

El amor, el sufrimiento y la naturaleza humana en las obras tardías de Kierkegaard. [Traducción]

Dr. Vasiliki Tsakiri¹.

¹ Associate Lecturer en la Universidad Abierta Helénica (facultad de humanidades, campo de filosofía). Dirección: 32, calle Pleiados , 17561, P.Phaliro, Atenas, Grecia. Email: pypgj@yahoo.com Tel: 00302109816782.

Traducido por: María Luisa Arias Moreno.

Departamento de Lenguas Modernas del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara, México.

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo explorar la explicación de Kierkegaard sobre la naturaleza humana mediante el estudio de la intrincada relación entre el amor y el sufrimiento en sus *Discursos edificantes* de 1847. De manera más específica, enfocándome principalmente en *Las obras del amor* y en *El evangelio de los sufrimientos*, intento discernir la manera en la que Kierkegaard traza el camino que va del sufrimiento y la desesperación a la redención y reconciliación, tanto entre Dios y el ser humano como entre humanos. En el pensamiento de Kierkegaard el amor es fundamental para destruir contundentemente las pseudo-concepciones (ídolos) del yo, de Dios y del ser humano, al mismo tiempo que libera una forma de existencia interior que permite que aparezcan en escena el Dios vivo y el prójimo real. Por lo tanto, la fe, el sufrimiento, la auto-negación y el sacrificio son presuposiciones importantes de esta transformación milagrosa y silenciosa del yo: Kierkegaard describe el amor como una “deuda infinita”, definición que podría parecer paradójica al lector. Nos proporciona una explicación del amor como una deuda que alimenta todo lo que es más querido y elevado en la vida, una deuda que la persona que ha experimentado el verdadero amor no desearía nunca liquidar. El amor se presenta a sí mismo como un deber que libera a la humanidad de toda deliberación, cálculo y retribución; en suma, de las características principales de la existencia hasta ahora histórica. El amor es el “momento” interminable que nos guía en el terreno de la verdadera religiosidad,

donde las kénosis humana y divina se reúnen con el fin de cumplir secreta y silenciosamente siempre de manera diferente la promesa mesiánica.

Palabras clave: amor, sufrimiento, naturaleza humana, Eros, desesperación, sacrificio, resurrección.

Abstract: This paper aims to explore Kierkegaard's account of human nature through the study of the intricate relationship between love and suffering in Kierkegaard's Upbuilding discourses of 1847. More specifically, focusing mainly on the *Works of Love* and on *The Gospel of Sufferings*, I intend to discern the way in which Kierkegaard delineates the path leading from suffering and despair to redemption and reconciliation, both between God and the human being and between humans. In Kierkegaard's thought love is pivotal in forcefully destroying pseudo-conceptions (idols) of the self, of God and of the human being, whilst setting free a form of inner existence that allows for the living God and the actual other-neighbor to burst on the scene. Faith, suffering, self-denial and sacrifice are therefore all important presuppositions of this miraculous and silent transformation of the self-Kierkegaard describes love as "infinite debt", a definition that might strike the reader as paradoxical. He provides us with an account of love as a debt that nurtures all that is dearest and highest in life, a debt which the person who has experienced true love would never wish to abolish. Love presents itself as a duty that liberates humanity from all deliberation, calculation and retribution, in short from the main features of its hitherto historical existence. Love is the unending 'moment' that leads us in the realm of true religiosity, where human and divine kenosis meet up so as to secretly and silently fulfill ever anew the messianic promise.

Key words: Love, suffering, human nature, Eros, despair, sacrifice, resurrection

Introducción

Leer a Kierkegaard se podría decir que siempre es un desafío y un riesgo tremendo. Sus obras son una ocasión perturbadora y dolorosa para "poner atención" a concepciones falsas que se tienen en lo concerniente al propio yo, a Dios y a otros seres humanos. Lo que intento abordar en el presente artículo – principalmente mediante la interpretación de los *Discursos edificantes* de Kierkegaard de 1847 – se presenta en dos partes. En la primera sección del presente artículo me gustaría mostrar lo importante que es para Kierkegaard representar la lucha incesante de los seres humanos por encontrar primero y demoler después a los muchos ídolos de sí mismos, de lo divino y de los otros que crean de manera casi incesante y conservan durante ciertos periodos. Conuerdo por completo con Westphal en que para Kierkegaard la yoidad y

la identidad humanas no son en lo absoluto estáticas, sino más bien profundamente relacionales y, por lo tanto, dinámicas, puesto que se constituyen mediante la transformación incesante de la relación del individuo con Dios, con otros seres humanos y también con el propio yo. Por lo tanto, Dios es no “sólo el término medio entre mi prójimo y yo”, sino también “el término medio entre yo y yo mismo” (Westphal, 2008: 87-8).

Por consiguiente, toda idolización del yo, del otro y de lo divino podría afectar radicalmente todo aspecto de la existencia humana, ya que una representación distorsionada de cualquiera de estos términos refleja o produce igualmente explicaciones distorsionadas de los otros términos. Así, un paso importante para la verdadera interiorización es precisamente lo que me tomaría la libertad de denominar “el recorrido de la idolatría a la verdadera religiosidad”, el cual presupone para Kierkegaard sufrimiento, auto-negación y seguimiento de los pasos de Cristo. En efecto, seguir a Cristo presupone la necrosis incesante de estos ídolos multifacéticos. Sólo entonces está libre el individuo para lograr la claridad espiritual y la fortaleza para ser testigo de Cristo y seguirlo no sólo en la Cruz, sino incluso en su descenso al Hades. Huelga decir que con este descenso al Hades no me refiero a un descenso real que ocurre más allá de esta vida, sino al que podría suceder espiritualmente (pero no de manera meramente simbólica) en la vida de todo ser humano, es decir, un descenso que imita el de Cristo al Hades antes de Su Resurrección.

Se considera este descenso, que es un descenso al abismo de la yoidad y simultáneamente a las regiones abismales de la humanidad, como el presupuesto necesariamente existencial del surgimiento del poder redentor y transformador del amor kenótico. El amor kenótico abre por completo el sendero que lleva a la ascensión y resurrección. Este tipo de amor, que devela una co-pertenencia y solidaridad como una característica esencial y originaria de la humanidad, nos brinda una explicación radical de una naturaleza humana dinámica, relacional y nunca cosificada. Asimismo, es una respuesta directa a aquellos pensadores como Levinas y Buber que argumentan que Kierkegaard se centra solamente en la relación Dios-hombre sin tomar en cuenta o dejando por completo de lado la alteridad que representan los demás seres humanos. Por el contrario, en su acto de auto-negación los seres humanos se enfrentan a la posibilidad de consentir activamente a amar de una manera “común-humana” a otros seres humanos, a sumergirse en su drama, a compartirlo y a aceptar voluntariamente la carga de su responsabilidad. De este modo, creo firmemente que para Kierkegaard lo que se ha dado en llamar pasividad y actividad de la naturaleza humana son dos lados de la misma moneda. A este respecto, aunque se dice apropiadamente del amor que es un don de Dios, el amor aún presupone al mismo tiempo el consentimiento activo de los seres humanos de seguir a Cristo, de elegir sincera y decididamente el arduo

camino del sufrimiento y del vaciamiento de sí mismo. La segunda sección del presente artículo es solamente una exploración de estos temas.

Siguiendo a Cristo: de la idolatría a la religiosidad

Kierkegaard comienza su Evangelio de los sufrimientos con una Plegaria dinámica. En ella le pide a Cristo que una vez caminó por la tierra y “dejó huellas que debemos seguir... [y] ... todavía mira desde arriba a todo peregrino” que “fortalezca al cansado, infunda ánimo al desanimado, haga volver al camino al extraviado, dé consuelo al que lucha”. Además, ruega a Cristo que permita que su modelo

“se presente muy claramente ante los ojos del alma con el fin de disipar la neblina, se fortalezca para mantenerlo sin alterar ante nuestros ojos” (Kierkegaard, 1847/1993: 217).

En efecto, Kierkegaard pide a Cristo que nos dé el don de ser contemporáneos con Él en Su existencia histórica al proporcionarnos la claridad de tener ante nuestros ojos espirituales Su modelo, concretamente a Él como ser histórico real. Kierkegaard aborda el tema de lograr una contemporaneidad genuina con la paradoja absoluta de la existencia histórica de Cristo en muchos de sus escritos seudónimos y no seudónimos. Su insistencia en esta indagación no sólo está inspirada en las disputas teológicas y filosóficas sobre la existencia histórica de Cristo que preocupan a su época; también revela su lucha interior y celo por encontrar este *mysterium tremendum et fascinatum*, específicamente el misterio y la incomprendibilidad de la paradoja absoluta de la encarnación de Cristo que paradójicamente tanto asegura la transcendencia de Dios como abre la posibilidad de un encuentro revelador relacional indirecto con Él.

En efecto, en toda su obra se afirma que en este peregrinaje interior deberían suspenderse el entendimiento y todas sus funciones. Al ser una forma paradójica de comunicación directa con Dios, se entiende a la oración como una lucha incesante del yo con sí mismo y con Dios. Sin embargo, difícilmente se podría dejar de trazar detrás de la idea de una lucha entre la conciencia humana y Dios, una lucha contra los diferentes ídolos de Dios que incesantemente produce la imaginación individual y colectiva.

Por estos diferentes ídolos de Dios no me refiero solamente a las concepciones onto-teológicas de un Dios filosófico abstracto que llevó al pronunciamiento público final de Nietzsche sobre la muerte de Dios en el siglo XIX. Asimismo, y lo que es más importante, me refiero al número infinito de imágenes de Dios producidas en el curso de la civilización humana, como un antídoto al sufrimiento y la desesperación humanas. Puede decirse que en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche (1872/1998: 59-73) encontramos una representación de lo que caractericé anteriormente como ídolos, en la forma de los dioses del Olimpo que parecen surgir de un abismo nebuloso y adquirir una

Protrepis, Año 2, Número 4 (mayo - octubre 2013). www.protrepis.net

forma específica. Los dioses del Olimpo son para Nietzsche dioses apolíneos que surgen como en un sueño, tienen una forma antropomórfica específica y sirven como un velo que cubre el abismo subyacente, que es Dionisio, el cual es tanto una fuente de destrucción como la de toda la creatividad. Para Nietzsche, la posibilidad de la caída de los dioses apolíneos y la subsecuente falta de ocultamiento del abismo dionisiano pueden ser totalmente destructivas para el individuo. La revelación del dolor y sufrimiento eternos del Ser Divino, la rememoración eterna de lo que él considera el sufrimiento sin sentido propio, es una fuente de desesperación y locura. Sin duda, Nietzsche no estaría de acuerdo con la idea de que existe un estado de cosas depurado de la parcialidad de la perspectiva propia. Sin embargo, podríamos decir que en sus obras se puede encontrar la percepción de que la religión instituida sirve para amortiguar los poderes amenazantes del abismo. Al mismo tiempo, podríamos también seguir en sus escritos un entendimiento en lo que concierne al abismo divino como la fuente tanto de destrucción como de creatividad. En efecto, en su opinión, el estado ilusorio de nuestras representaciones no se consideraría perjudicial desde el momento en que estas representaciones “sirven” los propósitos de lo que este autor llama “vida”. En este sentido, sería ajeno a la perspectiva de Nietzsche llamar a Apolo un ídolo en el sentido negativo que he adoptado aquí. Simon Podmore ha esbozado magistralmente la trayectoria por medio de la cual el dominio de los ídolos en la relación del ser humano con Dios está estrechamente relacionado con la formación del ego. Su explicación establece de manera convincente un vínculo entre el declive de los ídolos y el desvanecimiento del ego (Podmore, 2011: 25-30).

Con el fin de ampliar esta explicación, me gustaría sugerir que la oración de Kierkegaard con la que empecé esta sección se podría interpretar como un acto de suplica a Cristo para que nos conceda este modo de ser que está libre de representaciones ilusorias de lo divino. En este sentido, sería arriesgado para el desarrollo del ser humano quedar cautivado por la afirmación estética de la vida o por la supuesta superación del sufrimiento y la desesperación del superhombre como proclamó heroicamente Nietzsche. En efecto, la imploración de Kierkegaard se puede interpretar como una respuesta rotunda al entendimiento del sufrimiento y del dolor que caracterizó a su época, y a la que Nietzsche le dio una formulación extrema y dramática. Es como si Kierkegaard nos advirtiera que la transfiguración dionisiana del yo, que Nietzsche predicaría años después como la única alternativa a la desesperación, simplemente no es una opción suficientemente buena.

Se puede decir que tanto para Nietzsche como para Kierkegaard el abismo es un término polivalente que significa al mismo tiempo lo incognoscible, la distancia infinita entre el ser humano y el fundamento de la existencia, y una cualidad específica de este fundamento de la existencia misma. Además está decir que para ambos pensadores el abismo desafía todo intento de compren-

sión racional, lo que entonces torna obsoleto cualquier intento de hacer una deducción trascendental de sus cualidades. En la narrativa de Nietzsche las demandas imperialistas del intelecto se encuentran con la venganza por parte de este abismo primigenio, como lo indica el caso de Penteo que fue decapitado por las Ménades (Nietzsche, 1872/1998: 78-84). En el caso de Kierkegaard como el entendimiento continuamente se ve frustrado por la impenetrabilidad de la vida humana, el ser humano queda atrapado en el mero nexo de sus intentos fallidos, de sus diversos ídolos. Y mientras que para Nietzsche el abismo nada más significa la ausencia de cualquier significado preestablecido, para Kierkegaard el mismo abismo señala la existencia de un misterio insoluble que adopta su forma definitiva en la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo.

Además, en el caso de Kierkegaard, también señala la diferencia abismal ontológica y existencial entre Dios y los seres humanos, la cual en un primer nivel parece condenar a la vida humana a los confines del terreno de la angustia y la desesperación. Y donde para Nietzsche no hay nada más que se deba buscar en la vida que la autoafirmación heroica, la propuesta de Kierkegaard se esfuerza por establecer el éxodo de la desesperación mediante el seguimiento de cada paso que Cristo dio en su existencia histórica. Esta versión Kierkegaardiana de la *imitatio Christi* ocurre, como ya lo mencioné antes, en un plano espiritual que siempre está acompañado por la alegre aceptación de los sufrimientos reales que conlleva la vida de todo ser humano. Si esta descripción es correcta en sus líneas básicas, entonces parecería que Kierkegaard pide a sus lectores que sigan el ejemplo de Cristo de sumergirse en las regiones inferiores del Hades sólo para surgir victoriosos mediante la resurrección de Cristo.

Es en este sentido que me gustaría sugerir que Kierkegaard señala de manera latente la posibilidad de una transfiguración radical de la existencia humana mediante la oración que fue formulada hermosamente casi un siglo después por un monje ruso, San Silvano el Atonita, en la máxima “Mantén tu mente en el Infierno y no desesperes” (Sakharov, 2006: 42). En las páginas que siguen me gustaría esbozar brevemente los pasos a esta ascensión secreta mediante el descenso. Kierkegaard prefigura este movimiento en su obra *Temor y temblor*, mediante las figuras de Orfeo y Abraham, donde se afirma que “sólo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada... sólo el que empuña el cuchillo conserva a Isaac” (Kierkegaard, 1843a/1998: 19).

Seguir a Cristo significa para Kierkegaard “caminar solo por el camino por el que caminó el maestro” (Kierkegaard, 1847/1993: 220), es decir,

“negarse a sí mismo... [y] recorrer el *mismo camino* que caminó Cristo en la forma humilde de un siervo, indigente, abandonado, ridiculizado, ni amante del mundo ni amado por él” (Kierkegaard, 1847/1993: 223).

Asimismo, significa que los individuos deben primero tomar su propia cruz y después cargarla (Kierkegaard, 1847/1993: 222) siguiendo a Cristo, sin importar cuán pesada pueda ser su cruz ni qué tan largo pueda ser el camino del sufrimiento. En efecto, la adversidad y el sufrimiento son para Kierkegaard los elementos indispensables de la transfiguración humana hasta el punto de que afirma que “no es el camino el difícil, sino que la dificultad es el camino” (Kierkegaard, 1847/1993: 292). Es el camino de una educación que “educa para la eternidad” (Kierkegaard, 1847/1993: 250); a lo largo de este camino el ego experimenta el acto continuo de morir del que ya había hablado San Pablo” (1 Cor 15,31). En otras palabras, mediante el deceso continuo del ego y el surgimiento simultáneo del auténtico yo, el ser humano “continuamente llega a saber sólo algo sobre [sí mismo]... y sobre [su]... relación con Dios” (Kierkegaard, 1847/1993: 257). El acto kenótico de autonegación puede ocurrir en un “momento”, pero este momento deberá repetirse incesantemente durante toda la vida del individuo. En palabras de Kierkegaard “... la continuación extendida... consiste en... *cargar la propia cruz*. Debe realizarse todos los días, de una vez por todas, y no debe haber nada, nada en absoluto, a lo que el seguidor no esté dispuesto a renunciar en la autonegación” (Kierkegaard, 1847/1993: 222). Es evidente, por lo tanto, que el acto de autonegación kenótica adquiere una forma paradójica, puesto que da otro significado a la noción de *momento* como el evento que paradójicamente une la repetición incesante y un acto que sucede “de una vez por todas”. En consecuencia, en la vida espiritual uno tiene que anular incesantemente la certeza y aceptar el riesgo mediante la reafirmación una y otra vez del *momento del renacimiento*.

De este modo, mediante este descenso a las profundidades interiores del propio abismo, mediante la purificación sutil e incesante de los ojos del alma, el individuo deberá encontrar cada vez con más claridad los sufrimientos reales del Modelo. En efecto, Kierkegaard nos advierte que esta tarea de la autonegación es lenta y difícil (Kierkegaard, 1847/1993: 221). Su dificultad no reside solamente en los sufrimientos extremos que uno debe padecer, sino se debe principalmente a la más dolorosa crucifixión y, finalmente, a la muerte del ídolo-ego con el que uno ha vivido toda la vida hasta ese momento. Entonces se vuelve evidente que la autonegación es el prerrequisito de este paradójico viaje existencial que puede parecer pesado e insoportable para algunos.

Amor, Eros religioso y amistad: de nuevo la naturaleza humana

En su segundo discurso del *Evangelio de los sufrimientos*, Kierkegaard pregunta haciendo eco de toda persona que sufre: “Pero ¿cómo puede ser ligera la carga si el sufrimiento es pesado?”, sólo para contestar esta pregunta con ayuda de una historia de amor:

Cuando se encuentra en apuros en el mar el amante que está a punto de hundirse bajo el peso de su amada... la carga sin duda es pesada y,

Protrepis, Año 2, Número 4 (mayo - octubre 2013). www.protrepis.net

sin embargo,... tan indescriptiblemente ligera. Aunque la vida de ambos se encuentra en peligro y la otra es un peso pesado, él todavía quiere sólo una cosa: salvar su propia vida. Por lo tanto, habla como si la carga no existiera en absoluto; la llama a ella su vida y él quiere salvarla por ser su vida (Kierkegaard, 1847/1993: 234).

Kierkegaard después prosigue preguntándose: “¿Cómo se lleva a cabo este cambio?” En otras palabras, ¿qué transforma el alma del amante para vaciar por completo su yo enfrente de su amada, de tal modo que considera la vida de ella como suya? ¿Cómo se transformó la carga pesada en una ligera? Esta forma paradójica del amor kenótico descrito más arriba se encuentra maravillosamente sintetizada en la epístola de San Pablo a los Gálatas “He sido crucificado con Cristo y ahora no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal. 2, 20).

Lo que es interesante en este punto es por qué Kierkegaard eligió describir este tipo de amor kenótico mediante una historia de amor. Aunque en su obra *Las obras del amor* Kierkegaard hace una diferencia marcada entre el amor erótico y el amor cristiano, aquí emplea la historia de dos amantes con el fin de señalar esta negación radical y el vaciamiento del ser. Se debe observar que este amor kenótico no es en absoluto sinónimo de lo que normalmente llamamos amor erótico. El amor erótico es para Kierkegaard siempre preferencial (Kierkegaard, 1847a/1965: 67 & 96, tomo I); a menudo es parcial y, por ello, infeliz e implica admiración de la otra persona que, por lo general, presupone una idealización del amado. Además, conforme la carga se vuelve más pesada, el amor erótico se puede transformar en el amor farisaico como lo explica maravillosamente Kierkegaard en la primera página del segundo discurso del *Evangelio de los sufrimientos*. Puesto de manera más explícita, la actitud farisaica implica colocar la carga en los hombros de la otra persona de tal manera “que el marido exige todo de la esposa y la esposa exige todo del marido,” (Kierkegaard, 1847/1993: 230) como lo ejemplifica con el caso de Adán y Eva inmediatamente después de que comieron el fruto prohibido.

Probablemente Kierkegaard usa un ejemplo erótico con el fin de resaltar la forma más elevada del amor erótico, concretamente el Eros hacia Dios que muchos Padres de la Iglesia, como Dionisio el Aeropagita o Máximo el Confesor, para nombrar sólo algunos, han explicado con detalle como sinónimo de Amor. Es cierto que desde la publicación de *Eros y Ágape* de Nygren generalmente se percibe que el amor y el Eros cristianos se deben distinguir como modos de comportamiento radicalmente diferentes. Nygren incluso llega al punto de afirmar que el “Ágape [cristiano] es como una bofetada tanto para la piedad legal judía como para la piedad del Eros helenístico” (Nygren, 1969: 200). Sin embargo, aunque la predicación sobre el Amor que hizo Cristo sin duda ha traído nuevos elementos a la comprensión y la experiencia del Amor, esta diferencia podría haber sido exagerada. Este acto de distinguir claramente entre el Amor y el Eros se puede observar tanto dentro de la literatura

Protrepis, Año 2, Número 4 (mayo - octubre 2013). www.protrepis.net

cristiana como en la yuxtaposición de Atenas y Jerusalén, por ejemplo, en la desconfianza de Levinas del Eros griego como una situación que cosifica y muestra un tipo de carencia de parte del amante.

Sin duda, sólo se pueden esbozar analogías entre este amor kenótico a Cristo y lo que comúnmente se entiende por el término amor erótico. El individuo transfigurado lucha por evitar cualquier tipo de idealización o idolización con el fin de tener una perspectiva más clara del Modelo que se encuentra ante sus ojos. Se puede decir que la única característica del amor erótico que este tipo de Eros retiene es su carácter preferencial, aunque de un modo completamente diferente. El amado en este caso es Dios y no otro ser humano. Y este tipo de amor es absolutamente exclusivo y requiere la participación de toda la existencia humana. Así, Kierkegaard, al comentar sobre el verso apostólico “Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Mat. 22, 37), escribe que “El amor de un hombre a Dios ha de ser a la par obediencia absoluta y adoración” (Kierkegaard, 1847a/1965, tomo I: 67).

Sin embargo, se debe observar que este amor aparentemente preferencial a Cristo no excluye ni el amor al prójimo ni el amor a los enemigos. Más bien es la sola presuposición de amor entre los seres humanos. En otras palabras, el amor entre prójimos no sólo está mediado por el amor de toda persona a Cristo, sino más bien se vuelve posible por la unificación de la naturaleza humana en la persona de Cristo. Esta percepción es clara en la afirmación de Kierkegaard de que la raza humana se relaciona con Dios mediante el Modelo del ser humano, Jesucristo, que, como escribe Kierkegaard no vino a

“poner cargas sobre los otros [sino a llevar]... las cargas, la carga pesada que todos, cada uno en forma separada, preferiría rechazar: la carga del pecado” (Kierkegaard, 1847/1993: 231).

Puede mantenerse que Kierkegaard desarrolla una percepción similar en lo que se refiere a la amistad. En su obra *O lo uno o lo otro II*, Kierkegaard considera a la amistad como una de las características de la etapa ética que se basa en un acuerdo en un punto de vista sobre la vida moral positiva (Kierkegaard, 1843/2007: 282). Algunos años después, en su obra *Las obras del amor*, la amistad se entiende principalmente como amor preferencial, concretamente como un tipo de autoestima (Kierkegaard, 1847a/1965: 67, tomo I y 60, tomo II). Esta suposición se hizo con base en que los individuos escogen a sus amigos con criterios preferenciales, como una extensión del propio yo, “como un reflejo” de uno mismo como se ha descrito en la literatura pertinente (Lippit, 2007: 135). De esta manera se considera al amigo como al otro propio yo (Kierkegaard, 1847a/1965: 69, tomo I). Aun así, incluso en *Las obras del amor* Kierkegaard se refiere a un tipo diferente de amistad que va más allá de la autoestima y del amor preferencial, que es la amistad que Cristo mostró a Pedro. Más específicamente, Kierkegaard hace hincapié en que Cristo amó a

Pedro como era y no puso fin a su amistad hasta la transformación de Pedro. Al contrario, “conservó la amistad intacta y, esto precisamente es lo que ayudó a Pedro a hacerse otro hombre” (Kierkegaard, 1847a/1965: 293, tomo I).

Podría parecer a primera vista que este tipo de amistad, que me tomaré la libertad de llamar ‘religiosa’, es una tarea inalcanzable para el individuo. Sin embargo, tenemos un maravilloso ejemplo histórico de este tipo de amistad en la persona de San Juan Bautista, que se puso al lado de Cristo como su amigo. No sólo invirtió la forma tradicional de la amistad como autoestima, es decir, la relación “yo-otro yo” transformándolo en un “yo-otro tú”. También la llevó un paso más allá al seguir el ejemplo del amor de Cristo y su acto kenótico de la encarnación. Mediante su humilde autonegación, San Juan mismo se vació a sí mismo completamente de cualquier elemento egoísta y, de esta manera, al convertirse en amigo de Cristo, nos mostró la versión puramente humana de la relación “tú-otro tú”.

Aunque Kierkegaard entendió muy bien la singularidad de la historia de San Juan y declara que este tipo de autonegación “se ha visto raramente en este mundo” (Kierkegaard, 1843b/2010: 277), no obstante amplió este tipo de amistad que hemos llamado ‘religiosa’ con el fin de abarcar las relaciones entre los seres humanos (Kierkegaard, 1843b/2010: 276). Lo que es importante es que esta formulación nos enseña que la disminución del yo del individuo es el prerequisite tanto para el incremento de Cristo como también de toda otra persona en relación con el individuo.

En el tratamiento tanto de la amistad como del Eros que se presentó anteriormente observamos el poder redentor del Amor que diferencia radicalmente el entendimiento del amor que tiene Kierkegaard de las interpretaciones moralizadoras de éste. Asimismo, muestra cómo el amor nunca debe interpretarse únicamente – o incluso primordialmente – como un principio normativo, un tipo de imperativo categórico kantiano, para que no dé pie a este tipo de auto-comportamiento farisaico que finalmente anula el amor convirtiéndolo en narcisismo. Puede decirse que es exactamente contra esta degeneración farisaica de la cristiandad – y la civilización europea secularizada que surgió de ella – que Nietzsche dirigió el veneno de su implacable crítica.

Así, si concordamos con Kierkegaard en que Jesucristo nos enseñó cómo “amar a todos los seres humanos *universal y humanamente*”, no dejaríamos de estar de acuerdo con su opinión de que el amor

“es asunto de conciencia; por tanto, no es cosa del instinto o de la inclinación, ni cosa de sentimientos, ni tampoco de un cálculo racional” (Kierkegaard, 1847a/1965: 251, tomo I).

El mandamiento de Jesús “Ama a tu prójimo como a ti mismo” nos pide que ensanchemos el corazón para acoger a toda la humanidad (Kierkegaard,

1847a/1965: 68, tomo I). Nos enseña que el amor de nuestro yo transfigurado – esta nueva forma de auto-estima que alaba Kierkegaard - es la sola presuposición del amor en sí (Kierkegaard, 1847a/1965: 73, tomo I). En efecto, incluso el concepto de prójimo no se debe interpretar como una categoría abstracta, sino que se refiere a esta duplicación del yo que surge cuando el yo y el tú forman – y se transforman mediante ello – esta comunión secreta de amor en Cristo.

Sería un malentendido serio de este estado de cosas si consideráramos que esta duplicación del yo es una mera subyugación de la alteridad radical a las demandas imperialistas de la consciencia propia como parece sugerir, por ejemplo, Levinas. Más bien, este mandamiento muestra el vínculo inextricable entre el yo y todo tú, la naturaleza común de la humanidad que nunca cancela las características únicas y la trayectoria de vida de todo ser humano. Este sentido de pertenencia de la humanidad se vuelve manifiesto y activo en la resolución propia de seguir a Cristo primero en el abismo del sufrimiento, donde el sufrimiento de todos los demás seres humanos adquiere un nuevo significado, y ya no es un reconocimiento conceptual, sino que es el logro de una gran profundidad existencial. El descenso del alma al Hades, precisamente el entierro del propio ego ayuda a uno a entender que todo individuo está atrapado en la misma situación que Adán. Aunque la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo cambia radicalmente la potencialidad de transformación de la naturaleza humana, esto difícilmente significa que esta transformación existencial sucede automáticamente para todo ser humano. Como demuestra Kierkegaard en las Partes I y II de su célebre obra *El concepto de la angustia* (Kierkegaard, 1844/2007: 61-76), todo ser humano repite los pasos que dio Adán y hasta cierto punto ha escogido a la nada al distanciarse de Dios. Al seguir a Cristo en su descenso al Hades, el individuo se sumerge en la nada, pero de una manera nueva. El ser humano ya no está excluido del Edén, sino que está llamado a destruir con Cristo el dominio de la muerte y la nada.

El amor al prójimo que resulta de la imitación de Cristo lo arrastra a uno desde el terreno de la desesperación y abre las puertas del amor y la vida. El otro ya no es una fuente de dolor y turbación, una imagen viva del Infierno, sino que se transfigura más bien en el prójimo, en una parte inextricable de la relación yo-tú. Por lo tanto, el deber de amar se interpreta como el único remedio a la desesperación, a esta experiencia de la carencia del eterno (Kierkegaard, 1847a/1965: 97, tomo I). En este sentido, para el ser humano transfigurado toda otra persona es primordialmente un prójimo y, sólo posteriormente, se reconoce a los otros en relación con otras características más específicas, por ejemplo, como amigos, cónyuges, parientes, etc. (Kierkegaard, 1847a/1965: 249, tomo I). Por lo tanto, seguir el descenso de Cristo al Hades es el prerrequisito de la experiencia radicalmente nueva de humanidad prometida por el mismo Cristo; una experiencia de uno mismo y de los demás libre del abismo

pecaminoso que separa a los seres humanos de Dios. Como escribe categóricamente Kierkegaard,

“el amor cubre la muchedumbre de los pecados; porque el amor impide que el pecado se produzca y lo sofoca en el mismo momento de nacer” (Kierkegaard, 1847a/1965: 150, tomo II).

Pensamientos concluyentes

Los efectos conciliadores del amor forjados en el yunque del Hades puede decirse que están latentes entender la máxima de San Silvano citada más arriba “Mantén tu mente en el Infierno y no desesperes”. Su discípulo, el padre Sophrony, ha sugerido que esta máxima debe considerarse como un nuevo mandamiento, como otra manifestación más del mandamiento divino de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos (Zacharou, 2000: 351-368). Así, cuando Kierkegaard describe el amor como una “deuda infinita”, no tiene nada que ver con lo que se entiende comúnmente por el término. No es sólo una deuda con Dios, sino también una deuda con todos los otros seres humanos y con nosotros mismos. No es una deuda con un ídolo o ídolos como pensaría Nietzsche, sino una deuda para revelar incesantemente nuestra idolatría, para destruir los ídolos de Dios y dioses, de nosotros mismos y de los demás. Esta solidaridad profunda con todos los otros seres humanos que revela esta concepción del amor como una “deuda infinita” la ejemplifica mejor la disposición expiatoria de la persona de seguir los pasos de Cristo no sólo en la tierra sino incluso en el Hades, es decir, llevar el pecado, los sufrimientos y la carga de la responsabilidad a nombre de todo ser humano:

... por amor a aquél en el que creo... tomo sobre mí mismo el dolor del sufrimiento fiel y la carga de la responsabilidad; pacientemente soporto todo juicio de condenación sobre mí, incluso el de mis seres queridos, hasta que ellos algún día en la eternidad me entenderán... él se encargará de ello (Kierkegaard, 1847b/1997: 242-43).

Así, al ser el don de Dios y un regalo a Dios, el amor es la luz inextinguible de la resurrección, el ‘momento’ infinito de la ascensión divina y humana que nos arrebató del abrazo mortal del Hades y nos devuelve a la vida. **¶**

Bibliografía

- Kierkegaard, S. (1843/1959) *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción: Darío González. Madrid: Ed. Trotta.
 - Kierkegaard, S. (1843a/1998) *Temor y temblor*. Traducción: Vivente Simón Merchán, Madrid: Ed. Tecnos.
 - Kierkegaard, S. (1843b/2010) *Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción: Darío González Madrid: Ed. Trotta.
 - Kierkegaard, S. (1844/2007) *El concepto de la angustia*. Traducción: Demetrio G. Rivero. Madrid: Alianza Editorial
 - Kierkegaard, S. (1847/1993) *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Repetition. Princeton: Princeton University Press.
 - Kierkegaard, S. (1847a/1965, tomo I y II) *Las obras del amor*. Traducción: Demetrio G. Rivero. Madrid: Guadarrama.
 - Kierkegaard, S. (1847b/1997) *Christian Discourse; The Crisis and crisis in the life of an actress*. Princeton: Princeton University Press.
 - Law, D. R. (1993) *Kierkegaard as negative theologian*. Oxford: Clarendon Press.
 - Lippit, J. (2007) "Cracking the mirror: on Kierkegaard's concern about friendship," in *The International Journal for Philosophy of Religion*, vol.61 n.3, June.
 - Tamara Monet Marks (2010) "Kierkegaard's 'new argument' for immortality," in *Journal of Religious Ethics*, vol.38. n. 1.
 - Nietzsche, F. (1872/1998). Tradd. Eduardo Knörr y Fermín Navascués. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Edaf.
 - Nygren, A. (1969) *Agape and Eros*. New York: Harper & Row Publishers.
 - Pattison, G. (2002) *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*. London and New York: Routledge.
 - Pattison, G. (1999^{2nd}) *Kierkegaard: The aesthetic and the religious*. Hampshire: SCM-Canterbury Press.
- Podmore, S. (2011) *Kierkegaard and the self before God: Anatomy of the Abyss*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Peter S. (2010) "Isolation on both ends? Romano Guardini's Double Response to the Concept of Contemporaneity", in Niels Jorgen Cappelorn, Niels Ja Rgen Cappela Rn, Hermann Deuser, K. Brian Söderquist (eds), *Kierkegaard's late Writings(Kierkegaard studies yearbook)* Berlin,New York: Walter de Gryuter GmbH & Co.

- Sakharov, S. (Archimandrite) (2006) *St.Silouan the Athonite* St.Vladimir Seminary Press.
- Westphal, M. (2008) *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tsakiri, V. (2006) *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity* New York: Palgrave/Macmillan.
- Zacharou, Z. (Archimandrite) (2000) *The theology of Elder Sophrony*. Essex: Monastery of St.John the Baptist.