

La eternidad de a dos. El concepto y la significación del matrimonio en el discurso En ocasión de una boda de Søren Kierkegaard

Ángel Enrique Garrido Maturano

CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Argentina ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88166>

Recibido: 20/4/23 / Aceptado: 07/08/23

ES Resumen. El artículo analiza desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica pre-confesional el concepto y significación del matrimonio en el discurso *En ocasión de una boda* de Søren Kierkegaard. Primero, explicita el enamoramiento, la resolución y la idea efectiva de sí y de Dios como los aspectos esenciales del concepto de matrimonio. Luego reconstruye y articula la significación estética, ética y religiosa inherentes a un matrimonio genuino. Finalmente, a partir de las categorías de testimonio y trascendencia, elucida el sentido sagrado del matrimonio como un experimentarse los cónyuges referidos a lo absoluto por medio de la interpelación a realizar absoluta e incondicionalmente el amor que los une.

Palabras clave: Absoluto, Amor, Kierkegaard, Matrimonio, Testimonio.

ENG Eternity by two. The Concept and Significance of Marriage in Søren Kierkegaard's Discourse On the Occasion of a Wedding

Abstract. The article analyses the concept and significance of marriage in Søren Kierkegaard's discourse *On the Occasion of a Wedding* from a pre-confessional hermeneutic-phenomenological perspective. First, it explains the meaning of falling in love, the resolution and the effective idea of self and of God as the essential aspects of the concept of marriage. Then it reconstructs and articulates the aesthetic, ethical and religious significance inherent in a genuine marriage. Finally, from the categories of testimony and transcendence, it elucidates the sacred meaning of marriage as an experience of the spouses referred to the absolute through the interpellation to realise absolutely and unconditionally the love that unites them.

Keywords: Absolute, Love, Kierkegaard, Marriage, Testimony.

Sumario: 1. Introducción. 2. El concepto de matrimonio en el discurso *En ocasión de una boda*. 3. La significación estética, ética y religiosa del matrimonio. 4. Conclusión.

Cómo citar: Garrido Maturano, A. (2024). La eternidad de a dos. El concepto y la significación del matrimonio en el discurso *En ocasión de una boda* de Søren Kierkegaard. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(2), 335-344. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88166>

Fuentes de financiación. Este artículo fue financiado por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina) y se publica en el marco del Proyecto de Investigación y Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid PID 2020-115212GB-I00 "Existencia, estética e ironía en Kierkegaard".

1. Introducción

Hacia el final de *In Vino Veritas*, cuando la noche y el banquete ya habían terminado y los efectos del vino disipado, un grupo de apologetas del amor estético, reunidos por el autor pseudónimo Constantinus Constantius, contempla una escena matrimonial que los deja perplejos: "El consejero se levantó en aquel mismo momento, le dio un beso en la frente a su

esposa y ambos, cogidos por el brazo, se perdieron por el sombreado caminito que partía de la glorieta"¹. Con esta idílica escena Kierkegaard contrasta la superficialidad y evanescencia del gozo inmediato que provoca la pasión ocasional, defendida por aquellos

¹ KIERKEGAARD, Søren. *In vino veritas*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 168.

estetas, con la profunda y perdurable felicidad del amor matrimonial, sustentada en un compromiso ético. Permítaseme aquí conjeturar que, en nuestra sociedad occidental postmoderna, orientada de modo creciente a la satisfacción perentoria de los deseos más volubles y al empoderamiento individual, la visión idílica del matrimonio, sugerida por la imagen del consejero y su esposa, cae, cada vez más velozmente, en descrédito. El matrimonio parece convertirse, sobre todo en los contextos urbanos más desarrollados, en una institución heredada del pasado, difícilmente conciliable con el desarrollo personal y limitante para la libre satisfacción de las aspiraciones y objetivos individuales. Por ello, el compromiso integral y absoluto que la boda idealmente implicaba o va desapareciendo en favor de las “parejas” ocasionales o se va convirtiendo en una suerte de acuerdo temporario, que no habría problema alguno en disolver, cuando, por las razones que fueran, alguno de sus integrantes no encuentra en el matrimonio un *instrumento conveniente* para sentirse personalmente satisfecho. Estimo que tanto el número creciente de parejas informales como de divorcios es un buen aval de lo que estoy afirmando. Dentro de este contexto social, cabría preguntarnos lo siguiente: ¿qué sentido podría tener para un sujeto que no pertenece a religión positiva alguna ni, por tanto, considera que el matrimonio sea un sacramento, otorgarle a este último una significación absoluta, que vaya más allá de la satisfacción de los deseos particulares de sus integrantes? En otros términos, ¿tiene algún sentido hoy en día un compromiso matrimonial que una por siempre incondicionalmente a dos seres que se aman? Ésta es la pregunta que subyace a y motiva el artículo que aquí comienza. La suposición fundamental desde la cual él se desarrolla es que Søren Kierkegaard, en uno de sus tres discursos de 1845 para ocasiones supuestas, a saber, aquel que se titula *En ocasión de una boda*, permite responder de modo afirmativo tal pregunta y legitimar, desde un punto de vista filosófico, la idea de que el matrimonio no es un instrumento social más o menos funcional, sino un acontecimiento que ofrece a los cónyuges la posibilidad de experimentar en la realidad efectiva una significación o sentido absoluto. Este último transfigura la pasión erótica y la eleva a una dimensión religiosa susceptible de ser experimentada por cualquier sujeto, independientemente de su adherencia o no a una confesión positiva, como el cristianismo

Determinado el ámbito temático, la pregunta que lo delimita y la convicción fundamental desde la cual se abordará la lectura del texto en cuestión, conviene precisar los dos objetivos que persiguen las consideraciones por comenzar. El primero surge de una hermenéutica reconstructiva del pensamiento kierkegaardiano sobre el matrimonio desplegado en el discurso *En ocasión de una boda* y se propone tanto reconstruir y articular la significación estética, ética y religiosa que es inherente a un matrimonio genuino, cuanto mostrar en qué medida dichas significaciones acontecen de modo conjunto y concomitante. Para ello, se habrá de poner en diálogo el discurso firmado por el propio Kierkegaard con dos obras de autores pseudónimos: *La validez estética del matrimonio*, aparecida en 1843 dentro de la segunda parte de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* y editada por el pseudónimo Víctor Eremita, y

Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones, publicada también en 1845 con el pseudónimo de Hilario el Encuadernador. Desde el punto de vista metodológico podría objetarse la legitimidad de explicitar una obra edificante, firmada por el propio autor, en función del diálogo con obras pseudónimas de carácter filosófico, en las que se responde a objeciones al matrimonio de carácter estético. Al respecto, participo de la convicción, expresada por Niels Cappelørn de que “el autor comienza con lo estético para acceder a lo religioso y en una perspectiva más amplia a lo cristiano”². Para el destacado especialista en los escritos estéticos y, fundamentalmente, en *O lo uno o lo otro*, puede reconocerse una significación mayéutica y “lo mayéutico reside entre la productividad sinóнима como comienzo y la productividad directamente religiosa como fin”³. Concretamente, el carácter mayéutico de las obras pseudónimas estéticas en relación con las estrictamente religiosas radica en el hecho de que los escritos pseudónimos no ofrecen, por cierto, una respuesta inequívoca de cómo relacionarse con lo religioso, pero plantean cuestiones de índole religiosa que pro-vocan en el lector singular la necesidad de una respuesta personal. “De este modo se hace estallar el público en general o la masa en hombres singulares; y precisamente es el individuo singular el lector preferido de los discursos directamente religiosos y edificantes”⁴.

El segundo objetivo surge de una ampliación hermenéutica de la previa reconstrucción del significado del matrimonio en el discurso y se propone explicitar en qué medida él puede ser considerado, antes que un mero pacto, un vínculo que testimonia el hallarse los cónyuges concernidos originariamente por lo absoluto, y una consecuente interpelación o invitación a la trascendencia. Dicho de otra manera, nos proponemos mostrar en qué medida el matrimonio realiza una cierta forma de trascendencia del sujeto y hasta qué punto su posibilidad misma no constituye un testimonio de lo absoluto llamando o interpelando al existente.

Permítaseme una aclaración acerca del método. Puede ser visto como la complementación de un momento fenomenológico con uno hermenéutico y su perspectiva es pre-confesional. Si fenomenología es aquel pensamiento correlativo que intenta describir la esencia de un fenómeno –el matrimonio– a partir del análisis de la correlación en la que éste se da, nuestro análisis del matrimonio en el pensamiento kierkegaardiano es fenomenológico, pues procura captar su significación esencial en una correlación entre el padecimiento de una afección originaria, que proviene de lo absoluto y que, por un instante, instala al existente en la eternidad, y el modo en que él asume y realiza en la historia dicha afección. Pero, además, es fenomenológico en cuanto a su intención, pues no quiere demostrar de modo claro y distinto aquello –en este caso la significación religiosa última del matrimonio– que sólo se deja entrever al

² CAPPERLØRN Niels Jørgen, “Entweder-Oder in der religiösen Strategie von Kierkegaards Gesamtwerk”. En: DEUSER, H. y KLEINERT, M. (eds.). *Sokratische Ortlosigkeit: Kierkegaards Idee des religiösen Schriftstellers*. Freiburg/München: Alber, 2019, 25-81; 76.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

pensamiento de manera oscura y elusiva. En ello, precisamente, radica la actitud fenomenológica: tratar de asir lo que se da tal cual se da y en los límites en que se da, sin desvirtuar su darse para hacer encajar lo dado con el modelo imperante en otras formas de pensamiento. En este sentido, renuncio a la idea de *demostrar* o *deducir* de principios especulativos o dogmas teológicos que el matrimonio tiene efectivamente un significado religioso, concomitante al ético y estético, y asible a través de las categorías de testimonio y trascendencia. En vez de ello, me conformo con legitimar la posibilidad de preguntarnos si ello es así. En otros términos, me conformo con mostrar aquellos indicios que vuelven legítima la posibilidad de afirmar que el matrimonio es un acontecimiento sagrado que nos vincula con lo absoluto. De este modo, recojo la impronta kierkegaardiana contra el extravío de la razón moderna y su ciega entrega a lo especulativo que, como observa O. Parcero, “pretende tomar por asalto nada menos que aquello que por su naturaleza lo trasciende, y así obsesivamente, «ir más allá» superando todo límite”⁵.

Precisamente por el hecho de que el sentido absoluto y religioso último del matrimonio no se da de un modo tal que resulte deducible por medio de la especulación sistemática, la intención fenomenológica debe complementarse con la anunciada labor hermenéutica. “Hermenéutica” no tiene aquí el sentido de imponer de modo arbitrario un significado ni al matrimonio ni al texto kierkegaardiano, sino el de reconstruir y explicitar, en base al esquema interpretativo “algo como algo”, aquel significado último y esencial que sólo es aludido en el acontecimiento del matrimonio y que se halla implícitamente presente en la concepción que de él tiene el pensador danés. Finalmente, en cuanto a la perspectiva metodológica, ésta puede ser determinada como pre- (no anti- ni pro-) confesional. Lo que le interesa a la investigación es determinar, desde un punto de vista estrictamente filosófico, si es posible y hasta qué límite postular, desde el discurso de Kierkegaard, un significado religioso último del matrimonio, susceptible de ser experimentado por todo hombre en tanto tal y no sólo en tanto adherente a una cierta teología.

2. El concepto de matrimonio en el discurso *En ocasión de una boda*

El concepto kierkegaardiano de matrimonio en el discurso que nos ocupa se estructura en función de tres aspectos que se compenetrán y que conjuntamente realizan un matrimonio genuino. Ellos son la pasión amorosa que vincula a los amantes, la resolución que los compromete a hacer que ese amor venza todas las dificultades que la realidad habrá de presentarle y las condiciones que hacen posible la resolución. La conjunción de estos tres aspectos vertebra y le concede realidad efectiva a la idea rectora del texto entero, a saber: “*Que el amor, considerado como la resolución del matrimonio, lo supera todo*”⁶.

En relación con el primer aspecto, digamos que el matrimonio, para Kierkegaard, sólo puede ser genuino si se funda en el *prodigio del enamoramiento*, si comienza con aquel *pathos* que lleva a los cónyuges a experimentar que yo no puedo ser yo sin que tú seas tú y viceversa. En caso contrario, éste se degrada a la condición de un mero pacto instrumental entre egoísmos, ya sea para la utilización del otro en función de la satisfacción de mis apetitos sexuales, ya para la consecución de cualquier otro interés individual. Cuando ello ocurre, el supuesto matrimonio está condenado al fracaso, apenas los volubles intereses de alguno de sus miembros dejen de concordar. Kierkegaard considera indignos del estado matrimonial a aquellos que comenzaron “de manera miserable al considerar el pacto como un acuerdo mundano en vista de una ganancia terrena (...)”⁷. El matrimonio debe unir, entonces, a dos seres que realmente se aman uno al otro. Por ello la bendición nupcial “saluda a los enamorados”⁸, aunque no lo haga como vencedores, sino como combatientes que deben preservar el amor que los ha llevado al altar frente a las dificultades que la vida les plantee. Por ello también, la promesa que el celebrante exige sólo puede dirigirse a aquellos que son dignos de ella, a saber, los enamorados, a quienes, a fin de cuentas, les ofrece “la solemne oportunidad de pronunciar, libremente y ante Dios, lo que para los enamorados es difícil callar el uno frente al otro (...)”⁹; esto es, que se aman y quieren amarse por siempre. Por ello, finalmente, puede afirmar Kierkegaard de la resolución que instituye el matrimonio que ella lo que hace permanecer y triunfar sobre todas las adversidades no es un pacto ni un modo de vida externo, sino el amor que condujo a los amantes hacia la promesa nupcial. En palabras del autor: “El amor permanece, pero la resolución es su lugar de permanencia, (...); el amor es lo refrescante fugaz, pero la resolución es el recipiente en que se lo conserva”¹⁰. Así vistas las cosas, el gozo espontáneo o inmediato y, en esa medida, estético, de la pasión amorosa propia del enamoramiento no es suprimido en el matrimonio, sino todo lo contrario: por obra del compromiso matrimonial los amantes se resuelven a poner todo de sí para mantener viva esa pasión que los une y en la que ellos aspiran a permanecer eternamente. El matrimonio no anula, sino que pretende preservar por siempre ese instante consumado y, en esa misma medida, eterno de la pasión amorosa, de la que la propia decisión de unirse en matrimonio ha brotado. En este sentido, puede establecerse una línea de continuidad entre el concepto de matrimonio del discurso y lo que los autores pseudónimos afirman en otros textos encuadrados dentro de la productividad estética. Así, en *La validez estética del matrimonio*, B no duda en afirmar que lo que se ha propuesto consiste en “mostrar que el amor romántico puede conciliarse con el matrimonio y consistir en él, e incluso el matrimonio es el verdadero restablecimiento de aquel”¹¹. Y si puede ser su restablecimiento, ello

⁵ PARCERO OUBIÑA, Oscar. “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), 2023, 83-93; 89.

⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González. Madrid; Trotta, 2010, 422 (cursivas del autor). Sigla: ESK5.

⁷ ESK5, 424.

⁸ ESK5, 423.

⁹ ESK5, 421.

¹⁰ ESK5, 436.

¹¹ KIERKEGAARD, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3: O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción

es posible, porque la única razón¹² que conduce a un matrimonio genuino es el enamoramiento o amor romántico. Por ello mismo B, ante cualquier casamiento de razón que haya neutralizado lo sensual del matrimonio, no duda en plantear la pregunta “de si esa neutralización no es inmoral en la misma medida en que es antiestética”¹³. Y sin duda lo es, porque “allí no se hace presente lo eterno, (...) que es propio de todo matrimonio, pues las consideraciones del entendimiento son siempre temporales”¹⁴. Y eso eterno no puede ser otra cosa que la “conciencia de eternidad”¹⁵ que constituye el “sello” del amor romántico. Tal conciencia no es, para Kierkegaard, otra cosa que el íntimo anhelo de los amantes de que ese instante eterno y consumado de la pasión erótica, en la que el presente del enamoramiento dota de sentido al conjunto del pasado que condujo a los amantes uno a otro y anticipa la plenitud de todo futuro, nunca se altere. Por todo ello, bien puede concluirse que tanto en las obras pseudónimas como en el discurso ambas cosas, el enamoramiento y la resolución, “tienen que acontecer a la par”¹⁶ y que “ambas partes han de estar juntas en el momento decisivo”¹⁷, pues, al fin y al cabo, la resolución por la cual los amantes deciden unirse en matrimonio “coincide con el único deseo, un deber eterno que es la delicia de los ojos y el entusiasmo del corazón”¹⁸. Para Kierkegaard, entonces, el matrimonio, aunque implique esencialmente una resolución, no puede prescindir de la pasión amorosa¹⁹. Como bien afirma Suances Marcos,

“si se acentúa unilateralmente el compromiso, parece que falta entonces el elemento sensual y erótico que es la base de la atracción entre el hombre y la mujer, sin lo cual el matrimonio carece de sentido”²⁰.

El segundo aspecto del concepto de matrimonio es *la resolución*. Es éste el aspecto sobre el que el discurso más firmemente hace hincapié. Si el matrimonio se funda exclusivamente en la pasión erótica, en el instante en que los amantes experimentan que son uno para el otro, nada garantiza que, al instante siguiente, cuando se hagan presentes las adversidades y tentaciones, la pasión, abandonada a sí misma, no fluctúe y el matrimonio entre en crisis. Por ello el amor romántico, para generar un verdadero matrimonio, necesita de otra instancia, que él en sí mismo no contiene, pero a la cual debe recurrir para que lo confirme a cada instante y lo sostenga. Esa instancia es la libre resolución o decisión de los amantes. “El matrimonio reposa en una decisión, mas una decisión no es directamente el resultado de la espontaneidad del amor”²¹. Ella resulta de una reflexión²², por la cual me decido libremente a sostener a lo largo del tiempo y contra todas las dificultades la relación amorosa generada por la espontaneidad de la pasión. La resolución sintetiza, así, la libertad de la que ella surge con la necesidad de la pasión amorosa sufrida y la espontaneidad del enamoramiento con la reflexión que conduce a tomar la decisión de comprometerse con él. La resolución, sintetizada con el enamoramiento, constituye, entonces, para Kierkegaard, la condición y comienzo de cualquier matrimonio. “La vida de la libertad exige un comienzo, y un comienzo es en este caso una resolución”²³. En ella hay que distinguir cuatro notas distintivas: el amor como contenido de la resolución; la historización de lo eterno como su temporalidad; su carácter libre y común; y, finalmente, la seriedad como su temple. Veamos cada una de ellas. En primer lugar, aquello a lo que se resuelve la resolución no es diferente, en lo que al contenido respecta, de aquello que experimentan y quieren seguir experimentando los amantes. A través de la resolución ellos se resuelven a seguir haciendo, a lo largo de sus vidas, lo que ya hacen en este instante y con lo cual quieren proseguir: la resolución se resuelve a amar y a que el amor permanezca y supere todas las dificultades. Kierkegaard es explícito al respecto: “Hay una sola resolución, que es común a todos [los matrimonios], o que puede serlo: que el amor lo supera todo”²⁴. La misma idea la encontramos en *Referencias acerca*

de Darío González. Madrid: Trotta, 2007, 36-37. Sigla: ESK3.

¹² Un estudio del tema del matrimonio afirma que habría tres argumentos a los que acudiría Kierkegaard para casarse. 1) El matrimonio sería el lugar apropiado para la propagación de la especie. 2) Evita la soledad del hombre. 3) Forja el carácter. Y concluye el intérprete: “Nos da la impresión que de estas tres grandes razones a las que Kierkegaard alude como causas para casarse, ninguna es suficiente de por sí para optar a ese estado, aunque la primera y la tercera poseen una mayor justificación y peso que la segunda.” FIGUEROA WEITZMAN, Rodrigo. “Kierkegaard y el matrimonio”. *Veritas*, N. 30 (marzo 2014), 83-104; 102. A mi modo de ver, el planteo no es correcto. Estos no son argumentos por los cuales casarse, sino, a lo sumo, consecuencias positivas del matrimonio. Para Kierkegaard, el único “argumento” para casarse es el amor mismo, el prodigio de la pasión amorosa que los amantes recogen en la resolución matrimonial; y no el cálculo de ciertas ventajas que podrían obtenerse por medio del casamiento.

¹³ ESK3, 33.

¹⁴ ESK3, 34.

¹⁵ ESK3, 28.

¹⁶ KIERKEGAARD, Søren. “Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones”. En: KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Gredos, 2010, 479-573; 492.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, 502.

¹⁹ Mi interpretación está, así, en las antípodas, por ejemplo, de la de Sophie Wenerscheid, quien considera que en el caso del matrimonio “él [Kierkegaard] no puede disolver la sospechosa cercanía del acto sexual y la caída en el pecado”. WENNERSCHEID, Sophie. *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*. Berlín: Matthes & Seitz, 2008, 203. Sobre esa base la autora concluye que “el ideal del amor matrimonial resulta el ideal de un amor no corporal y des-sexualizado”. *Ibid.*, 204. No considero que haya apoyo textual para esta afirmación. Además, no debe olvidarse que, para Kierkegaard, el pecado es, por excelencia, negarse a ser espíritu y decidirse a sí mismo. El matrimonio, por el contrario, implica una resolución en la que el sí mismo libremente se decide por y se compromete con hacer permanecer la pasión amorosa. Por ello, esta última, en tanto albergada por el matrimonio, mal puede conside-

rarse un pecado. En el polo opuesto se encuentra Elfriede Tielsch, con cuya lectura concuerdo plenamente. En un excelente estudio, hoy algo antiguo, pero no por ello anticuado, la estudiosa ya había observado que “incluso en los años tardíos donde se podría creer que su creciente religiosidad (...) lo podría haber llevado a pensar de otra manera, Kierkegaard caracteriza una concepción tal de la pareja [una puramente ético-religiosa que desatienda la pasión amorosa] como una inversión casi indecente”. TIELSCH, Elfriede. “Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, N. 11 (1957), 161-187; 167.

²⁰ SUANCES MARCOS, Manuel. *Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, 92.

²¹ KIERKEGAARD, Søren. “Referencia ...”, 493.

²² Cf. *ibid.*, 546.

²³ Cf. ESK5, 423.

²⁴ ESK5, 440.

del matrimonio: “Por lo pronto, lo que quiere la decisión es *mantener el enamoramiento a todo trance*”²⁵. El compromiso con el amor al cónyuge es, pues, el único contenido de la resolución. En tanto la resolución se com-*pro*-mete con el amor, su primera nota distintiva nos conduce directamente a la segunda: la resolución temporaliza el amor por el que se resuelve, de modo tal que vuelve histórico el instante de eternidad que los amantes experimentan en el ápice de la pasión. En efecto, el amor es un “prodigio”²⁶. Sólo “se presupone a sí mismo, remontándose tan lejos, que toda investigación acaba en un origen inexplicable”²⁷. En la vivencia de ese prodigio, que no presupone ningún antecedente y que resulta tan consumado que pareciera, por un instante, que ningún futuro puede agregarle nada, los amantes experimentan una suerte de émulo de la eternidad: un instante que contiene la plenitud del tiempo, ahíto de sentido. Se trata del “instante eterno del abrazo”²⁸. Pero ellos saben muy bien que esa “eternidad”, reducida a su naturaleza sensual, es efímera, y que su amor puede terminar siendo la ilusión de un día. Esta incertidumbre perturba a los verdaderos amantes y les resulta insuficiente. El amor genuino necesita “asumir lo eterno en su tiempo”²⁹. Él quiere permanecer por siempre, quiere que ese instante eterno vislumbrado no se esfume, como se esfuman los abrazos, sino que se vuelva una eternidad auténtica; una que albergue en sí la temporalidad entera y que haga que el instante prodigioso se extienda a lo largo de la vida de los amantes. El verdadero amor –y he aquí lo propiamente divino del fenómeno– se siente dominado por un deseo de absoluto, por una necesidad de incorruptibilidad. En otros términos, él tiene “conciencia de eternidad”. Por ello, necesita volverse histórico, haciendo permanecer el instante eterno del amor a lo largo del tiempo. Precisamente a ello es a lo que se compromete la resolución. Ella vuelve temporal e histórico, temporalizándolo como un presente una y otra vez renovado, el instante eterno del enamoramiento. En este sentido, la resolución, comprometiéndose a sostener el amor contra todas las adversidades y fortaleciendo a los cónyuges para que salgan airosos en los combates que su amor habrá de librar³⁰, le otorga al amor romántico aquello de lo que él carece: una temporalización histórica. Ella se compromete, para decirlo con una fórmula breve, a hacer que lo eterno acaezca reiteradamente en el tiempo. Por ello mismo lo que quiere la bendición nupcial no puede ser otra cosa que lo siguiente:

En la rigurosa disciplina de la resolución, eliminar las fantasías y las ilusiones, y proveer al amor un seguro resguardo en la inasible fortificación del deber, y dar a quien se ha resuelto un nuevo entusiasmo y, a través del tiempo, cotidiano asombro ante su felicidad³¹.

En consecuencia, es gracias a la resolución que el amor conyugal se desarrolla en el tiempo, posee

una historia y tiene continuidad y duración. Y ello –como observa Pareyson– “porque es una eternidad que vive en una sucesión homogénea de instantes, en resumen, porque es una síntesis de tiempo y eternidad”³². Esta síntesis, que acontece en la resolución y que debe ser obrada por los amantes, explicita o clarifica el significado del contenido de la resolución. Que el amor lo supera todo no significa que *lo ha superado todo*, sino que *ha de superarlo todo*. Pues, como bien se afirma respecto del amor humano, en *Las obras del amor*, “cuando hablamos de que el amor permanece, se muestra fácilmente que se trata de una obra”³³. En el caso de la permanencia del amor matrimonial aquella no es una cualidad que el enamoramiento posea sin más, “sino una cualidad adquirida a cada instante y que, además, en cada instante en que es adquirida es también una obra activa”³⁴. Ésa es la obra a la que conduce la resolución. La tercera nota distintiva suya es su carácter libre y común. Kierkegaard, ya desde el comienzo del discurso, recalca que la promesa matrimonial “es un acto libre”³⁵ y que, consecuentemente, el matrimonio “es la resolución de la libertad”³⁶. Páginas después puntualiza también que en el matrimonio “se trata de una resolución *en común*, y no de que dos, sin resolución alguna, sientan lo mismo en el mismo instante”³⁷. El carácter de decisión “libre” y “en común” le otorga a la resolución su aspecto más estrictamente ético. En efecto, por ser la resolución una decisión libre, que conlleva responsabilidades para con sí mismo y para con el otro, el matrimonio es, también, un acontecimiento ético. Esta idea se refuerza si se tiene en cuenta el carácter común de la resolución. Al resultar de dos libertades que, *en tanto libertades*, se comprometen en común la una con la otra, el matrimonio, si es genuino, implica el mutuo respeto entre los cónyuges y rechaza la idea de la subordinación de la libertad de uno a la del otro. La cuarta y última nota distintiva de la resolución es su seriedad. También aquí Kierkegaard es explícito: “La resolución misma es la seriedad”³⁸. ¿Y qué habrá de entenderse por seriedad? El filósofo nos da un indicio decisivo para responder a esta pregunta: “la seriedad está en el hombre mismo”³⁹. La resolución, cuando es seria, compromete al que se resuelve en su totalidad, compromete al hombre *íntegramente*. Por ello, los contrayentes enlazan *el conjunto* de sus vidas a través de ella. Aquí vida significa, como observa M. Theunissen, “no las eventualidades que pudieran ocurrirme desde fuera, sino la totalidad de las posibilidades advenideras de ser para mí esenciales”⁴⁰. Dicho de otro modo, la resolución es seria cuando cada cónyuge se compromete a enlazar su amor por el otro con el conjunto de

²⁵ KIERKEGAARD, Søren. “Referencia ...”, 553.

²⁶ Cf. ESK5, 423.

²⁷ *Idem*.

²⁸ ESK3, 29.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Cf. ESK5, 423.

³¹ ESK5, 430.

³² PAREYSON, Luigi. *Kierkegaard Himeneo*. Traducción de Constanza Giménez. Santiago de Chile: Beuvedrais editores, 2008, 79.

³³ KIERKEGAARD, Søren. *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006, 363.

³⁴ *Idem*.

³⁵ ESK5, 419.

³⁶ *Idem*.

³⁷ ESK5, 425 (cursivas mías).

³⁸ ESK5, 433.

³⁹ ESK5, 435.

⁴⁰ THEUNISSEN Michael. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/ München: Alber, 1982, 138-139.

posibilidades fácticamente posibles hacia las que puede orientar el todo de su vida. Si ello ocurre, “yo advengo a mi propio ser, hacia mí mismo”⁴¹. Y sólo en cuanto tomada por un sí mismo puede la resolución ser seria. Cuando no es seria, cuando no compromete el conjunto de mi vida, el matrimonio, por mucha boda que se celebre, no acontece. De allí que pueda preguntarse Kierkegaard si, en la mayoría de los casos, los matrimonios que fracasan han verdaderamente comenzado alguna vez; o (lo que es equivalente) si acaso lo que ocurrió en ellos no es que alguno de los esposos “careció de la seriedad suficiente como para renunciar a los mimos y a la tentación del instante y (...) someterse a la rigurosa disciplina de la resolución”⁴².

La consideración de esta última nota distintiva de la resolución nos remite de modo directo al tercer y último aspecto del concepto kierkegaardiano de matrimonio: las condiciones que hacen posible la resolución. Son dos. La primera la formula Kierkegaard en estos términos:

Pero a aquel que en la bendición nupcial vincula la vida de otro ser humano a la suya, a aquel que en la bendición nupcial contrae un compromiso que ningún tiempo puede deshacer y cuyo cumplimiento se requerirá cada día, a ése se le exige una resolución y, en esa resolución, por tanto, una idea efectiva de sí mismo⁴³.

La primera condición, entonces, para que sea posible la resolución es tener una idea o representación de sí mismo. Esta idea de sí debe, por un lado, ser, *total*, debe abarcar al conjunto de la existencia del sí mismo, sino no sería propiamente una idea de sí, sino, a lo sumo, de algunas circunstancias que me tocase vivir o de algún período de mi vida; y, por otro, debe ser *efectiva*. Con la mención del carácter total de la idea de sí se mienta lo mismo a lo que se aludía con la seriedad, a saber, el estar dirigido o proyectado al conjunto de posibilidades fácticas que me están dadas en función de lo que la realidad en la que me toca vivir me ofrece y, también, en función de las limitaciones que ella me impone. Por eso, en la resolución, no sólo me comprometo con el otro, sino mi propio “sí mismo”, con una comprensión proyectiva del conjunto de mi vida, fácticamente posible, que habré de vincular con la del ser que amo. En cambio, “donde falta la representación de sí mismo, allí no llega la resolución a su dimensión propia”⁴⁴. Y no lo hace porque la resolución no queda referida a la realidad efectiva de mi vida, que desde ahora pretendo unir a la de otro ser, y de la cual esa resolución debiera constituir el comienzo. Como es la referencia a esa realidad efectiva lo que le otorga a la resolución su seriedad y la distingue de una mera intención, ella carece, en este último caso, de la seriedad necesaria para constituir un matrimonio. De allí que pueda decir Kierkegaard, “que esta idea efectiva acerca de sí mismo, y esta intimidad de la idea, es la seriedad”⁴⁵. Pero, además de abarcar la realidad total del sí mismo, la idea de sí debe ser *efectiva*, es

decir, no debe tratarse de una mera representación ideal de lo que me gustaría disfrutar con el otro; no debe ser una representación de carácter puramente poético, para utilizar el lenguaje de Kierkegaard. Por el contrario, ha de ser una representación de la existencia conjunta fácticamente posible de los dos contrayentes; y –esto es lo esencial– esa representación debe llevarlos a realizar o efectuar conjuntamente tales posibilidades fácticas, debe conducirlos a ir haciendo ser su realidad efectiva juntos. Dicho en otro lenguaje, no kierkegaardiano, ha de tratarse de una representación o idea performativa.

A esta primera condición para tomar una resolución que acoja en sí la pasión y temporalice en la historia de los amantes el instante eterno del enamoramiento se agrega una segunda, que Kierkegaard enuncia en estos términos: “Pero allí está contenido ya el otro gran requerimiento, el cual es como el primero: una *idea efectiva acerca de Dios*”⁴⁶. De esta idea de Dios se nos dice que está implicada en la idea efectiva de sí mismo, pues nadie puede tener “una idea efectiva acerca de sí mismo sin una equivalente acerca de Dios”⁴⁷. De modo que puede afirmarse que la idea de Dios “no viene tampoco como un agregado accidental respecto de aquella idea acerca de la vida y de uno mismo; por el contrario, viene a coronarlo y penetrarlo todo, y estaba presente antes de hacerse evidente”⁴⁸. ¿Cómo entender esta idea de Dios que nos es requerida? ¿Significa ello que el matrimonio y la resolución sólo son posibles para los que tienen una representación de los dogmas de la iglesia cristiana y que, por tanto, sólo los creyentes en ellos pueden casarse? ¿Significa, acaso, que sin una formación teológica convincente y sin una creencia en los dogmas respectivos el matrimonio es una ilusión? No me parece que ésta sea una interpretación necesaria. Kierkegaard insiste en que la idea de Dios es equivalente a una idea de sí y de la vida. Si nos atuviéramos a una interpretación confesional estricta, debiéramos concluir que ningún hombre no cristiano puede tener una idea del conjunto de su vida ni, en consecuencia, ser propia o cabalmente un hombre. No me parece –reitero– ésta una conclusión ineludible. Michael Theunissen, refiriéndose a esta segunda condición, observa que no se puede apuntar a forjar una idea de sí mismo ni, consecuentemente, una resolución sin que Dios esté en la mira, “porque, a pesar de todo, el sí mismo está puesto por Dios”⁴⁹. De allí que la resolución sólo pueda consumarse, “cuando a la representación efectiva de la vida y de sí mismo se le asocia la idea efectiva de Dios”⁵⁰. Sin embargo, estrictamente hablando, Kierkegaard no dice que a la idea de sí mismo hubiera que asociarle o agregarle una idea de Dios. Él manifiesta, por el contrario, que la idea de Dios “penetra” la idea de sí mismo y está presente en ella “antes” incluso de hacerse evidente. ¿Cómo entender, pues, esta correspondencia entre la idea de sí y la de Dios que la penetra, sin aferrarse a una interpretación teológica o confesional y sin sumar o asociar dos ideas separadas? En lo que sí se me

⁴¹ *Ibid*, 139.

⁴² *ESK5*, 429.

⁴³ *ESK5*, 432.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *ESK5*, 436.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ THEUNISSEN, Michael, *op. cit.*, 139.

⁵⁰ *Idem*.

permitirá concordar con Theunissen es en afirmar que no se puede tener una idea de sí sin in tener en cuenta el haber sido “puestos por Dios”. ¿En qué medida esto es así? Desde un punto de vista filosófico, que Dios puso al sí mismo no puede significar otra cosa que un poder absoluto, esto es, un Poder que no sabemos propiamente qué es, pero que se abuelve de todo determinismo natural, hizo posible que emerja un ente –hasta donde sabemos el ser humano– que existe como espíritu libre, es decir, como un ser consciente que tiene una idea de sí y que, más allá de toda determinación natural, puede elegirse a sí mismo y su propia vida. Se trata, en efecto, de un poder absoluto, en cuanto es capaz de absolverse incluso del tiempo mismo a través del cual la totalidad de las determinaciones naturales causales se despliegan y hacer emerger una libertad que no responde a dichas determinaciones. De acuerdo con ello, tener una idea de Dios es inescindible de comprenderse o vivenciarse (aunque esta comprensión no se explicita conceptualmente) desde el propio origen ligado a algo absoluto e incondicionado que hizo posible mi existencia como espíritu. Dicho de otro modo, significa experimentar en mi propio ser que mi existencia está referida a algo absoluto, incondicionado, eterno, que está más allá del tiempo mismo y que el tiempo no puede generar ni, por tanto, aniquilar. Ahora bien, experimentar mi ser ligado a lo absoluto, experimentar que lo absoluto penetra la idea de mí mismo y está presente en ella aún antes de evidenciarse, sólo puede concretarse en un ser finito como *padecimiento* de una aspiración a lo absoluto, como tendencia o tensión hacia algo absoluto a lo que el existente se *experimenta* originariamente referido. Sólo cuando tengo la idea de que mi existencia “apunta a” o está “en tensión hacia” algo absoluto, puedo tener una idea de mí mismo que no puede desvincularse de la idea de Dios. Precisamente en la resolución, que conduce al matrimonio, esta idea de Dios, equivalente a la idea de mí mismo, se vuelve *efectiva*, genera un efecto, a saber, el matrimonio mismo, pues en la resolución le concedo al vínculo matrimonial una significación absoluta, es decir, apunto a realizar en él un sentido absoluto que no debe sojuzgarse al paso del tiempo ni someterse a las condiciones que le imponga la finitud. De este modo, en la resolución, los cónyuges dan *testimonio* de que “les ocurre” o padecen originariamente la aspiración de dirigir el conjunto de su existencia en común hacia algo absoluto a lo que se experimentan referidos. Concretamente, hacen esto a través de declarar su necesidad de y su apuntar hacia un amor absoluto. Desde esta perspectiva hermenéutica, se puede ahora llegar a entender por qué la resolución es imposible sin una idea de Dios. Sólo quien experimenta que el conjunto de su existencia, en tanto puesta por un poder absoluto, se halla referida a, ligada con y menesterosa de algo absoluto, puede necesitar darle al vínculo que une esa existencia entera con otra un carácter absoluto, hasta el punto de llegar a una resolución que lo compromete por entero. Además, sólo esa persona puede sentir íntimamente la *fe* en que esa resolución y ese amor absoluto, con los cuales se compromete, son posibles. Así vistas las cosas, la resolución, cuando es genuina, implica el testimonio de nuestro sentirnos llamados hacia lo absoluto y, concretamente en

el caso del matrimonio, llamados a obrar para que el amor que nos une y que define quienes somos sea un amor absoluto, como así también a tener fe en que ello es posible. La pretensión de la resolución es, si sólo se tiene en cuenta la finitud humana, quizás desmesurada. Sin embargo, el hombre, que vuelve efectiva su idea de sí y la de Dios que lo puso como tal, se sabe referido a lo absoluto y, por tanto, necesita encaminar su existencia, proveniente de lo absoluto, hacia algo absoluto. Ello es lo que lo lleva a resolverse a mantener absolutamente el amor que ha padecido en sí como un don absoluto.

Hemos recorrido los tres aspectos implicados en el concepto de matrimonio genuino: el enamoramiento, la resolución y las condiciones que la posibilitan. Sólo cuando ellos se dan conjuntamente el matrimonio acontece y vuelve real y efectivo lo prometido en la bendición nupcial: “que el amor lo supera todo”.

3. La significación estética, ética y religiosa del matrimonio

La significación estética del matrimonio es clara y consiste, como vimos, en el hecho de que él brota del enamoramiento que une a los amantes o, como también lo llama B en *La validez estética del matrimonio*, del “primer amor”. Lo que hace el matrimonio, por obra de la resolución, es comprometerse a darle perdurabilidad histórica a ese efímero émulo de eternidad vivido en la pasión. Por lo tanto, “el primer amor y el matrimonio pueden subsistir el uno junto al otro”⁵¹. De allí, también, que el gozo inmediato –y en este sentido estético– que provoca el enamoramiento y su sensualidad sea inseparable de un matrimonio genuino. Esta significación estética puede ser analizada como una peculiar unión de espontaneidad inmediata y reflexión, de necesidad y libertad. En efecto, el “primer amor”, el “amor romántico”, el enamoramiento acontece como una espontaneidad, como algo que padezco, que me ocurre necesariamente, sin que yo pueda o no elegirlo. Pero, a la par, es tan intenso el gozo que provoca en esos dos seres el estar enamorados que ellos no pueden sino elegir ese amor, volcar en él todas sus energías y comprometer con él todo su ser, pues experimentan que sólo en virtud de un amor tal ellos pueden ser quienes son. En el matrimonio se consume, así, la unión entre el gozo inmediato y espontáneo del amor con la reflexión que lleva a los contrayentes a decidir libremente mantener ese amor, que, para ellos, resulta absoluto, contra todas las adversidades. Con la peculiaridad de que la reflexión no transforma la esencia del primer amor, sino que tan sólo “lo acoge en una concetricidad más vasta”⁵², a saber, aquella que le da perdurabilidad e historia. De allí que cuanto más genuino e intenso sea el enamoramiento padecido y, por tanto, cuanto más necesario sea cada uno de los amantes para que el otro respectivo pueda ser quien es, tanto más libre de todo condicionamiento externo y tanto más firme es la resolución que eleva ese primer amor al matrimonio. Ello es lo peculiar del matrimonio: cuanto más libremente lo elijo y más firme es mi reflexión y la resolución a la que me

⁵¹ ESK4, 50.

⁵² ESK4, 51.

conduce, tanto más amo al otro y más padezco la necesidad inmediata y espontánea de aquel a quien amo para ser quien soy. El matrimonio, entonces, refiriendo el enamoramiento a Dios en la resolución, no aniquila la dimensión estética que es propia de éste, sino que la conserva. “Si es posible conservar el amor –y lo es, con ayuda de Dios– entonces lo estético puede conservarse también, pues el amor mismo es lo estético”⁵³. Finalmente, hay un último punto que me parece importante considerar para comprender la relación entre la significación estética y la religiosa del matrimonio: la inmediatez. El gozo del primer amor es una inmediatez. Pero la fe en que es posible realizar mi deseo de volverlo absoluto, que también padezco, es decir, la fe en que ese amor y ese gozo pueden permanecer por siempre y resultar incondicionados, que es aquello que propiamente experimento cuando tomo la resolución, es también el padecimiento de una inmediatez. Sin embargo, ahora se trata de una inmediatez de índole religiosa⁵⁴. Esta inmediatez no entra en conflicto, sino que se conjuga con la inmediatez estética. En efecto, la reflexión me puede llevar a tomar la decisión de resolverme por aquello que para mí tiene un sentido absoluto; un sentido al que me convendría sacrificar cualquier otro interés, pero no es la reflexión la que me convence de que ese amor tiene un sentido absoluto, ni la que es cierta de que puedo superar todo peligro y tentación, ni la que evalúa a priori como segura la superación de todas las dificultades que enfrente el amor, por desafiantes que ellas resulten. No la reflexión, sino la fe inmediata y espontánea en que es posible realizar históricamente el amor absoluto al que tiendo es la que resulta cierta de ello. “De este modo el prodigio del enamoramiento [que, como tal, es inmediato] queda incorporado en un prodigio [igualmente inmediato] de la fe, el prodigio [estético] del enamoramiento es asumido en un prodigio puramente religioso”⁵⁵. La defensa kierkegaardiana de la significación estética del matrimonio, lejos de oponerse a su significación religiosa, se transforma, entonces, “en un discurso relativo a la posible conciliación entre lo estético y lo religioso”⁵⁶. Donde la conciliación gira en torno de la idea de que la inmediatez estética del amor se aúna con la inmediatez religiosa en la fe en que ese amor puede perdurar, es decir, en la fe en que el amor, que viene hacia mí y me acontece como un don absoluto e incondicional, puede ser realizado absoluta e incondicionalmente en la vida. De este modo, la inmediatez estética tiende a la inmediatez religiosa y se vuelve un testimonio

de nuestro estar referidos a o concernidos por lo absoluto en el amor que une a dos seres.

Pasemos ahora a la significación ética. El matrimonio se instala en el estadio ético, en primer lugar, en cuanto implica una decisión de sí. Y no una cualquiera, sino una en función de la cual se orienta la realización práctica del conjunto de la existencia de los cónyuges o, como se afirma en *Referencia acerca del matrimonio*, en cuanto este matrimonio, por el que ellos se han decidido, es, para los esposos, un “telos supremo de la vida”⁵⁷, con el cual se hallan comprometidos. En segundo lugar, el matrimonio significa de modo ético, porque la resolución implica una promesa y, por tanto, el deber recíproco de cada uno de los esposos para con el otro de asumir efectivamente ese matrimonio como telos supremo. Y, en tercero, porque esa resolución sólo tiene sentido si cada uno de los contrayentes la sostiene libremente, por lo cual el matrimonio implica de suyo el deber ético de respetar la libertad del otro. Pero, más allá de ello, el matrimonio es ético en cuanto tomar el amor como telos conlleva el compromiso de una entrega incondicionada al otro. En efecto, la resolución promete anteponer a mis intereses egoístas mi amor al otro y, así, confiesa que uno ama al otro más que a sí mismo o, mejor aún, que ese amor al otro es su sí mismo. “¿Y de qué otra manera podría mostrarse esto, sino sólo porque se es para otro, sino porque no se es para sí (...)?”⁵⁸. El amor es, entonces, entrega, “pero la entrega sólo es posible porque salgo de mí mismo (...)”⁵⁹. Por eso, en *Las obras del amor*, se identifica la actitud del “tirano casero”, que representa todo lo contrario del esposo genuino que ama a su esposa tal cual es, como un “no querer imperiosamente salir nunca de sí mismo”⁶⁰, como un “querer imperiosamente triturar la peculiaridad del otro ser humano”⁶¹. En una palabra, en la medida en que la resolución implica el compromiso de “ser-para” o entregarse a otro y respetarlo en su peculiaridad de tal⁶², el significado ético del amor es inescindible de un impulso a salir de sí hacia el otro para realizar absolutamente ese amor, es decir, es inescindible de un impulso de trascendencia. En ese impulso se anudan lo ético, en tanto la trascendencia se concreta como “para el otro”, con lo religioso, en cuanto lo que nos mueve a ir hacia el otro es la resolución a volver a ligarnos, una y otra vez, con el absoluto del amor padecido, realizándolo como incondicional a lo largo de la vida entera.

Llegamos, así, a la cuestión de la significación religiosa del matrimonio. No corresponde a la perspectiva de esta reflexión ni apelar a su condición sacramental ni realizar una argumentación de orden teológico. De lo que se trata es de poner a la luz si el matrimonio, tal cual Kierkegaard lo comprende en el Discurso *En ocasión de una boda*, permite o posibilita a una lectura pre-confesional encontrar en él algún tipo de significación religiosa. Como hemos ido adelantando a lo largo de todo este estudio, dicha significación puede

⁵³ ESK 4, 115.

⁵⁴ Gerhard Schreiber, en su excelente estudio sobre la relación entre inmediatez y fe en Kierkegaard, ya ha observado “que la subordinación de lo inmediato a lo estético de ninguna manera puede entenderse en términos exclusivos”. Y líneas más adelante agrega: “Como el modo y manera en que el hombre se encuentra ya siempre dado a sí mismo (...) la inmediatez sigue siendo un punto de referencia también para los estadios de lo ético y de lo religioso, que se distinguen por su distinta relación a la inmediatez”. SCHREIBER, Gerhard. “Glaube und Unmittelbarkeit bei Kierkegaard”. En: CAPPELØRN, N. J., DEUSER, H. y SÖDERQUIST, B. (eds.). *Kierkegaard Studies. Yearbook 2010*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2011, 391-425; 418.

⁵⁵ KIERKEGAARD, Søren. “Referencia...”, 554.

⁵⁶ GONZÁLEZ, Darío. “Estudio introductorio”. En: KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard*, CVI.

⁵⁷ KIERKEGAARD, Søren. “Referencia...”, 497.

⁵⁸ ESK4, 102.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Idem*.

⁶² “El amor verdadero ama a cada ser humano según la peculiaridad de éste”. KIERKEGAARD, Søren. *Las obras del amor*, 326.

centrarse en el hecho de que el matrimonio testimonia nuestro estar referidos a o movidos hacia lo absoluto bajo la forma del padecimiento de una necesidad de absoluto, que lleva a los contrayentes a querer afirmar por siempre y darle realidad y perduración histórica a un absoluto padecido: a aquel prodigio del amor, en el que percibieron, consumados, todos los tiempos y todas las posibilidades de sus vidas en un solo instante eterno. En este sentido, el hecho de que dos seres humanos se *experimenten llamados* a procurar, una y otra vez, la ocasión que permita mantener vivo el carácter primigenio del prodigioso primer amor⁶³ que los reunió, legitima la posibilidad de postular un re-ligamiento del existente con lo absoluto por medio del amor matrimonial. Se trata de un religamiento que, en el matrimonio, lleva implícito tanto un desafío a la muerte y a los numerosos rostros de la finitud cuanto un acto de fe en lo absoluto mismo. Un desafío, no una victoria sobre la muerte, porque los amantes se hallan movidos a realizar en el matrimonio un acontecimiento cuyo sentido –perpetuar la obra del amor y el amor como obra a través de las generaciones– es experimentado como uno que va más allá de sus propias vidas individuales. E implica, también, un acto de fe, en la medida en que creer que “el amor habrá de superarlo todo” no surge de una sesuda reflexión, sino de un acto de fe inmediata que los amantes asumen y con el cual se comprometen.

Así analizado, el matrimonio se nos descubre en su esencia, esto es, en aquello que hace que la resolución matrimonial acontezca y se sostenga como tal, como un acontecimiento en el que se corresponden una interpelación de lo absoluto, eternamente renovada por cada pareja que se compromete, y una respuesta, que libremente asume y procura realizar en la historia esa interpelación. La interpelación no es otra que el experimentarnos llamados o movidos a la posibilidad de recorrer juntos, a lo largo de la vida, el prodigioso instante de eternidad que alguna vez nos fue dado; y la consecuente posibilidad de la fe en que los humanos podemos encaminar hacia algo absoluto el amor padecido. En esa interpelación se testimonia doblemente nuestro estar referidos a o ligados con lo absoluto mismo. Primero, en el instante del amor que nos sobreviene, en el que vislumbramos, en esta vida finita, una intensidad vital y una plenitud que no aceptan sojuzgarse a finitud alguna.

Segundo, en el padecimiento de la aspiración a realizar y de la fe en que es posible realizar entre seres humanos el amor como un sentido absoluto, en cuanto incondicionado, de la vida. La respuesta a esa interpelación es libre. Los amantes pueden o no asumir el compromiso y la posibilidad de la fe que les es ofrecida. Pueden, para decirlo de modo kierkegaardiano, detenerse en lo puramente estético, o pueden, también, carecer de la fuerza para sostener la resolución. La respuesta bien puede ser negativa y hasta, como en la sociedad actual, vanagloriarse de ello. Lo que no puede es negar su carácter de respuesta y en la respuesta dejar resonar la llamada.

4. Conclusión

Refiriéndose al sentido último de su propio discurso *En ocasión de una boda*, escribe Kierkegaard: “De esta manera, oyente mío, en tanto el discurso ha buscado esclarecer el sentido sagrado del matrimonio, te ha hecho evocar lo que tú mismo has pensado a menudo, pues el discurso está lejos de aportar una enseñanza”⁶⁴. La lectura que aquí hemos realizado del discurso procuró, por medio de la explicitación y reconstrucción hermenéutica, ser fiel a la intención del propio Kierkegaard y colaborar con la elucidación del sentido sagrado que mora en la idea de matrimonio, cuando él es genuino y se sustenta en una resolución tomada sobre la base de un amor verdadero y acompañada por una representación efectiva de la propia vida y del rol de Dios o lo absoluto en ella. Esta lectura concluye indicando que el sentido último del matrimonio puede ser legítimamente interpretado como algo sagrado, toda vez que él ofrece un testimonio –ni el único ni excluyente de otros– de nuestro estar referidos a lo absoluto y de cómo esa referencia puede volverse efectiva en la vida de los cónyuges, haciendo que recorran de a dos, a lo largo de la historia de sus vidas, el camino del amor que los unió y que les permitió vislumbrar un destello de eternidad. El sentido sagrado del matrimonio, en síntesis, es *testimoniar* el estar concernidos de los esposos por lo absoluto bajo la forma de su sentirse interpelados a realizar de modo absoluto el amor que los une. Un testimonio de esta naturaleza se efectiviza como *trascendencia*, a saber, aquella trascendencia que es ética, en cuanto nos conduce a ser, no para nuestros propios intereses egoístas, sino para el otro que amamos, pero que, a la vez, es religiosa, en tanto, siendo para ese otro, nos re-ligamos con el llamado de eso absoluto que nos compromete absolutamente con el amor. Este sentido sagrado del matrimonio genuino no puede desvincularse ni de su significación estética, ni de su significación ética. En efecto, ya en la intensidad de la pasión estética que subyace al matrimonio todo ocurre como si se *testimoniase* nuestro estar tendidos hacia algo absoluto, hasta el punto de tener, de modo inmediato, fe en realizar absolutamente ese amor espontáneo del que gozamos cual si fuera un don prodigioso. Y ya en la resolución ética que constituye el matrimonio todo ocurre, también, como si *trascendiese* mi propio egoísmo y, en mi intento de asumir mi ser como “ser-para” ese afán de amor absoluto que encuentro en mí, me vea movido a “ser-para” la otra amada. El

⁶³ En un reciente estudio dedicado a la cuestión del primer amor en el pensamiento de Kierkegaard se ha afirmado, a mi modo de ver con razón, que lo único que mantiene vivo a ese primer amor y –agregaría yo– a cualquier enamoramiento consumado es procurar la ocasión para que ello ocurra. “Si queremos mantener el carácter primigenio del amor, debemos procurar la ocasión (...) en su realidad existencial específica”. GARCÍA PAVÓN, Rafael. “Regine y Kierkegaard: la ocasión de un primer amor como único amor. Experimento lírico cinematográfico”. *Estudios kierkegaardianos*, N. 8 (2022), 93-119; 105. A mi modo de ver el matrimonio consiste, precisamente, en el compromiso de procurar renovar esa ocasión. En este punto se plantea la pregunta de por qué debería querer y resolverme a procurar tal cosa. Nuestra interpretación, basada en la fe inmediata en que, a pesar de las inmensas dificultades que se le revelan enseguida a la reflexión, ello pueda llegar a ser posible, radica en que nos experimentamos de modo inmediato interpelados a ello. Lo Absoluto, que se manifiesta en el don del amor, nos interpela a realizar el amor absolutamente. En esa interpelación asumida por el matrimonio radica el vínculo con lo absoluto y el sentido religioso del fenómeno.

⁶⁴ ESK5, 432.

significado ético, estético y religioso del matrimonio se enhebran, así, en una densa trama que no se deja desmadejar y que alberga lo sagrado.

Pero una interpretación tal ¿ha realmente explicitado la concepción del matrimonio de Kierkegaard? No ha sido la intención de este trabajo realizar un estudio filológico que demuestre qué es lo que Kierkegaard en verdad dijo. Ella ha procurado, en cambio, mostrar un sentido sagrado del matrimonio que una perspectiva filosófica de análisis puede, legítimamente, desplegar desde el potencial significativo implícito en el discurso del danés. De este modo, se abre la posibilidad de dar una respuesta afirmativa a la pregunta con la que comenzó este estudio y sostener que es posible para todo hombre, independientemente de su adherencia a un dogma positivo, experimentar en el matrimonio un sentido absoluto. ¿Pero, nuevamente, es este despliegue kierkegaardiano? Estimo que la pregunta puede responderse también afirmativamente, si se toma en serio lo que dice al lector el propio autor cuando confiesa que el discurso antes que “aportar una enseñanza” lo que pretende es “evocar lo que tú mismo has pensado a menudo” acerca del sentido sagrado del matrimonio.

Finalmente, una hermenéutica filosófica del matrimonio debe ser consciente de sus límites. Ella no puede *demostrar* que él testimonie nuestro estar concernidos por algo divino o absoluto en nuestras vidas. Si fuera así, violaría sus límites y recaería en el error de querer deducir especulativamente todo. Es muy probable y es incluso usual que la gente se case por motivos diferentes del aludido sentido sagrado del matrimonio. Es cierto que inúmeros “matrimonios” se fundan sólo en un interés económico o social, en la mera sensualidad o en el burdo atolondramiento. Pero no se puede excluir a priori que las personas que se casan *quieran casarse porque se aman* ni que funden su matrimonio en el *sentirse llamadas a mantener incondicionalmente el amor*. Si ello es así, la interpretación que aquí ofrecemos resulta legítima. Ella no puede probar el significado sagrado del matrimonio, sólo mostrar cómo es posible legitimar, en un matrimonio genuino, la postulación de un sentido sagrado o absoluto y, consecuentemente, en qué medida resulta, también, legítimo plantear una significación religiosa intrínseca al acontecimiento nupcial.

Quizás el concepto ideal de matrimonio al que apunta Kierkegaard y que aquí hemos tratado de explicitar resulte, en su idealidad, algo que va más allá del alcance y finitud humana. No es posible hacer de cada momento matrimonial un instante de amor consumado. Sin embargo, ello no implica caer en el zafio egoísmo de considerar que el verdadero significado del matrimonio no es otro que ser una asociación instrumental temporaria para encontrar satisfacción recíproca a deseos personales contingentes. La idea kierkegaardiana de matrimonio indica, por el contrario, que el significado profundo del vínculo lleva a los esposos más allá de sí mismos y de todo egoísmo, comprometiéndolos con un sentido último, incondicional y absoluto del amor. Así, el matrimonio, cuando es genuino –y no porque lo logre siempre, sino porque una y otra vez se resuelve a intentar realizar lo eterno en la historia– religa al hombre con lo divino y lo reconcilia con la idea paradisiaca de una felicidad eterna. Quizás no resulte tan despreciable

como parece creer la sociedad actual este esfuerzo conjunto de los seres que se aman por vislumbrar de a dos la eternidad.

Referencias

- Capperlørn Niels Jørgen, “Entweder-Oder in der religiösen Strategie von Kierkegaards Gesamtwerk”. En: Deuser, H. y Kleinert, M. (eds.). *Sokratische Ortlosigkeit: Kierkegaards Idee des religiösen Schriftstellers*. Freiburg/München: Alber, 2019, 25-81.
- Figueroa Weitzman, Rodrigo. “Kierkegaard y el matrimonio”. *Veritas*, N. 30 (marzo 2014), 83-104.
- García Pavón, Rafael. “Regine y Kierkegaard: la ocasión de un primer amor como único amor. Experimento lírico cinematográfico”. *Estudios kierkegaardianos*, N. 8 (2022), 93-119.
- González, Darío. “Estudio introductorio”. En: Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard*.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3: O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción de Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006. Seitz, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *In vino veritas*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5: Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción de Darío González. Madrid; Trotta, 2010.
- Kierkegaard, Søren. “Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones”. En: Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Gredos, 2010, 479-573.
- Parceró Oubiña, Oscar. “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), 2023, 83-93.
- Pareyson, Luigi. *Kierkegaard Himeneo*. Traducción de Constanza Giménez. Santiago de Chile: Beuvedrais editores, 2008.
- Schreiber, Gerhard. “Glaube und Unmittelbarkeit bei Kierkegaard”. En: Cappelørn, N. J., Deuser, H. y SÖDERQUIST, B. (eds.). *Kierkegaard Studies. Yearbook 2010*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2011, 391-425.
- Suances Marcos, Manuel. *Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- Theunissen Michael. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/ München: Alber, 1982.
- Tielsch, Elfriede. “Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, N. 11 (1957), 161-187.
- Wennerscheid, Sophie. *Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards*. Berlín: Matthes & Seitz, 2008.