

La excepcionalidad religiosa: Un análisis de la interpretación de Lucas 14, 26 y sus consecuencias en la obra de Kierkegaard

Pablo Rodríguez
(Argentina)

Resumen

Este artículo estudia la interpretación y la apropiación de Lucas 14, 26 en los libros más importantes de Kierkegaard. Primero, se investiga el significado de “odio” en Lucas de acuerdo a Temor y Temblor y Las obras del amor. Segundo, se expone la dialéctica singular/comunidad. Tercero, se desarrolla una comparación entre el amor como redistribución (cristianismo primitivo) y el amor como reconocimiento (Kierkegaard)

Palabras clave: Kierkegaard, cristianismo primitivo, Lucas 14, 26, redistribución, reconocimiento.

Abstract

This article studies the interpretation and the appropriation of Luke 14,26 at the most important books of Kierkegaard. First, is investigated the meaning of “hate” in Luke according to Fear and Trembling and Works of Love. Second, is exposed the dialectic singular / community. Third, is developed a comparison between love as redistribution (earliest Christianity) and love as recognition (Kierkegaard).

Key words: Kierkegaard, earliest Christianity, Luke 14,26, redistribution, recognition

Un artículo publicado recientemente en la colección *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*¹ observa que el concepto de “apropiación” es central para comprender la relación entre el pensador danés y el texto bíblico. Con el término “apropiación” Kierkegaard² sugiere una inversión de la relación hermenéutica convencional. No es el hombre quien interroga el *Nuevo Testamento* en búsqueda de su sentido, sino que es el mismo texto el que interpreta e interpela a su lector. Hay un vínculo vital entre el hombre y la Escritura; la Palabra divina posee un efecto absoluto sobre la existencia humana. En efecto, la “apropiación” es, sin lugar a dudas, un concepto clave a la hora de definir la utilización del texto sagrado por parte del danés; no obstante, no sólo lo es en este sentido propiamente kierkegaardiano sino también, y especialmente, en su sentido más habitual: Kierkegaard se sirve de la *Biblia* para *autorizar* su propia concepción del cristianismo.

Ya sea a través de paráfrasis o de citas literales, Kierkegaard alude al *Nuevo Testamento* en incontables ocasiones a lo largo de sus escritos. Evidentemente, se trata del texto con mayor presencia en el vasto *corpus* del danés. Cabe pensar que obras enteras no son otra cosa más que desarrollos explicativos de ciertos pasajes

¹ Polk T., “Kierkegaard’s Use of the New Testament: Intertextuality, Indirect Communication, and Appropriation” en Barrett C & Stewart J. (ed.), *Kierkegaard and the Bible. Tome II: The New Testament*, Ashgate, England, 2010, pp. 237 – 245.

² Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de las obras completas (SKS) indicando en números arábigos el volumen y la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter*, Copenhagen, Gad, (1997 - 2009). Ofrecemos la paginación correspondiente de las siguientes traducciones al castellano: *El Concepto de la Angustia*, Madrid, Orbis, 1984 (CA); *Migajas Filosóficas*, Madrid, Trotta, 2001 (MF); *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2009 (PC); *Ejercitación del Cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961 (EC); *Las obras del amor. Tomo I y II*, Madrid, Guadarrama, 1965 (LOA I – LOA II)

neotestamentarios; en otros casos, la referencia a la Escritura sirve para desentrañar la tendencia principal de los argumentos kierkegaardianos. El objetivo que nos hemos trazado consiste en demostrar que un análisis pormenorizado del empleo de Lucas 14, 26 en ciertos pasajes de la obra del danés posibilita un mejor acercamiento a su propuesta filosófico-teológica.

Nuestro trabajo se estructura en tres momentos: § 1. Clarificaremos, a través de la teoría kierkegaardiana del amor al prójimo (*Las obras del amor*), el sentido que debe atribuirse a la palabra “odio” en el texto lucano. Intentaremos establecer que el sintagma “odio a los cercanos” designa el modo en que la esfera ética caracteriza la actitud asumida por el caballero de la fe ante su comunidad de pertenencia (*Temor y Temblor*). § 2. Analizamos el tipo de inserción comunitaria del singular y el tipo de relaciones que éste establece con las pautas morales y las costumbres de la sociedad en la que vive. En este apartado, repasaremos el posicionamiento de Kierkegaard (*Ejercitación del cristianismo*) frente a la crítica que Hegel dirige contra las teorías éticas modernas que postulan la primacía de la *Moralität* (moralidad) sobre la *Sittlichkeit* (eticidad). § 3. Por último, trazamos las líneas fundamentales de la eclesiología del danés y evaluamos críticamente la teoría kierkegaardiana del amor a la luz de la reconstrucción de la *praxis* amorosa de los primeros cristianos realizada por la reciente investigación exegética.

§ 1. El odio a los amados

Kierkegaard cita el Evangelio de Lucas en *Temor y Temblor* en el capítulo titulado “¿Existe un deber absoluto para con Dios?”. El pasaje se trae a colación para responder afirmativamente el interrogante propuesto desde el título del capítulo: “Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío (Lc. 14, 26)”. La preocupación hermenéutica se focaliza sobre el significado que debe asignarse al verbo “odiar”. Para Kierkegaard, es preciso descartar *los sentidos debilitados*³ y comprender que “si este pasaje tiene un sentido, habremos de entenderlo literalmente”⁴. La originalidad exegética del danés radica en la idea de que el sentido fundamental del acto de odiar sólo se revela cuando se presta atención al objeto sobre el cual debe recaer el odio referido por las palabras de Jesucristo. El pseudónimo de turno recupera la historia genesíaca de la prueba de fe de Abraham para aclarar el dilema. Para justificar la pertinencia del relato bíblico, nuestro autor observa que el sacrificio de Isaac, desde una perspectiva ética, debe ser caracterizado como la expresión de un odio filicida⁵. “Si [Abraham] verdaderamente odiase a su hijo –escribe Kierkegaard–, es seguro que Dios no le pediría una acción semejante, pues Abraham no es idéntico a Caín”⁶. Dios reclama el sacrificio de Isaac porque Abraham ama a su hijo. El objeto del odio son aquellos hombres y mujeres que suscitan las simpatías más inmediatas de cualquier sujeto: padre, madre, hermanos, esposa e hijos. Los individuos a los cuales se dirige el odio son, precisamente, aquellos sobre los cuales, por lo general, no recae ninguna antipatía natural. El paradójico «odio a los amigos» es la otra cara de la moneda del, también o más paradójico, «amor a los enemigos». Al igual que su reverso, el «odio a los amados» tampoco es el producto de una pasión inmediata sino la consecuencia de un imperativo absoluto, el resultado de *un deber absoluto para con Dios*.

³ Cfr. SKS 4, pp. 163 - 164: TT, p. 60.

⁴ SKS 4, p. 165: TT, p. 61.

⁵ Cfr. SKS 4, p. 165: TT, p. 62.

⁶ SKS 4, p. 165: TT, p. 62.

En *Las obras del amor* se expresa, con contundencia, el punto de partida del cristianismo: la presuposición de que todo hombre se ama a sí mismo⁷. El danés también vuelve manifiesto, aunque de modo tácito, un segundo supuesto: es posible reconocer en el individuo humano una predilección natural por sus semejantes. Al ser humano le es tan consustancial la predilección por sí mismo como la predilección por el otro. Nuestra propia naturaleza nos conmina a una suerte de parcialidad a favor de ciertos individuos; nos predispone a un vínculo íntimo con ciertas singularidades en desmedro de otras –una preferencia que no siempre podemos justificar acabadamente. Esta simpatía natural por el otro es reductible a una modalidad particular del amor propio⁸. No toda preocupación por el otro es sinónimo de una superación del egoísmo humano. El objeto del amor auténtico no debe depender de ninguna inclinación particular del sujeto ni consciente o inconsciente, ni voluntaria o involuntaria. En el caso de la pasión erótica, por poner un ejemplo, el amado posee rasgos corporales, mentales y espirituales que especifican su individualidad⁹ y estas características personales son las que definen el surgimiento, la conservación y también la eventual desaparición del impulso amoroso. La pasión erótica equivale a un reconocimiento de ciertas características particulares del amado que colman las necesidades particulares del amante. En los términos de *Las obras del amor*, en el amor erótico, el otro es el «segundo yo» que satisface y completa al «primer yo»; por el contrario, la única disposición favorable hacia el prójimo realmente auténtica y verdaderamente altruista es aquella que depende de una determinación pura y exclusivamente espiritual del otro. Cuando el sujeto pone entre paréntesis las características corporales y mentales propias del objeto –aquellas cualidades que lo vuelven *amado*–, ya no hay lugar para impulsos inmediatos sino para una genuina preocupación. El interés calculado por el «segundo yo» deja su lugar al cuidado desinteresado del «primer tu». Un ejemplo paradigmático del amor al prójimo es el *amor a los enemigos*. Este escandaloso imperativo presupone como situación inicial la hostilidad y la desconfianza que caracterizan la relación de cualquier hombre con sus adversarios. En la superación de este desprecio natural radica todo la virtud y el valor inigualable del imperativo cristiano: “*Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman (Lc. 6, 32)*”. En el deber de amar a los enemigos, como quizás¹⁰ en ningún otro caso, puede constatararse con absoluta claridad aquella transformación subjetiva implícita en el amor al prójimo: la suspensión de las inclinaciones eróticas y psicológicas del sujeto. El deber de odiar a los amados también reclama la suspensión de los impulsos naturales del ser humano. Si el odio natural a los enemigos se transforma en amor espiritual, es esperable que el amor natural a los amados devenga un odio espiritual. Sin embargo, la teoría del amor de Kierkegaard impide semejante concepción del odio. Pero, entonces, ¿cómo debemos interpretar el odio del que nos habla el evangelista?

Los discursos edificantes dedicados a los frutos del amor relatan la conversión de la pasión erótica hacia el preferido en amor espiritual al prójimo; pero lo hace –y allí radica la originalidad de la propuesta– desde una perspectiva que se concibe a sí misma como la única genuinamente cristiana. Kierkegaard observa que “*esta*

⁷ Cfr. SKS 9, p. 24; LOA I, p. 63.

⁸ “*Pero el cristianismo, que nos ha revelado lo que es el amor, hace una división distinta: el amor propio y la predilección apasionada se convierten esencialmente en la misma cosa; y, por otra parte, el amor al prójimo es el amor*” (SKS 9, pp. 59 - 60; LOA I, p. 117)

⁹ Cfr. SKS 9, p. 63; LOA I, p. 122.

¹⁰ El otro caso paradigmático es, para el danés, el deber de amar a los difuntos.

expresión de «prójimo» sería el peor de los engaños hasta ahora inventados si, para amar al prójimo, fuera preciso comenzar por dejar de amar a aquéllos por los que sientes predilección”¹¹. Toda la cuestión radica en establecer de qué modo el auténtico cristiano debe amar a aquellos por los cuales siente una afinidad natural. Aquello que el cristiano está exhortado a eliminar de su amor hacia el predilecto (ya sea el amado o el amigo) es, paradójicamente, su *preferencia*. En efecto, el cristiano no debe prescindir del amado o el amigo como objetos; sin embargo, debe amarlos en tanto que prójimos. Surge, por tanto, un interrogante fundamental: ¿cómo es percibido, desde una perspectiva mundana, este amor hacia el predilecto que ha perdido todo atisbo de preferencia? Sostengo que este es el punto de vista que recoge *Temor y Temblor*.

Las obras del amor advierten al amante cristiano sobre un peligro habitual: *es necesario evitar que la predilección anulada reaparezca en relación al prójimo*¹². El amor al prójimo, en la medida en que se vuelve concreto a través del amor a un hombre individual, no debe ser sinónimo de una preferencia hacia *ese* individuo —el prójimo en cada caso— en oposición al amado o al amigo. No obstante, la perspectiva mundana concibe al amor al prójimo bajo aquella óptica¹³: con el cristianismo se establece un nuevo orden de prioridades y deberes más universales; pero también, un orden contranatural en tanto que parece diferir las prioridades y deberes más inmediatos. La comprensión mundana sólo concibe la posibilidad de que una preferencia se anule cuando es reemplazada por una nueva preferencia. Esta es la cuestión que el pseudónimo de *Temor y Temblor*¹⁴ vuelve manifiesta con la descripción del *amor absoluto* de Abraham hacia Dios capaz de postergar el *inmenso amor* que siente el patriarca por su hijo¹⁵. Sin embargo, este condicionante intrínseco a la inclinación amorosa está presente desde un primer momento, toda preferencia inicial hacia determinados individuos involucra el aplazamiento inevitable de otros

¹¹ SKS 9, p. 68: LOA I, p. 129.

¹² Cfr. SKS 9, p. 68: LOA I, p. 129.

¹³ Para ejemplificar esta perspectiva puede recurrirse a un momento particular de la crítica de Freud al mandamiento bíblico enunciado en Levítico 19, 18: “*Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos*” (Cfr. Freud S., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas. Vol. 21*, trad. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 108)

¹⁴ Ha sido Derrida quien en *Dar la muerte*, operando un innegable desplazamiento sobre el texto kierkegaardiano, ha llamado la atención sobre esta cuestión: “*lo que dice Temor y Temblor del sacrificio de Isaac. Traducida ésta en un relato extraordinario, muestra la estructura misma de lo cotidiano. Enuncia, en su paradoja, la responsabilidad de cada instante para todo hombre y toda mujer. De esa forma, no hay ya generalidad ética que no sea víctima de la paradoja de Abraham. En el momento de cada decisión y en la relación con cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro, cualquier/radicalmente otro nos pide a cada instante que nos comportemos como caballeros de la fe*” (Derrida J., *Dar la muerte*, trad. Peretti y Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 78 – 79)

¹⁵ “*Dios exige amor absoluto. Y el que exigiendo el amor de una persona le impone además la condición de que manifieste indiferencia por las demás cosas que también ama, será no sólo un egoísta sino además un tonto*” (SKS 4, p. 165: TT, p. 61). Esta apreciación permitiría suponer que Johannes de Silentio no adopta la postura del amor romántico que exige una fidelidad incondicional entre los amantes: “*Un marido pide a su esposa que abandone padre y madre, pero si quisiera considerar como una prueba de amor el que ella se convirtiese, por devoción a él, en una hija desapegada e indiferente, etc., sería sin duda el mayor cretino que cabe imaginar. A poco que tenga la más rudimentaria noción de lo que es el amor, comprenderá que, precisamente, porque ama plenamente a sus padres como hija, y a sus hermanos como hermana, puede él tener la garantía de que lo amará más que a nadie en el mundo*” (SKS 4, p. 165: TT, pp. 61 – 62).

individuos. La simpatía inmediata es, en esencia, limitada. Por su parte, este aplazamiento recorre un amplio rango que va desde la completa indiferencia hasta la más enconada y furibunda enemistad. El individuo sobre el cual recae mi odio es, ante todo, alguien que permanece por fuera del campo de acción de mi preferencia inmediata. El otro/enemigo posee ciertas características psicosomáticas que lejos de satisfacer y completar las necesidades del propio yo lo constituyen como un peligro (potencial o real) para las aspiraciones del yo –despertando, de este modo, un profundo rechazo hacia su persona. El enemigo es un otro constituido de modo anímico-sensual; por este motivo, el odio es un sentimiento anímica y sensualmente determinado. De ello se sigue que: una disposición hacia el otro estrictamente espiritual sólo puede ser de signo afirmativo o –dicho de otro modo– no es posible algo así como un «odio espiritualmente determinado». El término “odiar” contenido en las palabras del Evangelio tiene que ser comprendido en su sentido original: una disposición afectiva natural de rechazo. La cuestión queda planteada en los siguientes términos: aquel que responde a la exigencia radical de Dios, ¿debe odiar a sus más cercanos? La respuesta del pseudónimo es negativa: *el deber absoluto nunca puede inducir al hombre a cesar de amar*¹⁶. Así como se desestima el mérito de quien sólo acepta a los que ama, también se descarta el mérito de quien sólo rechaza a los que odia. El valor de la renuncia se mide por el amor que une al hombre con aquellos de los cuales se desprende para responder al reclamo divino. Si el renunciamiento a los otros es consecuencia del seguimiento de Dios desde el punto de vista del hombre que realiza semejante renuncia no cabe hablar de “odio” hacia sus más cercanos.

El capítulo III de la primera parte de *Las obras del amor* retoma el pasaje lucano que nos ha venido ocupando. Allí se reflexiona sobre el origen de este paradójico odio al amado y se encuentra en el mandamiento de amor absoluto hacia Dios. Amar a Dios sobre todas las cosas supone un sacrificio para el hombre: abandonar su predilección natural por los más cercanos para amar en ellos al prójimo en respuesta obediente a la Ley divina. Ante los ojos del mundo la desaparición de la predilección y sus consecuencias se transforma en odio y el tener que soportar esta mirada mundana es el verdadero sacrificio que debe afrontar el cristiano:

“... el amor fiel y sincero, entendiéndolo divinamente, ha de pasar por odio a los ojos de los seres queridos, los vecinos y los que con uno convivan, en cuanto éstos no estén dispuestos a comprender lo que significa amarse a uno mismo, a saber, que eso es amar a Dios; ni comprendan lo que significa ser amado por otro, lo cual precisamente consiste en que éste otro le ayude a uno en el amor de Dios”¹⁷

El término “odio” del pasaje lucano es la denominación con la cual el mundo se refiere a un amor preferencial hacia Dios que ha transformado el amor de predilección hacia el amado o el amigo en amor al prójimo. El cristiano auténtico es aquel que, como Abraham, está dispuesto a que su amor absoluto hacia Dios y su amor al prójimo se manifieste en el mundo a través de obras que implican transgresiones que toda comunidad ética humana consideraría imperdonables¹⁸.

¹⁶ Cfr. SKS 4, p. 165: TT, p. 62.

¹⁷ SKS 9, pp. 112 - 113: LOA I, p. 198.

¹⁸ Cfr. “*el amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético*” (SKS 4, p. 162: TT, p. 59) y Cfr. “*Mas a Dios debes amarle con obediencia absoluta, incluso cuando lo que exija de ti se te antoje que es para tu daño, incluso cuando te parezca que es dañoso para su causa. Pues la sabiduría divina no*

§ 2. Escándalo y ruptura: el individuo y la comunidad

En el apartado anterior (§ 1.) establecimos que el «odio a los cercanos» es el modo en el cual la esfera ética comprende los efectos que la radicalidad del amor a Dios y el amor al prójimo producen en el orden mundano. Nos interesa analizar el sentido que el danés le asigna a Lucas 14, 26 desde una perspectiva comunitaria y social. Como resultado de esta aproximación, esperamos acceder a un entendimiento más preciso de la «teoría de la excepcionalidad religiosa» esbozada por el danés.

En *Temor y Temblor*, Kierkegaard escribe que “[el hombre] *que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su telos en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general*”¹⁹. Todo individuo forma parte de un grupo social específico que posee ciertas costumbres y normas que regulan la vida en común de sus miembros. Ser un hombre equivale a estar inscrito en el seno de una comunidad particular permaneciendo sujeto a las obligaciones que dicho colectivo impone a todos y cada uno de sus integrantes. Éticamente hablando la máxima realización humana se logra a través de un acatamiento individual a las pautas comunitarias. Esta perspectiva ética *colisiona* con el espíritu del cristianismo ya que esta último admite la posibilidad de una excepcionalidad religiosa emplazada *por encima* de lo general. En el pasaje lucano, el pseudónimo de *Temor y Temblor* lee un llamado dirigido al individuo para que éste, obedeciendo a Dios, rompa con su comunidad de pertenencia. Concretamente, Lucas 14, 26 demanda la renuncia²⁰ al primero y más inmediato de los grupos sociales: la familia²¹. Los investigadores bíblicos enrolados en la «Tercera Búsqueda» (*Third Quest*) destacan la ruptura de las relaciones familiares como una de las notas características del movimiento conformado por los primeros seguidores de Jesús de Nazareth²². Para las sociedades mediterráneas de la Antigüedad, el abandono del hogar no sólo significaba la pérdida de un espacio sino, esencialmente, la pérdida del «centro de gravedad» de la propia existencia. La identidad individual “*no existía como una entidad separada [del núcleo familiar, el clan o la aldea]...; no era algo localizado en la persona, y que ella pudiera llevar consigo*”²³. Aquellos que abandonaban sus familias, más tarde o más temprano, se ganaban “*el desprecio de las personas que se atenían a la moral social*”²⁴. Apartarse del *oikos* implicaba desobedecer el mandato divino que exigía guardar lealtad a los progenitores exponiéndose, de ese modo, a un juicio público sumamente negativo. La estigmatización social, explica Theissen, incluía la

tiene ningún punto de comparación con la tuya, ni la providencia divina tiene que rendir cuenta alguna a tu prudencia; lo tuyo es meramente obedecer amando” (SKS 9, p. 28: LOA I, p. 67)

¹⁹ SKS 4, p. 148: TT, p. 45.

²⁰ A diferencia del dicho recogido en la tradición de Mateo (Mt. 19, 10) la formulación lucana no implica, necesariamente, “*dejar el grupo familiar físicamente; en su lugar, parece ser un distanciarse del grupo que creaba tensiones insoportables dentro del grupo familiar*” (Moxnes H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, trad. Ubieta, Navarra, Verbo Divino, 2005, p. 113)

²¹ La familia es el núcleo básico de las sociedades tradicionales. El vínculo que une a sus miembros entre sí es un parentesco biológico: el lazo sanguíneo. En los términos de Kierkegaard, cabe hablar aquí de una *comunidad estéticamente determinada*.

²² Cfr. Theissen G., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, trad. Ruiz Garrido, Salamanca, Ediciones Sigueme, 2005, p. 35 – 100 y Cfr. Moxnes H., *op. cit.*, pp. 93 – 138.

²³ Moxnes H., *op. cit.*, p. 94.

²⁴ Theissen G., *op. cit.*, p. 40.

consideración del individuo como un caso patológico (cfr. Mc. 3, 21), un criminal (cfr. Mt. 11, 12) o un pecador (cfr. Mt. 11, 19).

En su obra de madurez *Ejercitación del Cristianismo*, Kierkegaard –bajo la máscara del cristiano hiperbólico encarnado por Anti-Climacus– dedica un capítulo entero al análisis de la experiencia del escarnio público que debe soportar el auténtico discípulo de Cristo. La reflexión del danés es conducida por la clarificación de una acepción específica del término “escándalo”. En este sentido particular, no se ocupa del escándalo (*sensu strictissimo*) que afecta a Cristo en tanto que tal –o sea, como Dios-hombre– sino el que conmueve a Cristo en calidad de individuo en oposición al orden establecido (*det Bestaaende*). Se trata, en definitiva, de un escándalo que puede afligir a cualquier hombre²⁵.

El texto de Anti-Climacus retoma el interrogante formulado por Johannes de Silentio: “¿es el individuo superior a lo establecido?”²⁶ o –lo que es lo mismo– ¿es la interioridad inconmensurable con la exterioridad? A partir de estas preguntas, se propone una descripción sociológica del pueblo judío de los primeros años de la era cristiana. “En el tiempo de Cristo –observa el danés– el judaísmo, precisamente con los fariseos y los escribas, se había transformado en lo autosatisfecho y autodivinizante establecido”²⁷. La tesis kierkegaardiana es que, en tanto que sociedad autosatisfecha, el judaísmo funcionaba bajo el supuesto de que tanto sus instituciones teológico-políticas como su orden cultural y legal eran expresión cabal y manifiesta de la verdad eterna; de este modo, la sociedad judía estimaba que todo modo de pensar, sentir o actuar en materia ético-religiosa que se apartaba del orden general sancionado por ella era, inexorablemente, ilegítimo e impío. La meta individual, dice Anti-Climacus²⁸ evocando a Johannes de Silentio²⁹, consistía en expresar la propia particularidad dentro de las mallas de contención de lo general. Para una sociedad de este tipo sólo es posible que el hombre individual construya una existencia auténtica observando los preceptos y deberes instituidos: “[en el marco de las sociedades autodivinizadas] el individuo no siente y no reconoce que él y lo mismo cada individuo posee una relación con Dios, que para él encierra significación absoluta, no, la relación con Dios queda eliminada y son divinizados los usos y costumbres, las tradiciones y similares”³⁰.

Tanto en *Ejercitación del Cristianismo* como en *Temor y Temblor*, Hegel es encuadrado en las filas de quienes sacralizan el orden establecido y se perturban ante las pretensiones del singular frente a lo general. Para justificar esta afirmación, el danés esgrime una particular interpretación de un pasaje específico de la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Kierkegaard se refiere a la última parte del capítulo sobre la

²⁵ Cfr. SKS 12, p. 94: EC, p. 131.

²⁶ SKS 12, p. 94: EC, p. 131.

²⁷ SKS 12, p. 97: EC, p. 135.

²⁸ “... lo establecido quiere ser una totalidad, que no reconoce nada superior sobre sí, sino que tiene a cada individuo bajo su bota y juzga de cada individuo subordinado a lo establecido” (SKS 12, p. 100: EC, p. 139).

²⁹ “Y cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el Particular, cae en una Anfaegtelse de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Particular en lo general. Si es esto lo más alto que puede decirse del hombre y de su existencia, lo ético pertenece entonces a la misma especie que la eterna bienaventuranza del hombre, la cual es en todo momento y por toda la eternidad su telos” (SKS 4, p. : TT, p. 45)

³⁰ SKS 12, p. 100: EC, p. 140.

Moralidad (*Moralität*) que lleva por título “El bien y la conciencia moral”³¹. En esta sección de su filosofía del derecho, el filósofo alemán identifica la posición de quienes defienden el carácter infalible de la conciencia moral individual: “*la conciencia moral expresa la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, que asegura que ella sabe, en su propio interior y a partir de sí, qué son el derecho y el deber*”³². Sin embargo, Hegel indica que sería insensato aceptar desde el vamos la validez de la conciencia interior sin analizar su contenido específico³³. El peligro que detecta el pensador alemán en esta posición es el de caer en la tesis de una superioridad *incondicional* del «deber» sobre el «ser» capaz de habilitar cualquier tipo de acción concreta que se proponga como finalidad elevar la realidad al plano de la idealidad.

Kierkegaard –al igual que gran parte de la filosofía posterior– lee la crítica hegeliana a la «filosofía del deber» como una suerte de apología de lo establecido, como una claudicación definitiva del pensamiento ante la realidad³⁴. Con todo, la discusión que Kierkegaard realiza de este pasaje de la *Filosofía del derecho* no lo solidariza ni con los hegelianos de izquierda, que recuperaron el valor crítico del pensamiento filosófico y apostaron a la *praxis* humana como fuerza transformadora de la vida ética de los pueblos; ni con quienes propusieron un retorno a posiciones ilustradas pre-hegelianas, defendiendo el valor de la *moralidad* por sobre la *eticidad*. Para el danés, el error de Hegel consiste en la no admisión de una instancia superior a la *eticidad*. Esta carencia decantaría en un rechazo *a priori* de aquellas situaciones en las cuales el individuo está excepcionalmente autorizado a suspender sus deberes sociales. Kierkegaard, contra Hegel, procura restituir el valor de lo individual frente a lo general; sin embargo, a diferencia de los ilustrados y en consonancia con la imagen que él mismo forja de Hegel, no avala la posibilidad de una *suspensión moral de la eticidad*.

Sólo un mandato divino y no la voz de la razón interior autoriza una verdadera *suspensión* de la *eticidad*. Ahora bien, ello no significa que la conciencia del deber sea incapaz de oponerse al orden general; sin embargo, en el caso de estas colisiones –las que se dan entre la moral individual y las normas instituidas– no cabe hablar propiamente de una *suspensión de lo ético*. Para justificar esta idea Kierkegaard introduce la distinción entre el «héroe trágico» y el «caballero de la fe». La conciencia moral puede entrar en contradicción con las normas establecidas: puede hacerlo de modo ilegítimo, haciendo primar el interés particular sobre lo general o puede hacerlo de modo legítimo, como sucede en el caso de la individualidad trágica. El «héroe trágico» parece enfrentarse al mismo dilema que angustia al «caballero de la fe», a él se le exige que quebrante las pautas establecidas por su comunidad de pertenencia. No obstante:

³¹ Cfr. Hegel G., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Vermaal, Barcelona, Edhasa, 1999, pp. 225 – 261 [§129 a §141]

³² Hegel G., *op. cit.*, p. 234 [Obs. § 137]

³³ “... *la conciencia moral es algo sagrado, cuya ofensa constituye un sacrilegio. Pero si la conciencia moral de un individuo determinado es conforme a esta idea de la conciencia moral, si lo que él considera bueno es en realidad bueno, sólo puede saberse examinando el contenido de lo que pretende ser bueno*” (Hegel G., *op. cit.*, p. 234 [Obs. § 137])

³⁴ No es nuestro interés, en esta ocasión, determinar si esta lectura hace justicia al planteamiento hegeliano; para un estudio interesante sobre esta cuestión puede consultarse Marquard O., “Hegel y el deber” en *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 43 – 58.

“Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión teleológica de la propia ética”³⁵

En el caso del «héroe trágico» la conciencia moral actúa como agente de un movimiento que no rebasa los límites de la esfera ética. Determinadas situaciones de la realidad fuerzan a los individuos a abandonar un sistema de *eticidad* particular para adoptar otro de mayor racionalidad y universalidad. Presumiblemente de modo involuntario e inconsciente, la figura del «héroe trágico» kierkegaardiano presenta un tópico hegeliano que sirve para poner en duda la comprensión del filósofo alemán como un defensor a ultranza de lo instituido. En el § 138 de la *Filosofía del derecho* Hegel legitima condicionalmente la resistencia de la conciencia moral frente al orden establecido: esto sucede “cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, [en las épocas en las que] aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad”³⁶. En estos casos, la conciencia moral trasciende su individualidad para convertirse en portavoz de una lógica racional que supera las particularidades locales y temporales a las cuales inevitablemente se ajusta toda comunidad humana. Hegel, en contra de lo que dice Kierkegaard, reconoce por encima de la ética particular de un pueblo determinado (*Volksgeist*: espíritu del pueblo) la ética universal en progreso de la razón histórica-mundial (*Weltgeist*: espíritu del mundo). Por este motivo, la filosofía hegeliana es capaz de justificar la oposición del *deber ser* al *ser* en aquellos casos en los cuales la historia está lo suficientemente madura para dar un paso hacia adelante, es decir, en aquellos casos en los cuales la acción y la pasión del individuo histórico encarna las intenciones del Espíritu Absoluto³⁷.

Completamente distinto es el caso del «caballero de la fe» ya que por detrás de su acción es imposible divisar un orden ético superior: con su intención sacrificial, escribe Kierkegaard, “Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliar a los enojados dioses”³⁸. El singular no

³⁵ SKS 4, p. 152: TT, p. 49.

³⁶ Hegel G., *op. cit.*, p. 236 [Obs. § 138]

³⁷ Cfr. “Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos héroes. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tomanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde” (Hegel G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Tomo I), trad. Gaos, Barcelona, Altaya, 1994, p. 91)

³⁸ SKS 4, p. 153: TT, pp. 49 – 50. En su reconstrucción del Génesis, Kierkegaard se desentiende de la dimensión política de la relación entre Abraham y Dios. Como señala Patricia Dip “desde el punto de vista judaico, surge la cuestión de la responsabilidad histórica del patriarca como jefe del pueblo con el que Dios realizó la alianza que renueva con el sacrificio de Isaac” (Dip P., “La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor”, *Revista de Filosofía* Vol. 28 N° 1 (2003), p. 186) El danés pasa por alto la Alianza celebrada entre Dios y el patriarca; por este motivo, oculta la posibilidad de interpretar la aceptación de la exigencia divina como un medio para garantizar la conservación futura de un pueblo futuro.

es ni el vehículo ni la expresión de racionalidad universal alguna. El «héroe trágico» se sabe en contradicción circunstancial con la ética: él acepta su sacrificio como el medio de reconciliación por el cual la realidad alcanza una mejor expresión de la idealidad “*renuncia a lo cierto por lo que es más cierto*”³⁹. El «caballero de la fe», por su parte, entiende que su colisión con lo general es permanente, su acto no puede encontrar reconciliación alguna con lo establecido: no puede transcribir en razones, ni ahora ni nunca, los motivos que lo llevan a distanciarse de lo general.

El razonamiento de Kierkegaard busca delimitar la especificidad de lo cristiano salvando la *confusión de esferas* propia de la filosofía moderna. El danés impugna la equiparación entre la ruptura del singular cristiano con su propia comunidad y la ruptura del crítico social con la suya. Su estrategia se encamina a sustraer el «milagro cristiano» de cualquier clase de comparación con otros movimientos históricos que también impulsaron un fuerte distanciamiento del individuo con respecto a su grupo de pertenencia. Resulta interesante, en este sentido, advertir que los motivos de distinción del danés son retomados, casi sin elaboración ulterior, por los más eminentes historiadores y especialistas bíblicos. En su libro *Seguimiento y carisma*⁴⁰ el teólogo alemán Martin Hengel –citado aquí a título de ejemplo– evalúa las similitudes y diferencias entre el seguimiento a Cristo y el seguimiento a otros líderes filosóficos o religiosos en el helenismo y el judaísmo de la Antigüedad. Hengel observa que el *ethos* de renuncia a la familia y a las propiedades tan característico de los primeros discípulos de Jesús de Nazareth estuvo también presente en otros movimientos de la época. Pese a ello, la diferencia fundamental entre estos movimientos y el cristianismo consiste en el motivo que impulsa al individuo a su conversión:

“También Jesús pide a sus seguidores una liberación total; pero por razones totalmente distintas y con otra finalidad. En todos estos casos es la evidencia de la verdad filosófica la que transforma la vida. Tal evidencia, lo mismo que la persona del maestro filósofo o la del *theios ánthropos*... podía ser tenida incluso por «divina». Pero, al mismo tiempo, era totalmente racional en cuanto que contenía unas pretensiones éticas decisivas de profundidad religiosa. Pero se echa de menos la llamada personal concreta realizada por una confrontación indisponible de Dios, dominador de la historia, que da a la vocación de los profetas y carismáticos su impronta singular”⁴¹

El paralelismo entre el discurso de Hengel y la línea argumental abierta en las *Migajas Filosóficas* y desarrollada en el *Post-Scriptum* es incuestionable. El tópico central de los capítulos iniciales de las *Migajas Filosóficas* es la distinción entre el «educador socrático» y el «educador divino» –presumiblemente, cristiano. Ambos magisterios inician un nuevo tipo de relación entre el hombre y lo divino y, por ello, un nuevo tipo de vínculo entre el individuo y su comunidad. Por detrás de estas nuevas propuestas pedagógicas queda el universo cultural antiguo en el cual el individuo establecía su relación con lo divino en la medida en que él mismo formaba parte de un colectivo social determinado. Aquello que los dioses requerían de los mortales llegaba a los hombres a través de la intervención de los instrumentos de

³⁹ SKS 4, p. 154: TT, p. 50.

⁴⁰ Hengel M., *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, trad. Jáuregui, España, Sal Terrae, 1981.

⁴¹ Hengel M., *op. cit.*, pp. 48 – 49.

interpretación instituidos por la sociedad en la cual ellos vivían. Sócrates, a decir de Kierkegaard, introdujo un cambio fundamental en esta mentalidad: “*desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento de Dios*”⁴². Su concepción vendría a inaugurar un contacto más estrecho entre el hombre y la divinidad: el individuo ya no se ajusta a las costumbres y tradiciones establecidas sino que rige su accionar en función de la dilucidación personal de las imposiciones divinas. Esta nueva relación es posible sobre la base de una tesis fundamental inscrita en el seno de la propuesta socrática: todo individuo, por el mero hecho de ser hombre, está en condiciones de aprehender la verdad por sí mismo⁴³. Al concebir al maestro como una mera *ocasión*, la concepción socrática desacredita la figura del «mediador religioso» democratizando el acceso a lo divino⁴⁴. Sócrates defiende la idea de que entre la razón de los hombres y la razón de los dioses sólo existe una diferencia de grado y no de naturaleza; identidad que permite un principio de traducción sin mediaciones entre lo divino y lo humano. Pero la más importante de las novedades socráticas consiste en distinguir entre el Bien y los mandatos divinos, entre la moral y la religión. La idea capital de Sócrates –desde la perspectiva kierkegaardiana una suerte de Kant *avant la lettre*– es que las órdenes divinas sólo deben cumplirse después de evaluar su corrección ética a la luz de la razón⁴⁵. Habría, paradójicamente, algo *más divino* que los mismos dioses: un *lógos* universal e impersonal al cual tanto los mortales como los inmortales deben ajustar sus pensamientos y acciones.

De la hipótesis de un «educador divino» se desprenden una serie de consecuencias que difieren notoriamente con aquellas que se siguen de la concepción socrática. En este caso, el maestro transmite algo que el discípulo es incapaz de conquistar recurriendo a sus propias fuerzas. El presupuesto es que, por naturaleza, el hombre no está capacitado para acceder a la verdad –por encontrarse enfrentado a ella– y, por tanto, debe recibir de manos de Dios la fuerza que le permite alcanzarla⁴⁶. La figura singular del maestro, lejos de ser circunstancial e indiferente, adquiere un valor superlativo puesto que ante él se contrae una deuda infinita: “*jamás podrá olvidar el discípulo a este maestro, ya que en ese instante se hundiría otra vez en sí mismo*”⁴⁷. La verdad adquiere un cariz particular que estaba completamente ausente en la perspectiva socrática. El discípulo no sigue a una doctrina sino a una persona. ¿No es este «maestro divino» una variante de las figuras de mediación religiosa? ¿Acaso corresponde suponer que la hipótesis del «educador divino» conlleva un retroceso hacia posiciones pre-socráticas?

La principal tarea del mediador religioso de las sociedades antiguas era la traducción de los signos divinos a un discurso humano. Dentro del horizonte religioso de las primeras comunidades era inconcebible que un individuo estuviera en posesión de un designio divino oculto a sus prójimos. Podía, en efecto, existir un

⁴² SKS 4, p. 220: MF, p. 29.

⁴³ Cfr. SKS 4, p. 222: MF, p. 30.

⁴⁴ Hengel también reconoce la revolución que produjo la filosofía en el campo de la religiosidad popular: “*a diferencia de las concepciones anteriores del vidente y del sabio cuyo don se basaba todavía en un «carisma» divino especial comunicado sólo a ellos, para el filósofo la «verdad» y el «bien» vinieron a ser algo «disponible» y «enseñable» a quien se empeñaba en ello con todas sus fuerzas...*” (Hengel M., *op. cit.*, p. 49)

⁴⁵ Sobre esta cuestión puede consultarse Gómez Lobo A., *La ética de Sócrates*, trad. Palet, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998.

⁴⁶ Cfr. SKS 4, p. 223: MF, p. 31.

⁴⁷ SKS 4, p. 226: MF, p. 33.

mandato particular pero éste poseía un significado capaz de ser comprendido por los demás miembros del grupo. Los mediadores religiosos eran los encargados de volver inteligible la revelación divina a través de su expresión en un lenguaje que resultase familiar para todos los hombres. Ellos se ocupaban de conciliar, con mayor o menor esfuerzo, la exigencia divina con la necesidad de sostener la cohesión interna del grupo social. Gracias a Sócrates esta tarea deja de ser la prerrogativa de determinados individuos para transformarse en un deber y derecho de todos los hombres. No obstante, esta «revolución democrática» estaba, al mismo tiempo, en contra de cualquier clase de reivindicación de un significado privado e inefable. El principio de comprensión de lo divino era universal: lo garantiza de la unidad social es la propiedad en común de una misma racionalidad. Precisamente, lo que Kierkegaard señala con la figura del «educador divino» es la aparición de una nueva experiencia religiosa completamente individual, a saber, una relación absolutamente privada y singular con lo divino que no puede ser traducida a un lenguaje compartido⁴⁸.

El pseudónimo Climacus presenta la imagen del «educador divino» como un proyecto de pensamiento. Sin embargo, el danés no nos ofrece un simple esbozo sino un contorno claramente definido de este personaje. A la hora de precisar la identidad del «educador divino», Kierkegaard no duda en echar mano a toda una serie de títulos tradicionalmente cristológicos. La actividad del «educador divino» sobrepasa ampliamente la función del *rabbi* (maestro) puesto que no sólo transmite la verdad sino que también le otorga a su discípulo aquello de lo cual éste último por su propia falta (pecado) estaba privado, a saber, la condición de acceso a la verdad:

“¿Cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; *liberador*, porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo... Y todavía no está todo dicho, porque mediante la no-libertad el discípulo se ha hecho culpable de algo. Pero si el maestro le concedió la condición y la verdad, será también un *redentor*, porque aleja la ira que pesaba sobre la falta (...)

La condición es un depósito, del cual siempre es responsable de rendir cuentas el receptor. ¿Cómo llamaremos a este maestro? Un maestro puede apreciar si el discípulo ha hecho algún progreso o no, pero no puede juzgarle, puesto que ha de ser suficientemente socrático como para percibir que no puede dar lo esencial al discípulo. Ese maestro no es exactamente un maestro, es un *juez*”⁴⁹

Aquel que responde a la llamada del «educador divino» se constituye como un individuo singular situado por encima de lo general y en virtud de su disposición al seguimiento y sus consecuencias rebasa los límites de la existencia humana natural. Este es, precisamente, el caso de la conversión del hombre al cristianismo. Kierkegaard ilustra esta transfiguración existencial utilizando el símbolo de la «renovación»: “*no se transforma en aquel primer hombre que ya era: se hace otro hombre, pero no en sentido frívolo, como si fuera otro de la misma cualidad que antes, sino convirtiéndose en un hombre de otra cualidad o, si así podemos llamarlo,*

⁴⁸ Kierkegaard explora esta cuestión en el tercer problema de *Temor y Temblor*: “¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?”. Para un análisis de esta cuestión puede consultarse Dip P., *op. cit.*, pp. 171 – 195.

⁴⁹ SKS 4, p. 226: MF, p. 33.

en un hombre nuevo”⁵⁰. Hablando con rigurosidad no cabe expresar esta transformación en los términos de un pasaje de la nada al ser (*nacimiento*); para expresarse con mayor propiedad hay que hacerlo en los términos de un pasaje del «ser inauténtico» al «ser auténtico» (*renacimiento*)⁵¹. Resulta claro que la idea que busca enfatizar nuestro autor es la de un «inicio absoluto» que trastoca definitivamente la conciencia que el individuo tiene de sí, los demás hombres y el mundo. Esta transformación incorpora en la existencia humana una dimensión completamente nueva: nada que se parezca a la activación de una potencialidad latente sino la aparición de un elemento que se incorpora desde «afuera». Las *Migajas Filosóficas* aluden a este elemento de modo vago e impreciso con el término “condición”. Un rápido repaso por el *corpus* kierkegaardiano nos permite advertir que la “condición” de la cual habla Climacus es aquello que en *O lo uno o lo otro* y *El concepto de la angustia* se designa con la expresión “espíritu”. El *pneuma* es un principio de perfeccionamiento antropológico introducido en un mundo que carecía de él⁵² por el cristianismo⁵³. Paradójicamente esta intervención cristiana en la historia no desencadena un proceso de *evolución hacia una forma humana superior*⁵⁴. La consumación antropológica que se pretende alcanzar a través del espíritu implica, en efecto, una interrupción del devenir inmanente del ser y la existencia del hombre. El principio espiritual descompone el equilibrio entre cuerpo y alma⁵⁵. La relación que el hombre guarda con su ser natural, tanto en su dimensión sensible-afectiva como psíquica-cognitiva, deja de ser inmediata e instintiva para quedar mediada por el arbitrio de la libertad y la conciencia reflexiva. En posesión del espíritu el ser humano queda constituido como el portador de una posibilidad desconocida para el mundo natural: *el hombre es el ser capaz de diferir voluntariamente de su propio ser y, por ende, el único ser capaz de coincidir voluntariamente con su propio ser*. El hombre es el único ser que está *por encima* de su propia naturaleza.

Esta transformación operada en lo más íntimo del hombre conlleva una necesaria transformación en la modalidad de su relación con los demás. Los discursos sobre el amor cristiano tematizan esta doble modificación: en la medida en que el individuo natural deviene un singular espiritual, el comportamiento hacia el otro deja de estar determinado por preferencias o rechazos inmediatos para regirse espiritualmente. En otros términos, el vínculo inmediato con los otros que caracteriza al individuo en su dimensión natural queda suspendido. La pertenencia a un colectivo humano desde el punto de vista del ser auténticamente humano pasa a ser un fenómeno de segundo orden; cuando el hombre toma conciencia de su espíritu y con él del valor inalienable de su propia singularidad, su pertenencia y participación en la vida comunitaria queda sujeta al resultado de una elección personal. Al ser consecuencia de una decisión individual, el acatamiento del hombre particular a la vida ética de su grupo social es siempre revocable y, por tal, provisorio. En este sentido, estamos tentados a señalar lo siguiente: no se trata de que los versículos del *Evangelio de Lucas* permitan comprender la historia de Abraham, antes bien, es el relato del patriarca el que nos permite clarificar las palabras del *Nuevo Testamento*.

⁵⁰ SKS 4, p. 227: MF, p. 34.

⁵¹ Cfr. “*Mientras estaba en la no-verdad, una vez recibida la condición y la verdad, se operó en él un cambio como del no-ser al ser. Este paso del no-ser al ser es como el de un nacimiento. Quien existe no puede nacer y, sin embargo, éste nace. Vamos a denominar a ese paso renacimiento...*” (SKS 4, p. 227: MF, p. 34)

⁵² Cfr. SKS 4, p. 383: CA, p. 109.

⁵³ Cfr. SKS 2, p. 68: OO, p. 85.

⁵⁴ Cfr. SKS 7, p. 508: PC, pp. 560 – 561.

⁵⁵ Cfr. SKS 4, p. 349: CA, p. 69.

El contenido particular del deber al cual Abraham es convocado por Dios vuelve patente y visible, en virtud de su extrema radicalidad, aquello a lo cual todo singular está llamado: *vivir conforme a la ética general sin transformar sus normas e imperativos en las pautas últimas de su accionar*. El cristianismo impone a todos los individuos esta tarea; no obstante, a diferencia de Abraham, existen casos en los cuales esta imposición no entra en conflicto con lo general. Lo realmente importante es que una vez instituida la *relación absoluta y singular con lo Absoluto* todo hombre está llamado a trascender lo general aún cuando deba vivir bajo sus determinaciones: los individuos deben vivir *en el mundo pero como si no vivieran en él*; deben actuar, por lo general, *de acuerdo con el mundo pero en secreta disconformidad con él*.

La «teoría de la excepcionalidad religiosa» de Kierkegaard procura corregir la crítica hegeliana a la *moralidad*. Para el danés, los peligros a los cuales puede conducirnos el ideal del *deber* no se evitan postulando la superioridad de la *eticidad* puesto que dicha solución tiende a degradar el valor del individuo. Con todo, la idea ilustrada que defiende el derecho absoluto de la conciencia moral individual sobre la política es una secularización ilegítima de la paradoja de la fe que admite la superioridad del singular sobre lo general. Sin embargo, la propuesta kierkegaardiana es incapaz de sortear un límite fundamental. Desde un punto de vista exterior, *Temor y Temblor* admite que es imposible distinguir entre el «caballero de la fe» y el simple transgresor del orden general –entre quien está justificadamente por encima de lo general y quien está ilegítimamente por debajo de lo general. Sólo escrutando las intenciones del corazón es posible determinar si en su colisión con lo establecido el individuo obra por amor a sí mismo o por amor a Dios⁵⁶. El problema es que, de acuerdo con Kierkegaard, la motivación interior sólo puede ser conocida, principalmente, por Dios y, secundariamente, por el propio individuo⁵⁷. En otros términos: sólo el mismo «caballero de la fe» está en condiciones de distinguir entre su propia excepcionalidad justificada y la excepcionalidad injustificada del simple transgresor⁵⁸. Ello equivale a sostener que sólo la conciencia interior es capaz de distinguir, no sin considerables esfuerzos, entre la voz de Dios y los requerimientos egoístas del propio yo. Ahora bien, en la medida en que se acepta la posibilidad de una heterogeneidad e inconmensurabilidad entre Dios y la razón práctica, la conciencia interior es arrojada violentamente al riesgo absoluto de una decisión soberana *ex nihilo* ya que ella se ha quedado sin criterios firmes para distinguir entre el mandato divino y la locura.

⁵⁶ Eximo aquí el caso del «héroe trágico» que actúa en contra de una generalidad específica y a favor de una generalidad más amplia.

⁵⁷ Es necesario señalar que, para el danés, incluso el propio individuo en virtud de su pecado (y la ausencia de esta categoría es, de acuerdo con Kierkegaard, el *punto débil* de *Temor y Temblor*) es incapaz de acceder a una instancia de auto-transparencia que le permita determinar el origen de dicha motivación.

⁵⁸ Cfr. “*Discernir si el Particular se encuentra verdaderamente combatido por la Anfaegtelse, o si, por el contrario, es un caballero de la fe, es asunto que sólo el Particular puede decidir*” (SKS 4, p. 170: TT, p. 67)

§ 3. Balance conclusivo: Un nuevo pueblo de únicos

El modelo de cristianismo desarrollado por Kierkegaard justifica la reacción del paganismo antiguo contra los seguidores del *rabbi* de Galilea. Para autores como Celso o Porfirio, la doctrina cristiana tuvo una responsabilidad directa en el desmoronamiento político y cultural de la Antigüedad tardía. El mensaje cristiano enseñaba que el alma individual debía trascender el orden mundano para que el hombre alcance su ser auténtico; de ese modo, horadaba y pervertía el fundamento de la cohesión y la solidaridad intersubjetiva que caracterizaban a la *polis* clásica⁵⁹. Para nuestro autor, decidirse a favor del cristianismo y constituirse espiritualmente como un existente único y singular son una y la misma cosa.

El gesto inicial del auténtico cristiano es aquel por el cual el individuo toma distancia de la religiosidad imperante en su sociedad de origen. El olvido deliberado de esta cuestión constituye la *espantosa ilusión* de la cristiandad. El principal error de la cristiandad –la caricatura del cristianismo– radica en la siguiente suposición: “(i.) *al final ser cristiano y ser humano se vuelven la misma cosa*, y (ii.) *que se nace cristiano tanto como se nace humano*”⁶⁰. Por detrás de este supuesto opera la idea de que es posible heredar una identidad religiosa a partir del nacimiento: se es miembro de una determinada religión y portador de todos los privilegios que ella le adjudica a sus creyentes por el hecho de haber nacido en el seno de una sociedad que se concibe a sí misma como expresión cabal de aquella religión. Semejante concepción implica supeditar la salvación o condena eterna del hombre particular –el desarrollo completo de su propio ser– a una serie de condiciones impuestas al individuo de antemano⁶¹.

Trasladando la posición del danés desde su esfera propia de discusión religiosa a la esfera de la discusión política es posible capitalizar una contribución de signo positivo. La postura de Kierkegaard abre un interesante horizonte de universalidad radical puesto que rechaza de plano la tesis –tantas veces defendida a lo largo de la historia, de forma más o menos explícita y con métodos más o menos brutales– de que es posible transformar una particularidad específica, sin mediación alguna, en la única condición de acceso excluyente a la auténtica humanidad. Esta tesis se presenta bajo dos variantes fundamentales: o haciendo foco en los aspectos biológicos (la autenticidad a partir de la sangre) o haciendo foco en los aspectos culturales (la

⁵⁹ Esta es, por otra parte, una de las principales acusaciones dirigidas por Nietzsche en contra de los seguidores de Jesús de Nazareth en su *Anticristo*. El filósofo alemán le reprocha al cristianismo –y a los diversos cultos místéricos que proliferan durante los primeros siglos de nuestra era– el haber desplazado el centro de atención desde la comunidad al individuo. Cuando un individuo se preocupa por la *inmortalidad personal*, asume una perspectiva *egocéntrica*: *el mundo gira alrededor de su yo* (Cfr. Nietzsche F., *El Anticristo*, trad. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 2008, p. 83 [§ 43]). De este modo, se pierde, irremediablemente, el sentido político: “¿Para qué ya el sentido de comunidad, para qué la gratitud a la ascendencia y a los antepasados, para qué colaborar, confiar, para qué favorecer y tener en cuenta algún bien general?” (*Ibíd.*)

⁶⁰ SKS 7, p. 335: PC, p. 369.

⁶¹ Curiosamente ha sido un pensador judío quien, en los albores del siglo XX, pensó con mayor radicalidad esta exigencia cristiana en contraposición a la religiosidad judía, nos referimos a Franz Rosenzweig. En su obra principal *La estrella de la redención*, publicada en 1921, dice que el pueblo judío “no tiene que andar importunando al espíritu: en la propagación natural del cuerpo tiene la garantía de su eternidad” (Rosenzweig F., *La estrella de la redención*, trad. García-Baro, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 356). Por este motivo, el hombre judío tiene por detrás de su existencia individual la elección de su identidad esencial: “*el individuo nace desde entonces como judío, y no necesita llegar a serlo en cierto momento decisivo de su vida de individuo. El instante de la decisión, el gran ahora, el milagro de renacer están antes de la vida individual*” (*Ibíd.*, p. 465). El hombre cristiano, por el contrario, en su inmediatez se encuentra por fuera de su identidad esencial: *nace pagano y, por ello, debe hacerse cristiano* (Cfr. *Ibíd.*).

autenticidad a partir de determinadas prácticas y concepciones del mundo). La primera variante nos sitúa, evidentemente, en presencia de un retorno al *fatum* antiguo: la plena realización del ser humano queda condicionada por una dimensión sustancial sobre la cual el individuo no posee control alguno, o sea, queda condicionada por una *naturaleza* que lo precede y se cierne sobre él a la manera de un destino inevitable. La tesis más original de Kierkegaard es que la segunda variante, en contra de lo que podemos pensar, tampoco implica un universalismo real. Frente a ello, Kierkegaard elabora una concepción antropológica que encuentra en el espíritu una instancia de perfeccionamiento existencial que le permite al hombre superar su propia sustancialidad para devenir sujeto. Sin embargo, es necesario señalar los obstáculos insalvables con los cuales tropieza la modalidad específicamente kierkegaardiana del *universalismo*.

Kierkegaard extiende la posibilidad de una existencia auténtica a la totalidad de los hombres siempre que cada uno de ellos se disponga a realizar un movimiento de concentración en la intimidad que le permita fijar desde sí mismo su identidad sin recurrir a las pautas establecidas por lo general. Tal grado de interioridad se torna efectivo en la medida en que el individuo se decide a conducir su vida privilegiando, por sobre cualquier otra instancia, su *relación absoluta* con Dios a través de Cristo. El fundamento de la verdadera singularidad radica en el «dar consentimiento» al carácter verdadero de un acontecimiento específico: la aparición de Dios en el mundo bajo la figura de un hombre particular. Una vez que el hombre se ha constituido como singular, su carácter de miembro de una comunidad no afecta el núcleo íntimo de su ser y se transforma en un asunto siempre secundario y contingente, sólo necesario en atención a los aspectos sensibles del ser humano⁶².

Kierkegaard identifica su concepción con la del cristianismo verdadero. Justifica esta convicción, como hemos intentado establecer anteriormente (§1. y §2.), recurriendo a las palabras del *Evangelio de Lucas* en las cuales el seguimiento de Jesús demanda una ruptura radical con todos los vínculos comunitarios. La elección concreta de esas palabras, sin embargo, no es inocente⁶³. Moxnes asocia el pasaje de Lucas 14, 26 con un grupo de textos (v. gr.: Mt. 8, 21-22; Mc. 1, 16-20; Lc. 12, 51-53, etc.) en los cuales “*la llamada es a moverse y a seguir a Jesús, sin una indicación clara de lugar*”⁶⁴. La estrategia de argumentación kierkegaardiana, por tanto, consiste en describir la situación excepcional del discípulo de Cristo a través

⁶² Cfr. “... La importancia de la sociabilidad religiosa se basa fundamentalmente en lo siguiente: cuando la idealidad de la relación con Dios se ha vuelto demasiado fuerte para el Singular (puesto que éste no puede exigir de Dios una revelación inmediata y queda prisionero de sus reflexiones) él debe tener a otro hombre a quien consultar. Se demuestra así que la sociabilidad no es el fin más elevado, sino una *concesión a la debilidad de la naturaleza humana*” (Kierkegaard S., *Diario Íntimo*, trad. Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 1955, p. 245)

⁶³ Tampoco es inocente cierto aspecto formal de la estrategia interpretativa elaborada por el danés. Kierkegaard procede a un análisis de los versículos aludidos aislándolos de la unidad temática mayor de los evangelios. Esta metodología promueve la sensación de que aquí están en juego las palabras que un individuo le dirige a otro individuo. Ahora bien, este procedimiento es incorrecto si el objetivo es, como confiesa Kierkegaard, una aproximación al sentido original del texto: “*La gente no se comunica con dichos aislados. La mayoría de las comunicaciones son mucho más amplias que aforismos individuales. El significado de los dichos, tales como proverbios o parábolas, depende totalmente del contexto en el que fueron pronunciados y de la tradición cultural en la que están arraigados tanto el locutor como el oyente. Antes que a dichos de Jesús deliberadamente aislados de sus contextos significativos, a lo que todavía tenemos acceso es a los evangelios; con estas fuentes literarias debemos comenzar*” (Horsley R., *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, trad. López Rosas, Navarra, Verbo Divino, 2003, pp. 18 – 19).

⁶⁴ Moxnes, H., *op. cit.*, p. 108.

de un *logion* que desplaza al individuo desde un lugar seguro hacia un espacio de riesgo, incertidumbre y, sobre todo, soledad. No obstante, junto a esta serie de dichos que «llaman a un no-lugar» encontramos en los Evangelios toda una segunda serie de textos en los cuales “*la dislocación se combina con una nueva localización*”⁶⁵. En estos casos a continuación del abandono del grupo social primario nos encontramos con un «pasar a formar parte» de una nueva comunidad. El caso más paradigmático lo encontramos en Lucas 8, 19 – 21: “*Se presentaron donde él su madre y sus hermanos, pero no podían llegar hasta él a causa de la gente. Le anunciaron: «Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y quieren verte». Pero él les respondió: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen»*”. En este pasaje se vuelve manifiesto que el movimiento de Jesús *no prescinde por completo de la familia*⁶⁶; sino que más bien pone en juego un nuevo concepto de familia: el «verdadero parentesco» depende de ciertas determinaciones que trascienden el orden natural (el lazo sanguíneo). La superación de la comunidad más inmediata –la familia– no transformaba al hombre en una mónada solitaria; por el contrario, lo emplazaba dentro de un colectivo de hombres del cual recibía una nueva identidad⁶⁷.

Un estudio socio-económico de la sociedad judía de los tiempos de Jesús ofrece los elementos para una explicación convincente sobre el origen de este «parentesco de sustitución». Los primeros destinatarios del mensaje de Jesús “*eran modestos labradores que poseían y cultivaban sus propias tierras*”⁶⁸. La vida de estos campesinos se basaba en una economía de subsistencia que encontraba en la familia su unidad de producción básica. La ocupación romana y el reinado de Herodes fomentaron en Galilea un marcado proceso de urbanización que trajo aparejado modificaciones sustanciales en la vida cotidiana de los habitantes de las zonas rurales de la región. La construcción de puertos y caminos, es decir, la introducción de la arquitectura imperial en las provincias romanas permitió el surgimiento de “*una economía de mercado que afianzó el control y el dominio del espacio por la élite*”⁶⁹. La posesión de las tierras se concentró en manos de grandes propietarios despojando a la población rural del control sobre los medios que garantizaban la satisfacción de sus necesidades cotidianas. Estas transformaciones económicas obligaron a numerosos individuos, ahora desposeídos y sin perspectivas, a abandonar el grupo familiar en búsqueda de su propio sustento. El movimiento de Jesús, a través de la promesa del «Reino de Dios», ofreció a estos individuos desarraigados la posibilidad de pertenecer nuevamente a un grupo que se proponía repetir en su seno la asistencia mutua e inmediata que caracterizaba a las familias. La pertenencia a esta comunidad estaba garantizada por la aceptación y la reproducción del *amor al prójimo* practicado por Jesús de Nazaret que extendía la fraternidad más allá de sus límites tradicionales con el objetivo de recomponer un tejido social

⁶⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁶ Cfr. Theissen G., *op. cit.*, p. 70.

⁶⁷ El hecho de que Kierkegaard opte por las palabras evangélicas que no le confieren al cristiano una nueva localización permite explicar la apropiación del danés que ha sido efectuada por ciertas líneas del pensamiento post-moderno. El singular kierkegaardiano queda sujeto al riesgo de un movimiento que no encuentra un punto de fijación. El llamado a la autenticidad se interpreta como el mandato a permanecer fiel al fluir incesante de la existencia que exige del individuo una espontaneidad y originalidad constantes al punto de constituir su propia persona como una obra de arte de la cual él es, al mismo tiempo, creador y espectador.

⁶⁸ Theissen G., *op. cit.*, p. 141.

⁶⁹ Moxnes, H., *op. cit.*, p. 273.

desgarrado⁷⁰. Formar parte del «Reino de Dios» –ser un cristiano– no implicaba el mero reconocimiento del carácter divino de un hombre singular sino el férreo compromiso de imitar la conducta de quien se solidarizó preferentemente con los más necesitados y marginados de la sociedad.

Kierkegaard *pasa de largo* ante estos textos en los cuales el hombre es llamado a formar parte de una nueva familia. Este «olvido» lleva a nuestro autor a formular una eclesiología cuya noción de pueblo de Dios no supera la moderna concepción atomística de la sociedad. No existe, en verdad, un lazo específico que una a los hombres entre sí; la comunidad no es más que *una colección de millones de individuos, en la que cada uno posee una relación con Dios*⁷¹. La verdadera Iglesia es la congregación de los únicos ante Dios. La oposición trazada por el danés en *Ejercitación del cristianismo* entre una «Iglesia establecida» y una «Iglesia militante» reproduce, con ciertas distorsiones, la distinción entre una comunidad jurídica y una comunidad ética introducida por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁷². Mientras que la comunidad jurídica se preocupa por la conformidad entre el resultado de la acción y la ley; la comunidad ética privilegia la consideración de la conformidad entre la intención de la acción y la ley. La nota más llamativa de la concepción kantiana de la Iglesia⁷³ es su *invisibilidad*, es decir, el hecho de operar como un modelo orientativo que sirve como parámetro crítico de todas las comunidades concretas, es decir, las iglesias visibles: el pueblo de Dios es “*una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato –pero moral– del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres*”⁷⁴.

En el caso de Kierkegaard, la *Iglesia invisible* se piensa como una comunidad, siempre y esencialmente, refractaria al mundo y por este motivo se trata de una instancia espiritual sin traducción directa en ninguna realidad social y material: “*en la cristiandad establecida somos todos auténticos cristianos, pero en la interioridad oculta. El mundo externo no tiene nada que hacer con el hecho de ser cristiano*”⁷⁵. No hay signos exteriores que permitan testificar a favor de la legítima inclusión de un individuo en la *asamblea de los santos*⁷⁶. Estamos en presencia de un desplazamiento en el concepto de *invisibilidad* que ahora se refiere a una imposibilidad estructural: los propios miembros del pueblo de Dios son incapaces de reconocerse entre sí, permanecen *de incógnito*. Siendo únicamente Dios capaz de escrutar los secretos del corazón humano, es forzoso concluir que la unidad de la

⁷⁰ En un artículo anterior re-evalué la clásica cuestión “Jesús y los zelotes” a partir de una distinción entre un movimiento de liberación nacional (zelote) y un movimiento de reforma social (cristianismo). Cfr. Rodríguez P., “El mesías davídico y la expectativa política en los orígenes del cristianismo”, ponencia expuesta en el II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo, Universidad Nacional General Sarmiento – Universidad Nacional de La Pampa, Mayo, 2010 (publicación web en <http://www.sihc.com.ar/ponencias.htm>)

⁷¹ Cfr. SKS 12, p. 99: EC, p. 139.

⁷² Cfr. Kant I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969, pp. 95 – 103.

⁷³ Para un análisis de la teoría kantiana de la Iglesia consultar Plata Pineda O., “Kant y la eclesiología” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 46, n° 111 - 112, (2006), pp. 101 – 114.

⁷⁴ Kant I., *op. cit.*, p. 101.

⁷⁵ SKS 12, p. 211: EC, p. 292.

⁷⁶ Cfr. “*Si yo soy hospedero no deseo de ningún modo que el que yo sea auténtico cristiano haya de ser reconocible en el hecho de que dé el mejor trato a los huéspedes; si yo como hospedero doy el mejor trato, solamente lo achaco a mi convencimiento cuidadoso de que hay que tener contento al público prestigioso y educado, y lo de que yo sea un auténtico cristiano, eso se queda para mí, es algo para mí mismo, algo que soy en la oculta interioridad...*” (SKS 12, pp. 211 - 212: EC, pp. 292 – 293)

Iglesia sólo es efectiva, cognoscible y real para Dios. Para el hombre, por su parte, la unidad de la Iglesia es un postulado siempre incognoscible y virtual. La auténtica comunidad (*Menighed*) cristiana se caracteriza por el paradójico hecho de que sus propios miembros permanecen ausentes los unos para los otros. Incluso como integrante de la única asociación de signo positivo, es decir, aquella a la cual se adhiere a partir de una decisión libre y consciente, el hombre individual no precisa del otro concreto para existir de modo auténtico y espiritual.

El análisis de los textos de Kierkegaard nos permite concluir que desde su particular perspectiva el formar parte de una comunidad religiosa –es decir, compartir un *ethos* específico– es un aspecto secundario de lo que significa ser cristiano. Este es el motivo por el cual su pensamiento desarrolla en detalle la relación del individuo consigo mismo (una ética de la autorrealización), mientras que sólo tangencialmente y de modo abstracto se ocupa de la relación del individuo con el otro (una ética social o política)⁷⁷. El ejemplo más palmario de esto último lo encontramos incluso donde el danés, en *Las obras del amor*, procura elaborar una teoría sobre el «ser auténtico junto a los otros» o –lo que es lo mismo en otros términos– una teoría sobre el comportamiento del individuo cristiano en la sociedad.

Cuando Kierkegaard recorre el *Nuevo Testamento* en búsqueda de la esencia y los frutos del amor cristiano arriba a la misma conclusión a la cual, décadas más tarde, arribará Bultmann:

“Jesús no concibe el amor ni como virtud que forma parte de la perfección del hombre ni como contribución al bien público, sino como superación de la propia voluntad en la situación concreta de la vida en que el hombre está ante el prójimo. De ahí, por otra parte, que el postulado de amor formulado por Jesús no pueda ser puntualizado, ni pueda ser considerado como un principio moral del que pueden deducirse postulados concretos, como es posible hacerlo en el caso del postulado del amor humanista, basado en un determinado ideal del hombre”⁷⁸

Kierkegaard –que había renunciado sin concesiones a un análisis socio-histórico del cristianismo primitivo como única defensa del dogma del Dios-hombre– termina desdibujando la identidad de los seguidores de Jesús de Nazareth. El movimiento cristiano, en respuesta a la crisis social y económica del judaísmo bajo el yugo romano, invitó a reproducir a una escala mayor cierta idiosincrasia propia del ámbito familiar⁷⁹. Esta inversión de los valores se vuelve explícita en el contenido concreto que es asignado al *amor a los enemigos*:

“... A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames. Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo

⁷⁷ Es interesante notar que aquello que Kierkegaard le reprocha a Hegel cuando le critica a éste carecer de una ética (cfr. SKS 7, p. 116: PC, p. 120) es, justamente, el hecho de que el pensador alemán, invirtiendo el rango de las preocupaciones kierkegaardianas, condujo su pensamiento priorizando el aspecto social del hombre. El contragolpe hegeliano a la crítica kierkegaardiana podría reprocharle al danés el carecer de una política.

⁷⁸ Bultmann R. – Jaspers K., *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, trad. Simon, Buenos Aires, Editorial Sur, 1968, p. 82.

⁷⁹ “[El movimiento de Jesús] *Preveía una nueva práctica material en la que las estructuras de apoyo típicas del grupo familiar tenían que ser reconstruidas no en el propio grupo familiar, sino en otras casas y grupos familiares*” (Moxnes H., *op. cit.*, p. 217)

vosotros igualmente. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman. Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperaréis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio...” (Lc. 6, 29 – 35)

La propuesta cristiana consistió en reemplazar la lógica del intercambio calculado por una lógica de la solidaridad desinteresada. El primer caso era el de un tipo de comportamiento que regía la relación entre iguales: se auxiliaba a quien demostraba estar en condiciones de devolver dicho favor. Bajo estas pautas, las ventajas de la reciprocidad no se derramaban sobre aquellos individuos que, por distintos motivos, estaban en una situación económica negativa. El comportamiento social imperante, por tanto, acentuaba la exclusión y la marginación de capas cada vez más numerosas de la población. Frente a este cuadro de situación es necesario recalcar que los beneficiarios inmediatos del amor cristiano a los *enemigos*⁸⁰ eran, precisamente, aquellos individuos que, hasta el momento, permanecían por fuera del intercambio social y el sistema de asistencia mutua. El amor tenía como fin alcanzar un *equilibrio intracomunitario de bienes*⁸¹; por este motivo, sus prácticas concretas se encaminaban a la reparación de las diferencias económicas: la prioridad era la atención de los más necesitados. El desinterés que gobernaba la relación entre los miembros de una misma familia era la clave para la solución de la crisis económica que fragmentaba a la sociedad.

La posición crítica adoptada por Kierkegaard frente a la comprensión del amor cristiano primitivo como una *ética de la solidaridad* se aclara si echamos mano a las dos categorías que, desde el siglo XVIII hasta la actualidad, condicionan y estructuran el discurso político y filosófico que procura definir la instancia a partir de la cual debe orientarse un orden social con pretensiones de justicia, a saber, el *reconocimiento* y la *redistribución*⁸². Las teorías redistributivas defienden la idea de que una sociedad que permite el correcto desarrollo de sus miembros es aquella que se esfuerza por construir situaciones de simetría material entre sus integrantes. El objetivo redistributivo consiste en alcanzar un reparto más amplio e igualitario de los recursos y la riqueza. Por su parte, “*el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí*”⁸³. Los teóricos que desarrollan esta última posición, cuyo

⁸⁰ Cfr. “*Dadas las crecientes presiones económicas de sus gobernantes, los pobladores debían estar progresivamente endeudados entre sí. Los que habían recibido préstamos eran insolventes para devolverlos; los que habían ayudado a sus vecinos estaban ahora desesperados y presionaban al deudor para que pagara, y así el conflicto local crecía. Jesús afronta los conflictos arraigados en esas presiones económicas con el principio de «ama a tus enemigos». Por el contexto indicado en el contenido de las subsecuentes instancias focales, podemos ver que se tratan los conflictos locales, no las relaciones con los soldados romanos, que en ningún caso estarían en la escena como un ejército de ocupación*” (Horsley R., *op. cit.*, p. 153).

⁸¹ Cfr. Schottroff L. – Stegemann W., *Jesús de Nazareth: esperanza de los pobres*, trad. Olsagasti, Salamanca, Sigueme, 1981, p. 220.

⁸² Sobre esta cuestión es altamente recomendable una lectura de la discusión en Fraser N. & Honneth A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, trad. Manzano, Madrid, Ediciones Morata, 2006.

⁸³ Fraser N. “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación” en Fraser N. & Honneth A., *op. cit.*, p. 20.

origen histórico lo encontramos en Hegel y Rousseau⁸⁴, destacan el rol preponderante del reconocimiento en la formación y consolidación de la identidad personal: “uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él”⁸⁵. La propuesta de los defensores del reconocimiento es construir una sociedad en la cual cada uno de sus miembros sea considerado y valorado positivamente por los demás.

Pensaremos a Kierkegaard como un –muy peculiar– teórico del reconocimiento⁸⁶. Al mismo tiempo, nuestro autor se nos presenta como un detractor inequívoco de la redistribución. La tesis principal –que guiará las reflexiones inmediatas y que intentaremos ahondar en futuras investigaciones– puede enunciarse del siguiente modo: en *Las obras del amor* (1) se establecen las condiciones de posibilidad de un reconocimiento positivo que es considerado de carácter indispensable para la plena autorrealización del hombre; como también (2) se especifican las modalidades negativas del reconocimiento. De acuerdo con el análisis desplegado por Kierkegaard en los dos volúmenes del libro mencionado: por una parte, sólo el *amor cristiano* posibilita el reconocimiento intersubjetivo auténtico; mientras que, por otra parte, el *amor natural* (en sus variantes estético/erótico y ético/contractual) inevitablemente concluye en reconocimientos truncos o falsos. En este sentido, es posible afirmar que, para el danés, la teoría de la redistribución es tributaria de un tipo de reconocimiento negativo y, como tal, se encuentra en radical oposición al *amor cristiano*.

En el capítulo de *Las obras del amor* titulado “«Tu» debes amar al prójimo”, Kierkegaard le asigna al término “mundanidad” (*Verdslighed*) un campo semántico completamente afín a lo que en los párrafos anteriores denominamos *redistribución*. En efecto, el objetivo del partido de la mundanidad es el de “*abrir paso en el mundo a la igualdad entre los hombres, de que las condiciones de la vida temporal sean semejantes y en lo posible iguales para todos los hombres*”⁸⁷. La sola utilización de la palabra “mundanidad” ya da cuenta de la condena kierkegaardiana a un proyecto de acción que, desde su perspectiva, es concebido en los términos de una *imitación peligrosa e imperfecta* del principio cristiano de amor al prójimo. La mundanidad entiende que el respeto debido a los hombres se vuelve efectivo y real si la sociedad se encamina en dirección a la abolición de las disparidades materiales que existen en su seno: “*la mundanidad bien intencionada está convencida piadosamente, si uno puede expresarse de este modo, de que hay que llegar a una única situación temporal, a una sola diferencia terrena...*”⁸⁸. La metodología para alcanzar esta situación ideal consiste en la aplicación de la justicia distributiva buscando la disminución de la diferencia económica entre los más beneficiados y los más

⁸⁴ Cfr. Taylor Ch., *La política del reconocimiento*, trad. Utrilla de Neira, Méjico, F.C.E., 1993, pp. 43 – 107.

⁸⁵ Fraser N. “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁶ Sobre el concepto de reconocimiento en Kierkegaard puede consultarse en lengua castellana: Grøn A. “Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard” en *Estudios de filosofía*, N° 32, Agosto 2005, Universidad de Antioquía, pp. 27 – 40. Muñoz Fonnegra S., “La comunicación existencial: Kierkegaard y el problema del reconocimiento” en AAVV, *Reconocimiento y Diferencia. Idealismo Alemán y Hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Colombia, Siglo del Hombre Editores & Ediciones Uniandes, 2010, pp. 175- 199. También podrá consultarse un artículo de nuestra autoría que se publicará en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*.

⁸⁷ SKS 9, p. 78: LOA I, p. 144.

⁸⁸ SKS 9, p. 78: LOA I, pp. 144 – 145.

perjudicados: *la igualdad mundana*, explica Kierkegaard, *es el resultado de un doble movimiento, el abajamiento del poderoso y el crecimiento del humilde*⁸⁹.

La postura de Kierkegaard frente a la redistribución –la *mundanidad*– se deriva consecuentemente de los principios que configuran su teoría del amor. El ataque al partido de la *mundanidad* es complejo y aglutina toda una serie de temas que reciben tratamiento a lo largo de los dos volúmenes de *Las obras del amor*. Una de las principales preocupaciones de Kierkegaard es precisar qué configuración objetual hace surgir en el corazón del sujeto el amor auténtico. A este respecto, la tesis principal del danés no deja lugar para ningún tipo de duda: el prójimo no debe despertar en el cristiano una disposición favorable en virtud de sus particularidades físicas y/o psíquicas. Si ese fuera el caso cabría la posibilidad de que algún otro determinado no se constituyese como objeto del amor, es decir, podrían existir individuos a los cuales el sujeto no consideraría prójimos. La *mundanidad*, por su parte, hace aquello que el danés desea evitar a toda costa: define la relación sujeto/objeto a partir de una nota específica de este último. Los problemas y miserias económicas, políticas y sociales se convierten en los disparadores fundamentales de la preocupación del individuo por el otro. Kierkegaard sostiene que si el individuo resuelve la dirección de su accionar en función de los intereses materiales de aquellos con quienes comparte una vida en común queda atrapado y determinado por una serie de prioridades que contradicen el carácter absolutamente universal del amor al prójimo predicado por el cristianismo. A la *mundanidad*, el danés le reprocha el establecer privilegios desoyendo el mensaje de la caridad cristiana que enseña que desde el punto de vista divino no hay particularidad, incluso la más desatendida y necesitada, que esté por encima de otra. *Las obras del amor* advierten con firmeza que si los hombres pretenden permanecer fieles a la doctrina de Jesucristo deben superar la tentación de intervenir en la realidad a favor de un grupo social determinado. Nadie que se proponga fidelidad al Evangelio *deberá formar partido ni con los de abajo ni con los de arriba sino existir del mismo modo para el más distinguido como para el más insignificante de los hombres*⁹⁰.

Sólo el cristiano alcanza una relación auténtica con el otro. Para justificar esta afirmación Kierkegaard indica que, a diferencia de lo que ocurre con el amor mundano, la caridad cristiana en su dirección al prójimo no se encuentra contaminada por factores contingentes y, de este modo, promueve un vínculo con el otro que atiende lo esencial:

“En el amor «el yo» está determinado a la vez de una manera sensual, psíquica y espiritual, y el ser amado es un concepto sensual, psíquico y espiritual; en la amistad «el yo» está determinado de una manera psíquica y espiritual, y el amigo es un concepto psíquico-espiritual; sólo en el amor al prójimo está «el yo» que ama determinado puramente como espíritu, y el prójimo es un concepto puramente espiritual”⁹¹

¿Una *praxis* cristiana, como sugiere el partido de la *mundanidad*, debe encaminarse a una transformación que mejore la posición económica y social de los hombres? Para responder a esta pregunta es necesario contestar un interrogante previo: ¿la propia situación material y política de un hombre es un elemento

⁸⁹ SKS 9, pp. 78 - 79: LOA I, p. 145.

⁹⁰ Cfr. SKS 9, p. 91: LOA I, p. 166.

⁹¹ SKS 9, p. 63: LOA I, p. 122

constituyente de su identidad más profunda? En uno de los capítulos fundamentales de *Las obras del amor*, el danés se sirve de la metáfora del *traje del actor* para trazar una distinción entre lo que cada individuo verdadera y eternamente *es* y aquello que accidental y temporalmente *representa*. Con todo, esta distinción sólo es visible para el cristianismo mientras que la *mundanidad* se caracteriza por confundir invariablemente el ser y la apariencia; se caracteriza por haber olvidado “*que las diferencias de la vida temporal son meramente como el traje del actor*”⁹². En los términos de la cita que hemos destacado anteriormente, la *mundanidad* se maneja con una configuración del prójimo que va más allá de su determinación espiritual. El fundamento teórico que define el rechazo kierkegaardiano de la *mundanidad* se encuentra en la antropología de corte espiritualista del danés. La *mundanidad* se preocupa excesivamente por cuestiones que, para el danés, sólo poseen un valor secundario: “*los bienes terrenos son algo indiferente, y por ello nos enseña la Sagrada Escritura que, de poseerlos, se posean con indiferencia*”⁹³. Por este motivo, todo programa de acción que se comprometa con la transformación de las estructuras económicas de la sociedad en aras de una paridad material es considerado como un proyecto contingente y parcial⁹⁴.

El capítulo VII del segundo volumen de *Las obras del amor* aporta nuevos elementos para la crítica del proyecto redistributivo. El foco del ataque kierkegaardiano son las «obras de beneficencia». Se trata, por tanto, de un caso concreto de acción redistributiva: el re-direccionamiento de recursos materiales (específicamente del discurso del danés habla de «dinero») en provecho de los más necesitados⁹⁵. Es necesario recalcar que, en función de la orientación atomista de la “filosofía social” kierkegaardiana, esta acción redistributiva es tematizada desde una perspectiva individual –la acción concreta de un individuo– obviando todo tipo de análisis ordenado por la comprensión de la redistribución como una acción dirigida y ejecutada por un sujeto colectivo que busca, a través de esta *praxis*, una mejor auto-organización.

La crítica a las «obras de beneficencia» recupera y desarrolla con mayor profundidad algunas de las cuestiones que venimos indicando. La *filantropía* supone un tipo de vínculo intersubjetivo que exige tanto de quien otorga la ayuda concreta como de quien la recibe características específicas. El rol activo de la relación sólo puede ejercerlo quienes se encuentran en condiciones de auxiliar materialmente al otro; mientras que el rol pasivo queda reservado para quienes se encuentran en una

⁹² SKS 9, p. 92: LOA I, p. 168

⁹³ SKS 9, p. 34: LOA I, p. 77.

⁹⁴ Kierkegaard podría haber considerado el programa de la *mundanidad* como un complemento indiferente al proyecto cristiano de amor al prójimo. No obstante, el danés considera que entre el cristianismo y la *mundanidad* se da una relación de oposición: el proyecto de la *mundanidad* extravía al hombre en la temporalidad y, de ese modo, lo aleja de lo verdaderamente esencial.

⁹⁵ Con respecto a estos pasajes en su biografía del danés Alastair Hannay nos indica que: “*Kierkegaard, también como Nietzsche, se opone al prudencialismo y, como podemos suponer, a todos los programas sociales que parten del supuesto de la presencia del temor, la inseguridad y el egoísmo en sus beneficiarios. Esta postura también es clara en una sección de Las obras del amor que, en otra parte, Kierkegaard afirma que es un ataque en contra del comunismo (en su forma premarxista: pasaría todavía otro año antes de la publicación del Manifiesto de Marx y Engels)*” (Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 442). No es temerario considerar que, a su manera, Kierkegaard formó parte de aquella alianza de potencias de la vieja Europa que, de acuerdo con Marx y Engels, unieron sus fuerzas en contra del *fantasma comunista*. En este sentido, Taubes en una obra de 1947 describió al danés como el autor de un *manifiesto anticomunista* (Cfr. Taubes J., *Escatología Occidental*, trad. Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 238).

situación económica apremiante. En el caso de que las «obras de beneficencia» sean consideradas obras del amor nos veríamos obligados a admitir que (a.1) únicamente algunos hombres podrían ser sujetos amantes y (a.2) solamente sujetos y que (b.1) únicamente algunos hombres podrían ser objetos amados y (b.2) solamente objetos. Esta doble limitación entra en contradicción con el carácter absolutamente universal del amor cristiano: todo hombre puede amar y todo hombre es el prójimo que debe ser amado. Nos centraremos en los aspectos b.1 (estrechamente vinculado con a.2) y b.2. (estrechamente vinculado con a.1).

En lo que respecta a b.1 –y a.2– repetiremos lo dicho: las «obras de beneficencia» identifican al prójimo con el desposeído. Para Kierkegaard, la exclusión social y la pobreza no son notas universales. Así las cosas, el danés expone una teoría del amor en franca oposición con la caracterización marxista juvenil del proletariado como *clase universal*. Kierkegaard puede aceptar que la satisfacción de las necesidades económicas representa el interés fundamental de una inmensa mayoría de la humanidad; pero sólo para indicar que esa inmensa mayoría no es la totalidad. Marx, ciertamente, también estaría de acuerdo con esto último ya que el carácter universal del proletariado no es una cuestión cuantitativa sino cualitativa:

“[la clase proletaria] no reclama para sí ningún *derecho particular*, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una *injusticia particular* sino la *injusticia absoluta*. Esta esfera ya no puede reclamar más un título *histórico* sino solamente el título de *hombre*... ella constituye la *pérdida total* del hombre y, por lo tanto, no puede reconquistarse a ella misma sino mediante la *reconquista total del hombre*⁹⁶”

Incluso bajo este matiz, la oposición entre Kierkegaard y Marx permanece en pie. La antropología espiritualista del danés obliga a desestimar la identificación de la situación existencial del proletariado en el marco de la sociedad burguesa capitalista con *la pérdida total de lo humano*. Si la existencia humana auténtica es aquella que se desarrolla en el plano de la pura vida espiritual; la alienación o inhumanidad –es decir, la *desesperación*– radica en la ausencia o realización parcial del espíritu y no en la miseria material o el malestar psicológico. La crítica a la beneficencia implica la impugnación de una acción dirigida a remediar la *exterioridad*, una práctica material que no promociona las facetas esenciales de la personalidad humana.

La cuestión puntualizada en b.2 –y a.1– es la que acapara la mayor atención de Kierkegaard en el capítulo VII del segundo volumen de *Las obras del amor*:

“... lo más natural es hablar a los ricos de que tengan misericordia para con los pobres. Sí, ésta es la posición que ocupan los pobres en el mundo. No solamente tienen que vivir oprimidos por la necesidad de su indigencia, sino tan abandonados en toda línea, que según el juicio mundano están también excluidos de poder ejercitar la misericordia y ser misericordiosos, y, por ende, se los considera como un simple objeto, lamentable y bien definido, de la misericordia que tengan a bien los ricos ejercitar a su favor, sin que a ellos les quede otra cosa

⁹⁶ Marx K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. Cast., Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004, pp. 71 – 72.

que humillarse todavía más y estar muy agradecidos ante tantos rasgos de pura misericordia”⁹⁷

El individuo se ve enjuiciado por una exigencia a la cual no puede dar cumplimiento debido a su precaria condición material. De esta manera, el individuo queda preso de un profundo malestar psicológico: no logra experimentar a sí mismo como el benefactor de un tercero y, de este modo, no alcanza la sensación de auto-satisfacción que acompaña la acción de socorrer al prójimo. En otras palabras, no se reconoce a sí mismo como sujeto activo del amor. Al respecto, Tzvetan Todorov en su libro *La vida en común* apunta lo siguiente: “Sabemos por los relatos de los beneficiarios de la caridad que se los pone en una situación muy difícil; son felices por el refuerzo de vida que reciben, pero desdichados por la debilitación de su existencia, puesto que están condenados a recibir sin poder dar”⁹⁸. La tragedia del pobre, en efecto, consiste en ser consciente de que necesita la ayuda del otro para subsistir; pero también, y más profundamente, consiste en ser consciente de que es incapaz de ayudar al otro.

Este rol pasivo al cual se ve reducido el pobre es percibido no sólo por el propio individuo sino también por los demás miembros de la sociedad. La «obra de beneficencia» recibe una alta estima social; por este motivo, el individuo desposeído –incapaz de llevar a cabo este tipo de obras– no accede al prestigio social que recubre a quien realiza una acción filantrópica. El desposeído, por tanto, es concebido al interior de la sociedad como beneficiario y nunca como benefactor. En la medida en que la asistencia recibida no modifica estructuralmente la condición del beneficiario se agrega, como indica Fraser, un nuevo problema: “se señala a los más perjudicados como intrínsecamente deficientes e insaciables, que siempre necesitan más”⁹⁹. Las «obras de beneficencia», entonces, tienen como consecuencia –indeseada pero difícilmente inevitable– la intensificación del reconocimiento erróneo que reciben algunos hombres por parte de la sociedad¹⁰⁰.

Llegados a este punto –y antes de abordar la propuesta positiva del danés– resulta interesante cotejar la posición de Kierkegaard con la actitud que asumieron los primeros cristianos ante la *ética de la redistribución*. La investigación actual, como hemos indicado, señala que las prácticas de asistencia y auxilio fueron uno de los principales signos distintivos utilizados por los miembros de la comunidad cristiana para diferenciarse positivamente de su entorno. El axioma de base es la

⁹⁷ SKS 9, p. 318: LOA II, p. 189 - 190.

⁹⁸ Todorov T., *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. Subirats, Buenos Aires, Taurus, 2008, p. 153.

⁹⁹ Fraser N., *op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁰ En la medida en que el beneficiario es estigmatizado socialmente y recibe una valoración social ínfima, el único elemento “activo” que puede aportar a la relación de beneficencia, a saber, su gratitud hacia su benefactor resulta menospreciada. El individuo benefactor no busca la gratitud de su inferior sino el reconocimiento de sus pares; la aprobación de aquellos que también pueden acceder al rol de benefactores: “En la caridad –escribe Todorov–, no reclamo reconocimiento directo; o, si lo hago, es a terceros (al público, en alguna forma a los espectadores), no a aquellos a los que ayudo” (Todorov T., *op. cit.*, pp. 153 – 154).

En este sentido, Kierkegaard retoma un punto que había sido señalado por Hegel en su *Filosofía del Derecho* quien ya señalaba el carácter negativo del asistencialismo: “Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos” (Hegel G., *op. cit.*, p. 360 [§245])

máxima expresada en Hechos 20, 35 “¡Hay más felicidad en dar que en recibir!”. En el mundo antiguo la liberalidad era una virtud esencialmente aristocrática. La novedad radical del cristianismo fue, justamente, exigir que los pobres se comporten como los ricos. Theissen nos recuerda que la parábola de Mateo 18, 23 – 34 transmitía la idea de que “los seguidores de Jesús deben tomar como ejemplo la magnanimidad del monarca, cuando perdona sus deudas a otras personas”¹⁰¹. En definitiva, en los *logia* de Jesús de Nazareth se “alienta a la gente modesta a aceptar las actitudes de la clase alta en la manera de relacionarse con el poder, con los bienes y con la educación”¹⁰². ¿Qué es lo que opera por detrás de esta exhortación? Lo que se busca es que los más pobres tengan acceso a una doble recompensa: i) a la recompensa del prestigio social que el mundo cultural de la antigüedad le asignaba a los hombres pródigos y ii) a la recompensa del bienestar psicológico que alcanzan aquellos que pueden prestar ayuda a sus semejantes. Claro está, que el cristianismo también propuso una red de contención para evitar ciertos peligros. Por una parte, contra el riesgo de que la auto-satisfacción se transforme en orgullo y vanidad no dejó de resaltar que la generosidad debe tener como objetivo último la promoción del otro y no la tranquilidad de conciencia (Mateo 6, 3: “... que tu mano derecha no sepa lo que hace tu mano izquierda”). Por otra parte, contra el riesgo de que se imponga una jerarquización que decante en una disputa desenfrenada por alcanzar una mayor estima social, el cristianismo propuso una contextualización del don: la grandeza de la ayuda no tiene como medida la cantidad absoluta de bienes sino la cantidad relativa (Marcos 12, 44 “Pues todos han echado de lo que les sobra; ella, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo lo que tenía para vivir”).

La pintura kierkegaardiana del amor al prójimo borra todos los rastros de aquella *ética de la redistribución de bienes* a través de la cual los cristianos primitivos intentaron distinguirse como facción original dentro de su sociedad. El singular interesado en amar cristianamente a su prójimo –es decir, al otro determinado de forma puramente espiritual– debe volverse completamente indiferente a todas las características particulares del hombre con el cual se encuentra, incluso aquellas que reflejan la situación concreta del individuo que, en cada caso, ve. Al elidir las circunstancias materiales de la existencia de los hombres como impulso de la preocupación por el otro, al mismo tiempo se pierde el criterio y la pauta para una acción real efectiva. Bajo la interpretación de Kierkegaard la *praxis* amorosa cristiana pierde por completo su condición de fuerza transformadora para devenir una disposición anímica de la interioridad que sólo en el mejor de los casos y de forma indirecta trastoca el orden económico y jurídico del mundo social: “el cristianismo no ha querido irrumpir con el fin de eliminar las diferencias, ni la de la grandeza ni la de la pequeñez...”¹⁰³.

Kierkegaard entiende el amor al prójimo como la posibilidad que todo hombre posee para reconocer el valor esencial y eterno de todo hombre: “Amar al prójimo – explica el danés–significa esencialmente querer existir sin barreras y por igual para todo hombre en absoluto”¹⁰⁴. Este querer existir para todos no se explicita en acciones exteriores concretas: “¿Es misericordia que quien pudiéndolo hacer todo, efectivamente lo hace todo por los infortunados? No, esto no es de suyo misericordia. Y ¿es misericordia que haga un poco, casi nada, por los infortunados, el que sólo puede hacer esa nada? Tampoco. La misericordia consiste en el modo de

¹⁰¹ Theissen G., *op. cit.*, p. 260.

¹⁰² *Ibid.*, p. 256.

¹⁰³ SKS 9, p. 93: LOA I, p. 169.

¹⁰⁴ SKS 9, p. 89: LOA I, p. 163.

hacer ese todo y esa nada”¹⁰⁵. No existe una relación directa entre la disposición amorosa del sujeto y el modo en que éste actúa en el mundo. El reconocimiento positivo –el amor– es una apertura interior a las necesidades espirituales del otro; una preocupación por la salvación eterna del prójimo.

Un claro ejemplo del desplazamiento kierkegaardiano desde el eje de la redistribución objetiva al eje del reconocimiento subjetivo lo encontramos en su explicación de los dichos de Jesús en Lucas 14, 12-14. Las palabras evangélicas se centran en la *ética de la solidaridad* que logra trascender el principio de reciprocidad: “... cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos (Lucas 14, 13-14)”. El análisis de Kierkegaard no acentúa la acción concreta de invitar a nuestra mesa a quienes no están en condiciones de retribuirnos sino que se focaliza en el modo en que el individuo vivencia internamente esta acción. Lo que le interesa dejar en claro al danés es que “*la igualdad cristiana y su lenguaje son tan exactos, que no solamente te exigen que des de comer a los pobres, sino también que a esto lo llames un banquete*”¹⁰⁶. El hombre hambriento deviene prójimo; de este modo, la acción concreta de satisfacer una necesidad vital es purificada de su materialidad y puede ser experimentada como un encuentro amoroso entre dos espíritus¹⁰⁷.

* * *

Kierkegaard afirma que el amor cristiano no tiene su origen ni en la sensibilidad (amor deseo) ni en la voluntad (amor decisión) del sujeto. El amor cristiano es un deber exigido por Dios, se trata de una responsabilidad que precede, cronológica y lógicamente, la libertad del singular. Dios le asigna al hombre una tarea y éste debe realizarla sin dilaciones. Es el mandato divino y no el propio individuo lo que determina la orientación que asume el amor. Ahora bien, el hombre es un *espíritu encarnado* y, por ello, su vida se desarrolla en la temporalidad aún cuando la eternidad sea la pauta de su existencia. El cristiano *no es de este mundo, pero vive en él*. El problema de la teoría del amor kierkegaardiano es que parece desconocer esta cuestión. El individuo recibe una orden revestida con la inmutabilidad de la eternidad “*tu debes amar al prójimo*”. La interpretación que el danés realiza de esta fórmula elimina, una a una, todas las mediaciones y particularizaciones de esta máxima de acción. Sin embargo, el hombre no encuentra en el mundo al prójimo sino a *este prójimo*. Un otro concreto y particular que precisa un auxilio concreto y particular. Si queremos auxiliar al prójimo estamos obligados a auxiliar a estos prójimos concretos, aquí y ahora.

Kierkegaard, involuntariamente, nos descubre el engaño contenido en la aspiración de la totalidad: a nosotros, seres finitos, no nos es posible existir de modo absoluto para absolutamente todos; sólo podemos existir de modo particular ante algunos. La acción concreta demanda una elección, priorizar a *este* otro por sobre

¹⁰⁵ SKS 9, p. 324: LOA II, p. 199.

¹⁰⁶ SKS 9, p. 88: LOA I, p. 161.

¹⁰⁷ La misma transformación acontece en el caso del amor a los enemigos. “*La opinión general es con todo la de que es imposible que un hombre ame a su enemigo, pues ¡los enemigos no se pueden ver! No te dejes embaucar por esa opinión, cierra los ojos y verás que el enemigo se asemeja por completo al prójimo; cierra los ojos y escucha el mandamiento que te dice: tu debes amar. ¿Entonces amas a tu enemigo? No, entonces amas a tu prójimo, pues no miras que es tu enemigo. Al cerrar realmente los ojos, dejas de ver las diferencias de la vida terrestre, entre las cuales está la enemistad*” (SKS 9, 74: LOA I, p. 139)

aquellos otros. La hiperbólica universalidad inscrita en la exigencia del amor cristiano al prójimo sin sus necesarias mediaciones es un desesperado intento de saltar por encima de la condición finita del hombre. Puede ser, a lo sumo, un ideal regulativo: no es sino una pauta crítica para nuestra acción.

© 2012 Pablo Rodríguez

El autor es egresado de la Universidad de Buenos Aires con el título de Profesor en Filosofía. Ejerce la docencia en la Universidad de Morón como ayudante de primera en la materia Filosofía Social y Teorías Políticas. Actualmente cursa sus estudios de doctorado en Filosofía y es becario tipo I del CONICET. Su área de especialización es el pensamiento de Kierkegaard y su vinculación con la filosofía alemana de los siglos XVIII, XIX y XX. Es miembro de la *International Kierkegaard Society* y participa en diversos grupos de investigación y discusión filosófica.

E-mail: blirius@hotmail.com

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2012

Fecha de aceptación: 18 de agosto 2012