

La dificultad de ser amado.

El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard

Pablo Uriel Rodríguez*

Resumen: Actualmente, *Las obras del amor* es uno de los libros más leídos por los especialistas en Kierkegaard. Desde que Theodor Adorno publicó sus críticas a la teoría kierkegaardiana del amor, la interpretación habitual se ha centrado en el sujeto del amor (amante cristiano) y ha olvidado el objeto del amor (prójimo). Considero que es importante pensar una nueva cuestión: ¿cómo experimenta el prójimo el amor cristiano? Para responder esta pregunta, este artículo retoma conceptos centrales de la teoría del reconocimiento de Honneth. Intentaré demostrar dos hipótesis: i) desde el punto de vista humano, la concepción kierkegaardiana del amor cristiano no es una forma superior de reconocimiento, y ii) el Singular solo necesita a Dios para desarrollar su sí mismo.

Palabras clave: Kierkegaard, amor, reconocimiento, otro, cristianismo

Abstract: Nowadays, *Works of Love* is one of the most read books by Kierkegaard's scholars. Since Theodor Adorno published his critics to Kierkegaard's theory of love, the usual readings has focused on the subject of love (Christian lover) and has forgotten the object of love (neighbor). I consider that is important to think a new question: how does the neighbor experiment Christian love? To answer this question, this paper revisits mains concepts of Honneth's theory of recognition. I will try to show two hypothesis: i) from human point of view, Kierkegaard's conception of Christian love is not a superior form of recognition, and ii) the Singular only needs God to develop his self.

Keywords: Kierkegaard, love, recognition, other, Christianity

* Egresado de la Universidad de Buenos Aires con el título de Profesor para la Enseñanza Media y Superior en Filosofía. Ejerce la docencia en la Universidad de Morón (Facultad de Filosofía, Humanidades y Ciencias de la Educación) como Ayudante de Primera en la materia Filosofía Social y Teorías Políticas. Es Becario Doctoral (Tipo I) del CONICET. Correo electrónico: blirius@hotmail.com.

1. Punto de partida: un detalle sobre la recepción de *Las obras del amor*

El libro *Las obras del amor* ha ido despertando, a lo largo de las últimas décadas, un creciente interés entre quienes estudian el pensamiento de Kierkegaard¹. Publicado en 1847, este singular libro debió esperar más de un siglo para adquirir relevancia entre los investigadores del *corpus* kierkegaardiano. Adorno publicó su tesis doctoral *Kierkegaard. La construcción de lo estético* en 1933 bajo la dirección de Paul Tillich; en ella, el análisis crítico de la filosofía kierkegaardiana se basaba casi exclusivamente en las obras pseudónimas del danés, disponibles en su traducción alemana desde principios de siglo. Siete años más tarde (1940), Adorno se sintió obligado a incluir en su interpretación de Kierkegaard los discursos religiosos de éste y dictó en Nueva York, ante un círculo teológico, una conferencia sobre *Las obras del amor*. Esta conferencia fue publicada por primera vez en 1951 en la *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* para luego ser incluida, como primer anexo, en las reediciones de su tesis doctoral de 1962 y 1966. El breve escrito de Adorno “La doctrina kierkegaardiana del amor”² no sólo marcó el inicio del debate filosófico en torno a *Las obras del amor* sino que también se convirtió –hasta el día de la fecha– en una referencia ineludible en el debate sobre la noción de amor elaborada por el danés. Cuando los especialistas acuden a las páginas de *Las obras del amor* con el propósito de articular una respuesta ante el reproche dirigido contra Kierkegaard por quienes no encuentran en su obra una filosofía práctica (o ética) preocupada por la problemática social, están obligados a sortear la contundencia de la crítica

¹ Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), Copenhague, Gad, 1997–2009. Ofrecemos, entre corchetes, la paginación correspondiente de las siguientes traducciones al castellano: *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007 [SKS 3]; *Las obras del amor. Tomo I y II*, trad. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1965 (I – II) [SKS 9]; *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984 [SKS 11]; *El Instante*, trad. Albertsen, Binetti et alia, Madrid, Trotta, 2006 [SKS 13].

² Adorno, T., “La doctrina kierkegaardiana del amor” en *Kierkegaard. La construcción de lo estético*, trad. Vernengo, Venezuela, Monte Avila Editores, 1969, pp. 233-235.

desarrollada por el filósofo frankfurtiano. Las principales objeciones de Adorno son dos: i) Kierkegaard no logra configurar una doctrina del amor realista capaz de convertirse en un instrumento eficaz en la lucha contra la desigualdad social, y ii) Kierkegaard esboza una comprensión abstracta y formalista de la doctrina del deber cristiano que compromete al sujeto con experiencias deshumanizantes.

En relación a la primera objeción, puede señalarse que ella le atribuye a Kierkegaard un propósito que éste jamás llegó a plantearse. Si Kierkegaard logró constituirse en la alternativa burguesa a la crítica marxista de la sociedad capitalista, lo hizo en la medida en que afirmó enfáticamente que la verdadera revolución no consiste en cambiar al mundo sino en transformar nuestra relación con él. Con todo, tras sortear la primera objeción, la segunda gana en importancia. Si lo realmente necesario no es reconfigurar las condiciones objetivas de la existencia humana sino modificar nuestra disposición interior hacia el prójimo, el interés por el equilibrio y la armonía subjetiva del amante adquiere una significación fundamental. De acuerdo con Adorno, la exigencia amorosa de Kierkegaard conmina al hombre a una ruptura radical con sus pasiones naturales. El *amo quia absurdum* expone al individuo a una serie de imposibilidades y aflicciones anímicas y psicológicas sólo superables a partir de la auto-negación de su voluntad y sus inclinaciones. La estrategia de la literatura especializada, con mayor o menor éxito, se orienta en la apología del danés relacionando *Las obras del amor* con los pasajes pseudónimos en los cuales se exploran las insuficiencias y frustraciones del amor humano. El amor cristiano no emplaza al sujeto en el marco de una contradicción; por el contrario, es, justamente, el camino para resolver toda una serie de contradicciones amorosas pre-existentes. El amor al prójimo suple las deficiencias de las relaciones intersubjetivas tal y como ellas se presentan en el amor mundano, tanto en su variante erótica (amor deseo) como en su variante ética (matrimonio). *Las obras del amor* debe comprenderse como un capítulo más dentro de la totalidad de la filosofía de Kierkegaard. La teoría de la autorrealización humana que implica un itinerario pedagógico de desarrollo subjetivo que va desde la inautenticidad inmediata a la autenticidad reflexiva adquiere en las páginas de los discursos de 1847 una formulación específica: se trata de la transformación del deseo erótico sensible en amor espiritual al prójimo.

Utilizando una terminología típicamente kierkegaardiana podemos decir que la reflexión erótica de *Las obras del amor* no pone el acento en la relación amorosa sino en el modo en que cada uno de los miembros de dicha relación se relaciona con la relación. La orientación principal del escrito es sujeto-céntrica: los discursos se proponen lograr que el individuo tome conciencia del modo en que él se vincula con su semejante y, a raíz de ello, se juzgue a sí mismo con el parámetro del amor cristiano. A su vez, esta preocupación principal permanece centrada, de forma casi exclusiva, en la tarea activa (*virksom Gjerning*) del individuo: la pregunta fundamental es “¿cómo amo?”³. La experiencia humana del amor es, sin embargo, doble: somos, en efecto, agentes activos (amantes) pero al mismo tiempo agentes receptivos (amados). El punto ciego de la teoría kierkegaardiana, al cual también sucumben sus comentaristas, radica en la incapacidad de pensar hasta las últimas consecuencias el hecho de que la relación amorosa no es del tipo “sujeto-objeto” sino del tipo “sujeto-sujeto”. El danés parecería no tener del todo presente que en toda relación amorosa la pasividad del amado implica un carácter activo; o, para expresarlo con sus propios términos, Kierkegaard manifiesta cierta insensibilidad ante el hecho de que “dejarse amar” es también una “obra del amor”. Será necesario, por tanto, advertir que toda “fenomenología del amor” no está completa hasta que conjuntamente con la descripción de los momentos o estadios subjetivos del amante describe, al mismo tiempo y en paralelo, los momentos o estadios subjetivos del amado. Las páginas siguientes no se consagran a esta tarea sino a un ejercicio preliminar: definir la exigencia psicológica a la cual el amor kierkegaardiano expone al prójimo amado.

2. Puntualizando la tarea: el amor como reconocimiento

Según nuestra consideración, la actual “teoría del reconocimiento” ofrece un marco conceptual adecuado a la hora de evaluar el tipo de

³ *Las obras del amor* supone una transformación radical de la pregunta fundamental de la ética kantiana: ya no se pregunta “¿qué debo hacer?” sino “¿cómo hago lo que hago –haga lo que haga?”.

experiencias subjetivas a las cuales quedan expuestos los hombres que son objeto del amor al prójimo kierkegaardiano⁴.

La categoría del reconocimiento alcanzó un rol preponderante en el ámbito de la filosofía práctica contemporánea gracias a la actualización de los fragmentos políticos del joven Hegel. La gran innovación del Hegel de Jena, ratificada por las actuales teorías psicológicas del desarrollo infantil y las teorías filosóficas de la personalidad, consiste en afirmar que todo ser humano precisa del reconocimiento positivo de sus semejantes para alcanzar una “identidad personal lograda⁵”: el modo en que construimos nuestro yo y nos relacionamos con él depende, en gran medida, del modo en que los otros estiman nuestra singularidad o dejan de hacerlo. La ausencia, la distorsión o la parcialidad del reconocimiento recibido son concebidos como formas de opresión que encarcelan a los hombres en modos de ser falsos, deformados o reducidos⁶. A la base de los agravios físicos, psicológicos, jurídicos y morales que algunos individuos infligen a otros se encuentra algún tipo de forma negativa de reconocimiento.

Resulta necesario precisar de qué modo Kierkegaard se apropia y reelabora esta temática hegeliana. Lo primero que debe ser dicho es que la teoría hegeliana del reconocimiento sólo pudo ejercer influencia en el pensamiento del danés a partir de la estructura y los contenidos que ella adquiere en la *Fenomenología del Espíritu*. Nos referimos, obviamente, al conocido pasaje donde el filósofo alemán desarrolla la “dialéctica del amo y el esclavo”. En el texto de la *Fenomenología* pueden distinguirse dos elementos: por una parte, el “concepto puro del reconocer” caracterizado por la exigencia de reciprocidad en el reconocimiento y, por otra parte, el “proceso empírico de reconocimiento” que describe la experiencia de un

⁴ Un antecedente inmediato de nuestra propuesta de pensar *Las obras del amor* en relación a la “teoría del reconocimiento” lo encontramos en Grøn (“Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard”, *Estudios de Filosofía*, trad. Muñoz Fonnegra, N° 32, Agosto 2005, pp. 27 – 40).

⁵ Me sirvo de esta categoría en un sentido similar al que le asigna Ernst Tugendhat en “Identidad personal, particular y universal” en *Problemas*, trad. Cuatango, Meléndez, Santos, Casas, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 15 – 31.

⁶ Cfr. Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Utrilla de Neira, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 44.

proyecto de reconocimiento unilateral inevitablemente fallido⁷. Sólo el segundo elemento tuvo impacto en la reflexión del danés. Kierkegaard comprendió rápidamente que la demanda de reconocimiento deriva inevitablemente en un combate cuyo resultado final es la ausencia del resultado deseado: el vencedor de la contienda obtiene un reconocimiento carente de valor ya que no proviene de un “igual” sino de un otro considerado “inferior”. Esta experiencia fallida debería llevarnos a concluir que sólo la mutua consideración torna posible el reconocimiento exitoso de las dos auto-conciencias implicadas en la relación intersubjetiva. Kierkegaard, sin embargo, no abandonó la unilateralidad en pos de la reciprocidad. Por el contrario, en *Las obras del amor* defiende la idea de que es posible superar la experiencia del reconocimiento malogrado invirtiendo la posición original de las dos auto-conciencias que se encuentran entre sí: el sujeto debe (1) renunciar amorosamente a exigir el reconocimiento de su persona por parte del otro para (2) asumir, sin excusas y dilaciones, la tarea de reconocer al otro. En los términos propios del danés, se trata de convertir el amor inmediato teñido de egoísmo en un amor al prójimo completamente desinteresado. Dicha transformación supone un recorrido pedagógico interior. El punto de partida lo constituye el estadio estético del seductor definido por una actitud de indiferencia cosificadora hacia el otro. En segundo lugar, encontramos el estadio ético del respeto hacia el semejante. Sin embargo, como veremos más adelante, ambos niveles son presentados por el danés como modalidades incompletas e insatisfactorias de reconocimiento que exigen el tránsito a un nivel superior. El último estadio –el estadio religioso en el que son superados los límites previos– es el del amor cristiano signado por la dedicada e incondicional preocupación por el prójimo. Tanto el registro estético como el religioso están determinados por la unilateralidad: en el primer caso, el sujeto pretende ser reconocido (ser amado) sin reconocer (amar); en el segundo caso, a la inversa, el sujeto está llamado a reconocer (amar) sin esperar ser reconocido (ser amado). El estadio ético, por su parte, se caracteriza por la exigencia racional de mutuo reconocimiento plasmada en el respeto universal al principio de igualdad de derechos.

⁷ Cfr. Grøn, A., *op. cit.*, pp. 31 – 32.

Esta traducción –provisoria, general y tentativa– de la doctrina kierkegaardiana del amor a los términos de la teoría del reconocimiento nos permite formular, en vistas al objetivo de pensar las dificultades psicológicas del amado kierkegaardiano, el siguiente interrogante: ¿el amor cristiano entendido como nivel superior de reconocimiento favorece la constitución de una identidad personal lograda? Es decir, ¿el amor al prójimo implica como pretende el danés una consideración superior del otro no contemplada en otras formas de reconocimiento?

3. La crítica de Kierkegaard a las esferas de reconocimiento modernas

Para responder el interrogante con el cual cerrábamos el apartado anterior comenzaremos fijando la presunta posición de Kierkegaard frente a la teoría del reconocimiento (*Anerkennungstheoretische*) esbozada por Axel Honneth⁸.

De acuerdo con Honneth, el crecimiento en la demanda de mayor y mejor reconocimiento es una consecuencia directa del nacimiento del mundo moderno. Las sociedades pre-modernas estaban estructuradas de modo jerárquico; en ellas, la identidad personal de cada individuo quedaba fijada por su posición social y esta última estaba determinada desde el nacimiento. La categoría central era el “honor”, un concepto esencialmente asimétrico y preferencial. En estas sociedades se daba por sentado que para que algunos individuos fueran honrados otros debían no serlo. La noción de un reconocimiento generalizado era inconcebible: una distinción atribuida a todo el mundo carece de valor y se torna contradictoria. La orientación esencial de la Modernidad representa una rebelión sin concesiones contra las desigualdades de cuna; las luchas sociales y políticas modernas se caracterizan por la pretensión de diversos sujetos que, insatisfechos con su situación, pujan por conquistar un reconocimiento que hasta el momento les

⁸ Nos serviremos de la exposición que Honneth realiza de su teoría en diversos artículos y publicaciones. Principalmente trabajaremos con textos compilados en Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. Diller, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. También utilizaremos las intervenciones de Honneth en su polémica con Nancy Fraser: Fraser, N. & Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, trad. Manzano, España, Ediciones Morata, 2006.

era negado. La edad moderna reemplaza la categoría del “honor” por la de “dignidad”, es decir, por un concepto universal que refiere al valor que detenta, de forma inherente, todo ser humano. Las transformaciones institucionales y la creciente complejidad estructural de la sociedad burguesa-industrial enfrentaron al individuo a una nueva serie de relaciones intersubjetivas, estableciendo, de ese modo, tres esferas de reconocimiento; cada una de ellas con su propia lógica normativa diferenciada.

A partir de la demarcación de la infancia –con la idea de que durante los primeros años de vida el ser humano precisa una protección especial– y de la aparición del amor burgués –con la exigencia de que el matrimonio, libremente elegido, promueva la realización personal y satisfaga determinadas carencias emocionales– surge la esfera de las “relaciones íntimas” caracterizada por prácticas de afecto y preocupación mutuas. “El reconocimiento que las personas aportan de forma recíproca a este tipo de relación es la atención amorosa al bienestar del otro a la luz de sus necesidades individuales”⁹. Al mismo tiempo, el nuevo ordenamiento económico de las sociedades modernas implicaba una reorganización del sistema legal bajo el ideal normativo de la igualdad de derechos. Los individuos comenzaron a relacionarse entre sí conscientes de que –sino en la práctica, por lo menos en la teoría–, sin importar su origen, edad o función, cada uno de los miembros de la sociedad poseía los mismos derechos que los demás y que, por tanto, su autonomía debía ser respetada. En las sociedades modernas, explica Honneth, el reconocimiento jurídico procura separarse del orden jerárquico de valor¹⁰. Sin embargo, mientras que “una parte del honor garantizado por la jerarquía se democratizaba”¹¹ ya que ahora se otorgaba a todos los hombres en su calidad de ciudadanos, otra parte del antiguo prestigio social no correría la misma suerte dando lugar a la tercera esfera de reconocimiento.

Al proyecto moderno le es esencial un impulso igualitario pero, paradójicamente, le es esencial, a su vez, un impulso de distinción o

⁹ Honneth, A. , “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en Fraser, N. & Honneth, A., *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 111.

¹¹ *Ibid.*, p. 112.

diferenciación¹². La idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano adquiere en la época moderna la fuerza de una exigencia moral. Cuando la singularidad se transforma en una suerte de imperativo ético, nace –conjuntamente con dicha exigencia– la necesidad de que el esfuerzo personal por alcanzar cierta originalidad sea apreciado a través del reconocimiento del valor insustituible de cada individualidad. Parte de esta demanda fue cubierta por el tipo de consideración que los hombres recibían en el plano de las “relaciones íntimas”; no obstante, pronto se tornó necesario complementar la estima privada con un reconocimiento público capaz de trascender el espacio íntimo de la familia. Bajo las condiciones del capitalismo moderno, el prestigio que la sociedad le otorga a cada uno de sus miembros ya no depende de su pertenencia a un linaje sino que es el reflejo de su desempeño laboral individual. El ser humano es concebido como un “ciudadano productivo”¹³, es decir, como un sujeto que posee conocimientos y habilidades útiles para la sociedad. El reconocimiento social, de esta manera, quedaba determinado por el éxito personal en el mundo económico.

Estas esferas de reconocimiento se corresponden con diversas dimensiones de la personalidad individual; con tres modalidades de la relación vital del sujeto consigo mismo. El reconocimiento satisfactorio en la “esfera íntima” impulsa la auto-confianza (*Selbstvertrauen*), en la “esfera del derecho” promueve el auto-respeto (*Selbstachtung*) y en la “esfera del prestigio social” consolida el auto-estima (*Selbstsächting*). Pero a su vez, la dinámica concreta de las relaciones intersubjetivas en cada una de estas esferas puede derivar en un reconocimiento negativo o desprecio (*Misachtung*) con su consiguiente impacto subjetivo: ausencia de auto-confianza, de auto-respeto o de auto-estima. De este modo, el menosprecio opera en contra de la adquisición por parte del yo de una identidad personal lograda.

¹² Sobre esta cuestión puede consultarse Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Cano, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 71 – 99.

¹³ Cfr. Honneth, A., “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, *op. cit.*, p. 112.

Las obras del amor contiene líneas argumentativas que permiten reconstruir una serie de críticas al carácter insuficiente e imperfecto de las modalidades de reconocimiento implícitas en cada una de las tres esferas descritas por Honneth. Consideremos, en primer término, la esfera de las relaciones íntimas. Nos enfrentamos, en este caso, a atenciones y cuidados que el individuo recibe en la medida en que integra un grupo conformado sobre la base del amor sensible, es decir, a la consideración otorgada a un individuo como miembro de una “comunidad del sentimiento”. A este tipo de reconocimiento pueden hacerse extensivos los mismos reproches que el danés dirige al *amor inmediato*: es mutable¹⁴ y limitado¹⁵. Con todo, a esta modalidad del reconocimiento aún le cabe una crítica más profunda: el reconocimiento propio de las relaciones íntimas está afectado por el “egoísmo¹⁶”. El reconocimiento íntimo es una respuesta a las características particulares del otro; no tiene su origen en una decisión autónoma del sujeto sino que surge a partir de un impulso involuntario presente en las profundidades del ser del hombre. Ahora bien, según Kierkegaard, cuando un sujeto se limita a amar aquello por lo cual siente una inclinación inmediata y *porque* siente dicha inclinación, no hace otra cosa más que amarse a sí mismo de un modo impropio. Por este motivo, el reconocimiento de la esfera de las relaciones íntimas implica una consideración negativa del otro: no se reconoce al yo *del* otro (el “primer tú”) sino al yo *en el* otro (el “segundo yo”). Así como el danés revela el egoísmo presente en el amor sensible, también descubre el menosprecio por detrás del aparente reconocimiento.

El pensamiento de Kierkegaard permite dirigir observaciones críticas a la segunda modalidad del reconocimiento, la esfera del respeto jurídico. En primer término, el danés instala la sospecha de que se trata de una consideración meramente formal: por debajo del reconocimiento objetivo a los derechos del otro, palpita, en la interioridad, una mirada repulsiva que le niega al otro la categoría de semejante¹⁷. El respeto ético por

¹⁴ Cfr. SKS 9, 41 - 42 [I, 89]

¹⁵ Cfr. SKS 9, 62 [I, 120]

¹⁶ Cfr. SKS 9, 63 [I, 121 - 123]

¹⁷ “...en el fondo son idénticos el proceder del antiguo dominador —que complaciéndose abiertamente en su arrogancia y soberbia le daba a entender a las claras a los demás hombres que no eran nada delante de él, queriendo además que

la dignidad comporta una insuficiencia. Se trata de una actitud meramente negativa; el sujeto sólo se obliga a no perjudicar al otro con sus acciones, sin embargo, no acompaña su compromiso con una disposición favorable hacia el semejante. En segundo término, el reconocimiento jurídico parte del supuesto de que existe una propiedad común a todos los hombres –la humanidad– que transforma a cada uno de ellos en titular de derechos: aquello que se reconoce al respetar los derechos del otro es su humanidad; el otro es considerado en tanto que ejemplar del género humano. El danés se opone en forma tajante a la caridad entendida como un amor generalizado a la humanidad. El cristiano tiene el deber de amar a los hombres que ve¹⁸, es decir, a los individuos concretos. La posición de Kierkegaard, por tanto, guarda relación con el actual reproche dirigido por la “política de la diferencia” a la “política de la dignidad igualitaria”: “el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia”¹⁹. Por otra parte, sólo la disposición de amar al prójimo, es decir, al hombre concreto es verdaderamente universal. El proyecto moderno de igualdad jurídica ciertamente “nivela” entre sí a los hombres; sin embargo, sólo alcanza su objetivo en la medida en que pondera la posesión de una propiedad determinada. La igualdad moderna se asienta sobre una diferencia mundana excluyente²⁰: sólo son iguales aquellos que acceden a determinada posición socio-económica (*v. gr.*: en una sociedad burguesa, como se encargará de resaltar Marx, sólo gozan realmente de “derechos humanos” aquellos individuos que son ciudadanos propietarios).

En última instancia, la doctrina kierkegaardiana del amor ofrece elementos para una crítica en torno al principio del “éxito personal”. Los mismos pueden encontrarse a partir de una lectura entrelíneas del capítulo VII del segundo volumen de *Las obras del amor*, cuyo tema principal es la

ellos, para pábulo de su arrogancia, lo percataran expresamente, para lo cual les exigía que le manifestasen una subordinación propia de esclavos– y el proceder de los nuevos dominadores, que oculta y solapadamente –para evitar cualquier choque con los demás, o quizá también por miedo a que si lo dieran a conocer a las claras enfurecerían a los demás y éstos resultarían peligrosos para ellos mismos– dan a entender que los demás no son nada delante de ellos” (SKS 9, 80 [I, 148])

¹⁸ Cfr. SKS 9, 162 [I, 277].

¹⁹ Taylor, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, *op. cit.*, p. 67.

²⁰ Cfr. SKS 9, 78 [I, 145]

contraposición entre las “obras de misericordia” y las “obras de beneficencia”. Las actividades que en la sociedad moderna otorgan al sujeto la aprobación pública son aquellas que le permiten “ganar dinero” y, a su vez, cuanto “más dinero gane”²¹ el individuo, mayor estima obtiene. El ámbito público de las sociedades burguesas tiende a brindar un reconocimiento positivo sólo a aquellos individuos que se desempeñan en actividades que reportan una utilidad económica concreta. Los individuos que ejecutan actividades y funciones que no poseen una relación inmediata con el circuito productivo, no reciben ningún tipo de estima social por su desempeño. Los hombres y las mujeres que no logran constituirse como sujetos productores no sólo no acceden al prestigio social sino que también se transforman, *ipso facto*, en destinatarios de la reprobación pública²². El principio del “éxito personal” reconoce el carácter específico de cada individuo (o por lo menos aquellos elementos de su carácter que pueden plasmarse en su vida activa), pero lo hace instaurando una jerarquía entre los hombres: aprecia a algunos y desprecia a otros²³.

Desde la perspectiva kierkegaardiana, las tres esferas de reconocimiento quedan enmarcadas dentro de los límites de lo que podría denominarse “consideraciones estéticas y éticas del otro”. Mientras que la consideración estética queda presa del egoísmo, la consideración ética implica, en cierto sentido, una restricción insuficiente a este egoísmo: el sujeto ético calcula que su provecho individual depende del reconocimiento del otro. El amor cristiano es definido como una instancia capaz de superar las imperfecciones del amor mundano en su variante estética y ética; del

²¹ Cfr. SKS 9, 317 [II, 187]

²² Cfr. SKS 9, 318 [II, 190]

²³ Cuando la identidad personal queda regulada por el principio del “éxito personal” se asume un criterio de autorrealización por el cual el individuo ya no busca prevalecer sobre sí mismo sino sobre el otro. La realización queda sujeta a la competencia y esta última dictamina vencedores y vencidos. La esfera económica de las sociedades capitalistas dan la razón al pseudónimo estético frente al ético: la sociedad no se estructura –como pretende la figura ética– como un orden razonable en el que todo hombre a través de su actividad laboral ocupa un lugar (cfr. SKS 3, 277 [259]) sino que, como afirma el esteta, en la sociedad burguesa moderna, a través del trabajo, sólo algunos hombres obtienen logros y otros no (cfr. SKS 3, 279 [261]).

mismo modo, enfrentado a la “teoría del reconocimiento”, Kierkegaard postula una cuarta instancia de reconocimiento capaz de reparar las fallas e insuficiencias del amor íntimo, el derecho y la estima social. La reconstrucción de la crítica a las esferas de reconocimiento moderno nos permite deducir aquellos elementos que, a los ojos de nuestro autor, constituirían los requisitos normativos fundamentales de esta cuarta –y verdadera– instancia de reconocimiento: 1) el reconocimiento debe ser genuinamente universal y 2) el reconocimiento sin dejar de ser igualitario – sin ser otorgado en mayor medida a algunos hombres y en menor medida a otros– debe valorar positivamente la identidad esencial y particular de cada individuo. Kierkegaard pretende satisfacer este doble requerimiento a través del concepto de “prójimo”²⁴. En primer lugar, la categoría del prójimo es universal: “el prójimo está todo lo lejos posible de ser un solo hombre, infinitamente lejos de este exclusivismo, ya que el prójimo son *todos* los hombres”²⁵. En segundo lugar, con el término prójimo el danés no remite a una abstracción sino a la singularidad real del “primer tú”, al existente concreto... al “hombre que se ve”.

4. Ver y reconocer: la *visibilidad* del otro

¿Qué es lo que debe ser visto en el “hombre que se ve”? ¿Qué es lo que debemos reconocer en los otros para que nuestro reconocimiento los afecte positivamente y les permita, de este modo, alcanzar una identidad lograda?

²⁴ Con la categoría del “prójimo” Kierkegaard pretende resolver el problema que implica encontrar una síntesis entre la necesidad del reconocimiento igualitario de todos (políticas universalistas) y la necesidad de reconocimiento de cada singularidad (política de la diferencia). En rigor de verdad, como explicitaremos en el próximo punto, el danés ofrece no una solución sino una disolución del conflicto al plantear que la auténtica singularidad que debe ser reconocida es una instancia supra-empírica lo común-humano (*menneske-lighed*) presente en todos los hombres

²⁵ SKS 9, 62 [I, 120] (las cursivas son nuestras). Sólo la disposición de amar al prójimo, es decir, a todo otro concreto es verdaderamente universal. El proyecto moderno de igualdad jurídica (segunda esfera de reconocimiento) *nivela*, en efecto, a los hombres entre sí, pero logra su objetivo en la medida en que pondera la posesión de una propiedad determinada; en el lenguaje kierkegaardiano se asienta sobre una diferencia mundana excluyente (cfr. SKS 9, 78 [I, 145]).

Kierkegaard diferencia en el hombre el aspecto de la interioridad y el de la exterioridad. Es preciso no confundir esta distinción con el dualismo tradicional cuerpo y alma. La exterioridad incluye tanto la realidad sensual del ser humano (aquello que la tradición denomina “cuerpo”) como también elementos de la vida psicológica del hombre (aquello que la tradición designa “alma”). La interioridad es el nivel del espíritu (*Aand*) cuya esencia es la libertad capaz de trascender tanto las determinaciones sensuales como las psicológicas. El ser del hombre es sensual, psíquico y espiritual. Sobre la base de esta triple estructuración el sujeto puede percibir al otro conforme a tres modalidades: i) en el primer tipo, el otro es percibido de modo sensual, psíquico y espiritual, ii) en el segundo tipo, el otro es considerado de modo psíquico y espiritual y iii) en el tercer tipo, el otro es visto de modo espiritual. El danés reduce estos tres tipos de percepción a una oposición fundamental: una visión mundana y natural que incluye los dos primeros tipos y una visión cristiana equiparable al tercer tipo de percepción²⁶. A raíz de esto último, Kierkegaard distingue entre una genuina visión de la identidad del hombre (la cristiana) y una visión distorsionada del hombre (la mundana); diferencia entre un tipo de reconocimiento verdadero y positivo y diversos tipos de reconocimientos falsos y negativos.

Sería esperable asignar mayor valor a aquella mirada atenta a la complejidad del objeto percibido; sin embargo, Kierkegaard considera que la visión mundana en su sobredeterminación no hace más que “invisibilizar” la auténtica peculiaridad del otro. La explicación de esta cuestión la encontramos en el capítulo de *Las obras del amor* titulado “Nuestro deber es amar a los hombres que vemos”. En esta sección, ensaya una crítica al modelo erótico platónico que entiende el amor como inclinación hacia el objeto perfecto. Frente al modelo platónico, el cristianismo exige amar al hombre con el cual nos encontramos en la realidad, es decir, demanda la “imprudencia” de amar lo defectuoso. No obstante, nuestro autor no tiene en mente un encomio de la fragilidad y la imperfección, no piensa en la bondad intrínseca de toda particularidad ni en la “belleza de lo feo”: el cristianismo del danés no se inclina amorosamente ante la pluralidad y la diversidad de lo humano. Si el individuo cristiano amase al hombre que ve motivado por las particularidades de este último en nada se diferenciaría del

²⁶ Cfr. SKS 9, 63 [I, 122]

individuo natural. Lo que se espera del cristiano es que estas particularidades no se conviertan en un límite para su amor²⁷. Kierkegaard accede a una importante conclusión en su análisis fenomenológico de la mirada. La visión cristiana aún cuando está centrada en la dimensión espiritual percibe los componentes sensoriales y psíquicos del hombre, capta todo lo que percibe la mirada mundana. La oposición entre estas modalidades antitéticas del ver radica en el hecho de que, a diferencia de la visión mundana, la visión cristiana es capaz de “ver-a-través” de las determinaciones físicas y psíquicas –ya sean estas virtuosas o defectuosas– en dirección al espíritu. El cristianismo supera el obstáculo con el que invariablemente tropieza el mundo.

Para la lógica de *Las obras del amor*, la visión cristiana del espíritu es, al mismo tiempo, visión de la peculiaridad de cada hombre: percepción del sí-mismo esencial de cada individuo. Reconocimiento, en suma, de su “singularidad”. Llegado a este punto, se ha ganado un terreno firme para comprender una de las más importantes y útiles aclaraciones que el danés nos ha dejado sobre la totalidad de su obra filosófica y teológica. Nos referimos a un breve fragmento de los *Papirer* escrito en 1849 dedicado a la categoría del “*Enkelte*”. En dicho pasaje se delimitan dos significados del término “individuo singular”: “El individuo singular”, puede significar el único y exclusivo, y el “individuo singular” puede significar cada hombre²⁸. En el primer caso, lo individual es entendido bajo el horizonte de la excepcionalidad: individuo es aquel que en virtud de sus determinaciones se destaca por sobre los demás, aquel que logra convertirse en el hombre extraordinario. En el segundo caso, lo individual es resultado del tipo de relación que cada uno asume frente a su propia realidad, una posibilidad que Dios ha otorgado a todos los hombres sin excepción alguna. En *Las obras del amor*, Kierkegaard advierte que quienes comprenden la singularidad en el primer sentido se representan la originalidad del otro como un peligro que debe ser destruido²⁹ y se desesperan en la búsqueda de un reconocimiento de distinción. Esta es, por cierto, la dinámica que impera en la esfera pública de la sociedad burguesa a través del principio del “éxito personal”.

²⁷ Cfr. SKS 9, 167 [I, 284 - 285]

²⁸ Cfr. SKS 21, 290- 291.

²⁹ Cfr. SKS 9, 271 [II, 111]

Concebir la excepcionalidad como meta del hombre equivale a caer presa de un auto-engaño fatal. El individuo extraordinario considera que él mismo es responsable de su ser excepcional; no obstante, nadie puede hacer de sí mismo un hombre genial. El ser humano excepcional es un desesperado que se atribuye a sí mismo la autoría de lo que Dios, a través de la naturaleza, ha hecho de él³⁰. El singular cristiano, en cambio, es consciente de que toda peculiaridad –la suya o la del otro– tiene su origen en Dios de modo que la tarea de todo ser humano es aceptar y asumir este don divino que se derrama tanto en su propio yo (elección del sí mismo fundado por Dios) como en el otro (amor cristiano al prójimo).

Comenzamos este apartado prestando atención a la distinción antropológica entre el hombre interior y el hombre exterior. Puntualizamos que mientras la interioridad es la esfera del espíritu, la exterioridad refiere a la realidad psíquica y física del ser humano. En este punto de nuestro recorrido es necesario señalar que así como en lo interior radica aquello que el hombre realmente “es”, lo exterior vuelve manifiesto lo que el hombre “representa”³¹. Las determinaciones de la exterioridad son como el “traje del actor”, un vestido que cubre la interioridad. El error mundano consiste en interpretar este vestido como la única realidad; el mundo sólo ve lo que el individuo representa y cómo lo representa³². La visión cristiana logra atravesar el velo de la apariencia y percibe la “gloria interior” oculta tras el vestido de la exterioridad que brilla en todo individuo³³.

¿En qué consiste este don divino, este brillo de la “gloria interior”? ¿En dónde radica la “singularidad” de cada hombre? o, en otros términos, ¿qué significa alcanzar una identidad personal lograda? El hombre accede a

³⁰ Cfr. SKS 13, 230 [77].

³¹ Cfr. “Por ejemplo, toma varias resmas de papel, escribe algo diferente en cada una y verás que así son desemejantes; ahora vuelve a tomar por separado cada resma, no te hagas un lío con las escrituras diferentes sobre el papel, deja esto y ponte a mirarlas a la luz transparente, entonces verás la marca común que llevan todas y cada una de las hojas. Y de la misma manera, el prójimo es nuestra marca común, pero solamente la divisas a la luz de la eternidad, mientras ésta transparenta las desigualdades” (SKS 9, 94 [I, 170 - 171])

³² Cfr. SKS 9, 92 [I, 167]

³³ Cfr. SKS 9, 93 [I, 168 - 169]

su plenitud existencial cuando *alcanza el gobierno de sí mismo*³⁴. Para alcanzar la soberanía sobre su propia realidad el ser sustancial del individuo debe devenir sujeto. Lo que se presenta como un “hecho dado” -como algo ajeno a la voluntad del individuo— debe ser asumido, afirmativa o negativamente, desde la libertad del espíritu. Lo auténticamente humano es la libertad del espíritu: la posibilidad que todo hombre posee de trascender la facticidad de su ser. El respeto ante la “gloria interior” nada tiene que ver con la admiración que acompaña un logro empírico del individuo. El danés tiene en mente el respeto ante un Poder radical de la voluntad. Kierkegaard parte del supuesto de que existe un “comienzo absoluto”³⁵ de la voluntad que marca una tendencia concreta y negativa de la libertad humana: un “acto trascendental” de la libertad que “auto-prefigura” su ejercicio futuro. Sin embargo, a lo largo de toda su vida el ser humano, si acepta el auxilio divino, tiene la posibilidad de retrotraer su voluntad a ese momento inaugural e imprimirle a su existencia un nuevo rumbo. Lo que debe ser reconocido en todo hombre, entonces, no es la capacidad de elegir u optar entre las alternativas que le ofrece la exterioridad; sino la facultad de efectuar una decisión trascendental interior, su capacidad para asumir su propia realidad y para definir la orientación última de su ser. Reconocer cristianamente supone considerar al otro como una realidad espiritual, como un agente esencialmente libre capaz de re-organizar su propio ser desde su fundamento más profundo³⁶. Amar a un hombre, explica Kierkegaard, es tener nuestra esperanza puesta en él, es considerarlo capaz de optar por el bien³⁷.

³⁴ Cfr. SKS 9, 272 [II, 113]

³⁵ Para un análisis de esta concepción de la libertad como Poder radical de la voluntad, pueden consultarse un artículo de nuestra autoría: Rodríguez, P. “El descubrimiento de la libertad infinita: Kierkegaard y el pecado” en *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. I, N° 1, 2010, pp. 207-216 (específicamente el apartado 4: Crítica del Pecado puro).

³⁶ Para Kierkegaard, el reconocimiento no es tanto la consideración de un logro, es decir, un reconocimiento descriptivo como, más bien, la adjudicación de una capacidad, es decir, un reconocimiento atributivo.

³⁷ Pero, ¿qué sucede en el caso del amor a los difuntos? La objeción es grave y comporta dos grandes dificultades a nuestra interpretación de la teoría del amor al prójimo como reconocimiento. En primer lugar, amar al difunto implica la paradoja

La tarea del sujeto cristiano, por tanto, consiste en admitir que el reconocimiento divino es la forma más perfecta del reconocimiento; esto último conlleva una ruptura radical con la concepción mundana del reconocimiento. Aceptar la superioridad del reconocimiento divino frente a las diversas formas mundanas de reconocimiento implica una nueva comprensión de los aspectos que confluyen en la conformación de la identidad personal humana, es decir, de los rasgos esenciales de aquello que en cada caso denominamos “yo”. Resulta claro que la respuesta de Kierkegaard al problema de la identidad personal, a saber, “ser un yo es ser un espíritu” colisiona de modo inevitable con la comprensión mundana de la identidad. La distinción que esgrime el danés entre una esfera de la interioridad auténtica y una esfera de la exterioridad contingente³⁸ deja fuera de su concepto de identidad numerosos aspectos que los seres humanos consideran esenciales a la hora de definir quiénes son. En tanto y en cuanto el sujeto no alcance una verdadera comprensión de su “yo esencial”, el reconocimiento que le ofrece el cristianismo le resultará insatisfactorio, ya que todo sujeto espera que las particularidades empíricas de su propio ser sean objeto de consideración. Desde el punto de vista mundano, el

de reconocer a quien ya no aspira al reconocimiento (SKS 9, 345 – 346 [II, 233]). En segundo lugar, el difunto es aquel que, por definición, ya no puede actuar (SKS 9, 350 [II, 240]). No obstante, el amor a los difuntos no impugna la interpretación del amor como reconocimiento sino que, en realidad, opera como instancia evaluadora que nos permite conocer si cumplimos con la exigencia de unilateralidad del reconocimiento positivo. A través del amor a los difuntos, aprendemos tanto a reconocer sin ser reconocidos como a reconocer al otro cuando éste no requiere nuestra consideración. Por otra parte, en la medida en que el “no poder actuar” del muerto es una imposibilidad de la exterioridad, con el amor al muerto, que es una realidad puramente espiritual, aprendemos a reconocer lo realmente importante, a reconocer más allá de las expectativas propias de aquel a quien reconocemos.

³⁸ El pensamiento de Kierkegaard promueve una disociación antropológica. Es posible fracasar en el proceso de constitución de una identidad personal lograda y, sin embargo, gozar de salud psíquica. Es posible, también, sufrir una falta de armonía psicológica y, sin embargo, poseer un yo pleno y auténtico. El desarrollo de la singularidad no implica solamente la emigración desde el plano histórico-público al plano subjetivo privado. En segunda instancia, es preciso “abandonar” nuestra vida psicológica en la cual experimentamos la repercusión del juicio de los otros sobre nuestra persona para relocalizarnos en el registro del espíritu.

reconocimiento cristiano, tal y como lo interpreta Kierkegaard, constituye una suerte de agravio moral en la medida en que desconoce explícitamente ciertos elementos que el propio individuo considera como componentes intrínsecos de su personalidad, es decir, el reconocimiento cristiano no satisface necesidades psicológicas esenciales. La respuesta al interrogante abierto en el punto 2 es, por ende, negativa.

5. Evaluación final

El núcleo conceptual de la “teoría del reconocimiento” se resume en la siguiente tesis: los hombres alcanzan una configuración plena y satisfactoria de su subjetividad vinculándose entre sí a través de sucesivas experiencias de mutuo reconocimiento por las cuales acceden a una comprensión progresiva de su propio ser. Cada una de las esferas de reconocimiento le permite al sujeto descubrir y desarrollar nuevos aspectos de su identidad personal. Mientras que la “teoría del reconocimiento” se ocupa del modo en que la relación con los otros determina la relación del yo consigo mismo, la teoría erótica de Kierkegaard se focaliza en el modo en que la relación del yo consigo mismo condiciona la relación con los otros. ¿Qué perspectiva asume Kierkegaard ante lo que hemos denominado el núcleo conceptual de la “teoría del reconocimiento”?

Al comienzo de la Segunda Parte de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma que “la medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo”³⁹. Aquí nos encontramos con una particular apropiación de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. El *status* del otro que reconoce al sujeto es el factor que determina el nivel de la conciencia de sí que adquiere el sujeto reconocido a través del vínculo intersubjetivo con ese otro. La auto-comprensión del yo puede intensificarse o disminuir en la medida en que el sujeto se posiciona existencialmente frente a diversas realidades; existen, en efecto, tres posibilidades básicas: i) que el sujeto se constituya frente a una entidad inferior (cosa o animal), ii) frente a una entidad semejante (otro ser humano) o iii) frente a una entidad superior (Dios). La actual “teoría del reconocimiento” quedaría esencialmente anclada en las dos primeras posibilidades. Ahora bien, ¿qué

³⁹ SKS 11, 193 [122]

tipo de consecuencias se siguen de este condicionamiento estructural? El pensamiento del danés no ofrece margen para la duda: permanecer dentro de estos límites equivale a condenar el proyecto de realización del sí mismo al fracaso; expresado en los términos propios de Anti-Climacus, equivale a continuar bajo el poder de la desesperación (*Fortvivelse*). El reconocimiento que un hombre le otorga a otro, aun siendo positivo, no alcanza para que este último acceda a una constitución plena de su subjetividad. La identidad personal lograda sólo se adquiere cuando el ser humano se relaciona positivamente con Dios: “la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”⁴⁰.

La “teoría del reconocimiento” afirma que uno de los momentos fundamentales en la configuración de una identidad personal lograda es aquel en el cual el sujeto se traslada a la perspectiva extrínseca de un tercero: el yo debe verse a sí mismo como lo ve el otro. La tesis de Kierkegaard, especificada en el punto anterior, es que el sujeto que asume la perspectiva de una mirada meramente humana queda preso de un punto de vista imperfecto y nocivo. Kierkegaard es completamente consciente de que el juicio humano puede ser superficial y volátil⁴¹, cuando no sumamente perjudicial. El yo, por tanto, debe aprender a verse a sí mismo como lo ve Dios. Así las cosas, indiferente ante el reconocimiento mundano, el singular se concibe como reconocido por un Juez verdaderamente imparcial⁴².

⁴⁰ SKS 11, 130 [37]

⁴¹ Cfr. SKS 9, 377 [II, 285].

⁴² Cfr. SKS 9, 89 [I, 163]. La apelación al juicio absoluto de Dios le permite a Kierkegaard introducir de alguna manera el principio de reciprocidad en el reconocimiento. Se trata, por otra parte, de una reciprocidad signada por una simetría radical: el hombre es reconocido exactamente en la misma medida en que reconoce: “Lo que hagas con los demás, eso mismo hará Dios contigo. Cristianamente no te ha de importar un comino lo que los demás hagan contigo... Lo único que ha de importarte es lo que tú haces con los demás... Lo que haces con los hombres, lo haces con Dios y por eso Dios hace contigo lo que tú haces con los hombres” (SKS 9, 376 - 377 [II, 283]). La reciprocidad, por tanto, no está garantizada por la acción del otro sino por la disposición del sujeto.

Para finalizar nuestra presentación, consideramos importante plantear una última cuestión: ¿es posible que un hombre juegue un rol positivo en la configuración de la identidad personal lograda de su prójimo?, es decir, ¿qué utilidad tiene para el otro que yo lo vea como lo ve Dios?

Si la realización del sujeto consiste en la afirmación de su autonomía, lo más significativo que un hombre puede hacer por su prójimo es auxiliarlo en la “apropiación de sí”. La especificidad de la tarea determina el *cómo* de su ejecución: si la meta es la obtención de la autonomía, ésta debe presentarse ante el individuo como un logro de su propia libertad y no como el producto de la actividad de un tercero⁴³. El auxilio sólo es verdadero y eficaz cuando aquel que lo recibe permanece completamente ignorante del mismo y esto último, obviamente, requiere la “desaparición” deliberada de quien presta la ayuda. Kierkegaard admite que hasta este punto hay una coincidencia perfecta entre el cristianismo y el socratismo⁴⁴. Pero existe, incluso, un paso final que supera al socratismo: el cristianismo comprende que, en última instancia, la ayuda que el yo le brinda al otro consiste pura y exclusivamente en su ocultamiento. La *kenosis* del sujeto, su auto-anonadamiento⁴⁵, posibilita aquella relación entre el otro y Dios gracias a la cual el ser humano alcanza la auténtica apropiación del sí mismo⁴⁶. Ayudar al prójimo en la constitución de su identidad implica no interferir en el proceso

La “teoría del reconocimiento” de Honneth no permanece ajena al hecho de que las prácticas concretas de apreciación supongan, en muchos casos, modalidades negativas del reconocimiento. No obstante, a diferencia de Kierkegaard, frente a las modalidades patológicas del reconocimiento está muy lejos de conformarse con una compensación virtual y subjetiva. Su apuesta última consiste en erradicar estas modalidades negativas a través de la lucha social en el plano político, económico y cultural posibilitando, así, un progreso moral en el seno de cada una de las esferas de reconocimiento (Cfr. Honneth, A., “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, *op. cit.*, pp. 146 – 147).

⁴³ Cfr. SKS 9, 273 [II, 114]

⁴⁴ Cfr. SKS 9, 274 [II, 116 - 117]

⁴⁵ De ello se sigue que para que un sujeto contribuya positivamente en el proceso de auto-constitución subjetiva del otro es necesario que él mismo haya alcanzado aquella configuración espiritual de su ser que ha relativizado los aspectos físicos y psíquicos del propio yo.

⁴⁶ Cfr. SKS 9, 276 [II, 119]

pedagógico que Dios, a tales fines, ha dispuesto para él. El itinerario erótico-existencial kierkegaardiano tiene un desenlace paradójico. La radicalización del sujeto (la subjetivación de la sustancia de la cual hablamos en el punto anterior) deviene eclipse del sujeto: el verdadero sujeto amoroso no es el amante sino el amor. La “obra de amor” definitiva consiste en reconocer que cuando un sujeto ama cristianamente a su prójimo no es él sino Dios quien ama al otro⁴⁷.

Recibido: 6/2012. Aceptado: 9/2012.

⁴⁷ Cfr. SKS 9, 219 [II, 24]. El hombre está llamado a recuperar su ser desde la alienación (el pecado). Sin embargo, el objetivo último de la recuperación del sí mismo es la entrega del ser re-apropiado a Dios.