprenda la tarea de la imitación de Cristo en sus propias vidas.

Por otro lado, en este texto apela a la figura de la "piedad combatiente" que busca el combate "irreconciliable" con la mundanidad, lo cual implica que no se debe buscar recompensa o retribuciones en este mundo y mantenerse al margen de cualquier tipo de especulación.

Finalmente y, como fuera señalado, en los números de la revista *El instante* la lucha entablada por Kierkegaard contra la iglesia luterana dinamarquesa como representante de la cristiandad toma características más extremas. Entendemos que en esta publicación existen dos objeciones fundamentales que realiza el pensador danés.

La primera de ellas es el papel del Estado con relación al cristianismo. En Dinamarca, la iglesia luterana es sostenida por los gobiernos sucesivos y significa, desde el punto de vista kierkegaardiano, una intromisión perjudicial en el cristianismo, puesto que no se puede medir desde el punto de vista del poder temporal la emergencia de esta realidad ligada a la fe.

Relacionado con ello, el papel de los pastores, aupados y beneficiados económicamente por el Estado, se ha convertido en la mera transmisión de una doctrina. En tal sentido, se ha convertido en un trabajo como cualquier otro, respaldado desde el poder gubernamental.

El resultado de esta situación es que se ha perdido la verdadera dimensión cristiana que es llevar adelante en la propia vida, en términos concretos, las enseñanzas de Cristo.

En tal sentido la misa "dominguera" o el bautismo, son aspectos ritualísticos que intentan suplantar en lo exterior lo que debe pasar necesariamente por una búsqueda interior que redunde, luego, en una práctica dentro de los límites del mundo temporal.

Un cierre

El recorrido de la última etapa en la producción kierkegaardiana se relaciona con un acercamiento más profundo a la fe y al cristianismo entendido como práctica.

En nuestro trabajo partimos de la desesperación, uno de los aspectos ligados a la antropología de Kierkegaard para tratar el tema de la *praxis*.

Desde sus títulos, *Las obras del amor* y *Ejercitación del cristianismo* proponen una tarea para el ser humano. En el primero, la máxima evangélica del amor al prójimo orienta el poderoso impulso de un sentimiento que en Dios es plenitud. El amor así entendido en lo temporal es abarcativo en su más alta expresión y es conexión directa con la eternidad.

En el segundo, la imitación de Cristo es el modo en que la fe se actualiza y, a la vez, se combate contra lo mundano y contra quienes han tergiversado el mensaje cristiano.

Si en estas obras el foco se liga al ser humano singular y a una búsqueda interior aunque, como vimos, redunde en lo práctico, en *La época presente*, *La neutralidad armada* y *El instante* surge una perspectiva sobre lo social y la inserción en una lucha más explícita y concreta.

Para finalizar, nos referiremos a la tensión entre filosofía y cristianismo que recorre la obra del pensador danés y que resulta fundamental para comprender en toda su magnitud el pensamiento de Kierkegaard.

En principio, cabría entender que, en términos generales, la impugnación del pensador danés a la filosofía de Hegel se relaciona con la imposibilidad de que el sistema ideado por el pensador alemán pueda dar cuenta en forma acabada de las preocupaciones concretas del ser humano. En tal sentido, es erróneo subsumir al cristianismo dentro de una totalidad abstracta como la que proponen Hegel y sus continuadores, puesto que se trata de un fenómeno que, en última instancia, resulta inasequible para la razón.

Frente a esta arquitectura teórica, Kierkegaard elige la comunicación indirecta, que obedece a dos motivos. El primero de ellos se vincula con la distinción de las esferas estética, ética y religiosa que suponen distintas instancias en la vida del ser humano y que, por ello, necesitan de un tratamiento específico porque no pueden ser consideradas como un bloque unitario y sistemático.

En segunda instancia, el acercamiento al lector se efectúa desde la consideración del otro como ser un singular dotado de características peculiares y no desde el poder que otorgaría

un supuesto saber. Se trata del prójimo, a quien se debe tener en cuenta sin la búsqueda de una imposición o el sometimiento.

El ser humano debe recorrer el camino interior para reconocerse en su condición de ser angustiado y desesperado. Pero el amor al prójimo y la imitación de la vida de Cristo operan como tareas ineludibles en el mundo temporal que conectan con la eternidad del amor con Dios y procuran atenuar o modificar las características esenciales que lo definen como ser pecador.

En toda su obra, Kierkegaard apela a su lector como a un par y su preocupación es la de quien, ante las tergiversaciones del mensaje cristiano o las especulaciones filosóficas extremas, procura una transformación que desemboque en la fe.

Entendemos que, si bien la filosofía de Kierkegaard apunta a la conversión al cristianismo, su posición con relación a la naturaleza terrenal del ser humano, supone una respuesta de largo alcance que interpela desde el lugar de la existencia misma, en la que tanto la ciencia como el pensamiento tienen su lugar.

En una anotación temprana de su Diario, el pensador danés señala: "Lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber 'qué debo hacer' (Hechos, 9, 6), y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea 'tal para mí', de encontrar la 'idea por la cual deseo vivir y morir'" (1835, 39)

Esta afirmación condensa, sintetiza y, a la vez, disuelve la aparente oposición entre pensar y ser. Vivir es la expresión concreta de cualquier ser humano que se compromete y se define. Es la forma de vivir la verdad, cumplimiento que tiene en el amor su fuente imperecedera e inagotable.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Kierkegaard, Sören (2018). *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. México: Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard (2012). *El instante*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Sören (2009). *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Sören (1984). *El concepto de la angustia*, Madrid: Hyspamérica.

Kierkegaard, Sören (2020). *El libro sobre Adler*. Buenos Aires, Traducción directa del danés, prólogo y notas a cargo de Anna Fioravanti: La docta ignorancia.

Kierkegaard, Sören (2010) *Escritos de Sören Kierkegaard Volumen 5 Discursos edificantes Tres discursos para ocasiones supuestas*, Edición y traducción del danés de Darío González, Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Sören (1984). *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Colección “Los grandes pensadores”, Madrid: Guadarrama.

Kierkegaard, Sören (2012). *La época presente*, Madrid: Mínima Trotta.

Kierkegaard, Sören (2022). *La neutralidad armada*. Buenos Aires, Traducción directa del danés, postfacio y notas a cargo de Anna Fioravanti: La docta ignorancia.

Kierkegaard, Sören (2006). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Ed. Sígueme.

Kierkegaard, Sören (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Sören (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, México: Universidad Iberoamericana.

Fuentes secundarias

Adorno, Theodor, (1969). *Kierkegaard*, Colección “Prisma”, Venezuela: Monte Avila Editores.

Albertsen, Andrés (2012) “Presentación” en *El instante*. Madrid: Trotta.

Assister, Alison (2019) “Lukács, Kierkegaard, Marx and political” en *The Kierkegaard mind Edited by Adam Buben, Eleanor Helms, Patrick Stocks*, Routledge, Londres.

Austin, John L. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós, Buenos Aires.

Binetti, M.J. (2003) “El amor: clave de la resolución de la dialéctica de la libertad kierkegaardiana” Disponible en https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712003000200004

Revista de Filosofía Scielo v.44 n.44 Maracaibo mayo 2003

Boix, J. E. V. (2015). Un testimonio panfletario. Las dimensiones lingüísticas de " El instante". *Metafísica y persona*, (14)

Carlisle, Carle. *El filósofo del corazón. La inquieta vida de Sören Kierkegaard*, Madrid: Taurus.

Butler, Judith (2004) "Kierkegaard's speculative despair" en *The Age of German Idealism: Routledge History of Philosophy Volumen VI*, Robert C. Solomon, Kathlenn M. Higgins (ed.), New York: Routledge.

Carr, K. L. (1996). The offense of reason and the passion of faith: Kierkegaard and anti-rationalism. *Faith and Philosophy*, 13(2)

Chestov, León (1965). *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Sudamericana.

Ching, Y. H. (2020). The Failure of Self-Knowledge: Despair and the Limit of Reason in Kierkegaard's Philosophy.

Collins, James (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*, Colección “Breviarios del Fondo de Cultura Económica”, México: Fondo de Cultura Económica.

- Cuervo, Oscar (2010). *Kierkegaard. Una introducción*. Colección “Pensamientos locales”, Buenos Aires: Editorial Quadrata - Biblioteca Nacional.
- Descartes, René (2010). *Discurso del método. Las pasiones del alma. Meditaciones metafísicas*. Colonia Suiza, Uruguay: Aguilar
- Dip, Patricia Carina (2018). “Angustia y alienación: Kierkegaard y Marx” en *La mirada kierkegaardiana*, Nro. 1, Málaga: Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard.
- Dip, Patricia Carina (2010). “Kierkegaard: ¿existencialista o filósofo de la praxis?” en *Controversia*, Vol. 6, n° 1: 26-35 (jan-mai 2010)
- Dip, Patricia Carina (2018). *Kierkegaard*, Colección “La revuelta filosófica”, Buenos Aires: Galerna.
- Dip, Patricia Carina (2010). *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires: Gorla.
- Dunn, Patrick (2019) “Discipleship as Theological Prolegomenon Implications for the Relation of Theory and Praxis in the Work of Pascal, Kierkegaard, and Bonhoeffer” Stellenbosch University, Stellenbosch, Sudáfrica.
- Eliopoulos, P., & Boubouli, P. (2019). Kierkegaard on the Political Form of Despair. *Arhe*, 16(31),
- Fabro, Cornelio (1955). *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Fabro, Cornelio (1952) “Kierkegaard y Marx” en *Sapientia*, Vol. VII, n° 26. Buenos Aires: UCA.
- Ferreira, Jamie (2001) *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*, Oxford, Oxford University Press.
- Fioravanti, Anna (2022) “Postfacio” en *La neutralidad armada*, Buenos Aires: La docta ignorancia.
- Furnal, Joshua (2016). *Catholic Theology after Kierkegaard*, Great Britain, Oxford University Press.
- Garaventa, Roberto (2013) “Kierkegaard and Christianity: The Difficulty of Communication” in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3-4, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- George, P. (1998). Something Anti-social about Works of Love. In *Kierkegaard The Self in Society* (pp. 70-81). London: Palgrave Macmillan UK

Gómez Rivero, Demetrio (1984) “Prólogo del traductor” en *El concepto de la angustia*, Madrid, Hyspamerica.

González Suárez, Lucero (2021) “Cristianismo versus cristiandad. La dimensión edificante de la filosofía de Sören Kierkegaard en: *Revista de Filosofía, Año 53, Número 150, enero-julio 2021*, Universidad Intercontinental, México.

Goñi, Carlos (2013). *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Colección “Estructuras y procesos” Serie Filosofía. Madrid: Trotta.

Goñi, Carlos (2015). *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y Dios*. Colección: “Aprender a pensar”. Madrid: RBA Coleccionables.

Green, D. N. (2013). Works of Love in a World of Violence: Kierkegaard, Feminism, and the Limits of Self-Sacrifice. *Hypatia*, 28(3)

Hannay, Alastair (1996). “Basic despair into a The Sickness unto Death” en *Kierkegaard Studies*, Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser (ed.), New York: Walter de Gruyter.

Johnson, Howard A. (1968). “Kierkegaard and the Church” Disponible en: <https://tidsskrift.dk>.

Illbruck, H., Harshav, B., & Theunissen, M. (2020). Kierkegaard's Concept of Despair.

Krishek, Sharon (2008). Two forms of love: the problem of preferential love in Kierkegaard's Works of Love. *Journal of religious ethics*, 36(4),

Krishek, Sharon (2016) “The moral implications of Kierkegaard’s analysis of despair” in *Religious Studies*, Volume 52, Issue I, March 2016, pp. 25-43, Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0034412514000511>

Larrañeta, Rafael (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca: Editorial San Esteban Universidad Pontificia.

Lowith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el Siglo XIX*, Colección “Conocimiento”, Buenos Aires: Katz Editores.

Lukacs, György (1968) *El asalto a la razón. Trayectoria del irracionalismo de Schelling a Hitler*. Barcelona, Grijalbo.

Manzi, Hernán (2008) “El individuo y la especie: el peligro de la ‘abstracción’ para un proyecto de praxis en Kierkegaard” Disponible en: <http://amiradakierkegardiana.hiinenkelte.inf>.

- Marek, Jakob “Anti-Climacus. Kierkegaard’s ‘Servant of the Word’” en *Kierkegaard’s Pseudonymis* (2016). Katalin Nun, Jon Stewart (ed.) New York, Routledge.
- Marx, Carlos (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos*, Buenos Aires, MIA.
- McDonald, W. (2014). Despair. In *Kierkegaards Concepts-Tome II: Classicism to Enthusiasm*. Ashgate Publishing.
- Nielsen, K. (2018). Kierkegaard and the modern search for self. *Theory & Psychology*, 28(1).
- O’Leary, S. M. (2005). sin, despair, and the other: The Works of Soren Kierkegaard. *Elements*, 1(1).
- Ortega-Villaseñor, Humberto (2021). “Kierkegaard and Marx: Concurrences for amore Harmonius Life” *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 2021, Vol. 8, No. 1, 26-42. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.29333/ejecs/499>.
- Plekon, M. (1983) “Prophetic Criticism, Incarnational Optimism: On recovering the late Kierkegaard” en *Religion*, London, Academic Press.
- Ryan, Bartholomew (2014). *Kierkegaard’s Indirect Politics. Interludes with Lukács, Scmitt, Benjamin and Adorno*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2012) “La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard” Disponible en https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2012000200007
- Rodríguez, Pablo Uriel (2017). “El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardeana de la vida dañada” en *Areté. Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Volumen XXIX, Nro. 2, 2017, pp. 291-303.
- Roman Králik and Luboš Torok (2016) “The moment: Kierkegaard’s attack upon Christendom” in: *European Journal of Science and Theology*, Vol.12, No.3, 45-53, Iasi, Ecozone Publishing House.
- Russell, Roberto y Tokatlian, Juan Gabriel, “Los neutrales en la Segunda Guerra Mundial” en *Ciclos*, Año X, Volumen X, Nro. 19, 2000.
- Sánchez Marín, Leandro “Soren Kierkegaard y la crítica del amor malogrado. Sobre la relación entre los vivos y los muertos” *El arco y la lira*, Buenos Aires, UNGS, Num.9: Año IX. Diciembre 2021.
- Simmons, J. A. (2021). Militant Liturgies: Practicing Christianity with Kierkegaard, Bonhoeffer, and Weil. *Religions*, 12(5).

- Sófocles (2006). *Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*. Barcelona, Gredos.
- Soltoft, Pia (1998) “The presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*” translated by M.G. Piety, en *Kierkegaard Studies, Yearbook 1998*, New York: Walter de Gruyter.
- Stewart, Jon (2003). “Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark” en *Kierkegaard Studies*, Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser (ed.), New York: Walter De Gruyter.
- Stewart, Jon (2019) “Kierkegaard as a thinker of alienation” en *Kierkegaard Studies Yearbooks*, Berlín, 24 (1):193-216. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/kierke-2019-0008>
- Stocker, Barry (2014) *Kierkegaard and Political Community*. Disponible en: https://www.academia.edu/2241991/Kierkegaard_and_Political_Community.
- Svensson, Manfred (2012) “Introducción” en *La época presente*, Madrid: Trotta.
- Svensson, Manfred (2013). *Polemizar, aclarar, edificar. El pensamiento de Sören Kierkegaard*. Barcelona: Ed. Clie.
- Tester, K. (1998). Ethical conduct in the present age: the case of Søren Kierkegaard. *The Sociological Review*, 46(1)
- Valčová, Katarína (2016) “Thinking with Kierkegaard about current challenges in our ‘Practice in Christianity’” in *European Journal of Science and Theology*, Vol. 12, No.2 203-212, Iasi, Ecozone Publishing House.