

IGUALDAD (*LIGELIGHED*) Y DIFERENCIA (*FORSKJEL*) EN TORNO A LA COMUNIDAD FRATERNAL DE S. KIERKEGAARD

PRÓLOGO

La filosofía del siglo XIX, en sus líneas más fundamentales y características, no puede entenderse adecuadamente sino en relación con la obra de Hegel. En efecto, la filosofía del siglo pasado constituye en gran medida una reacción contra el sistema hegeliano, a la vez que recoge no pocos análisis y planteamientos del filósofo alemán.

La más notable y radical reacción contra el sistema de Hegel corre a cargo de Marx y del marxismo. El marxismo, entroncado originalmente en la izquierda hegeliana, distingue y separa el sistema hegeliano (idealista) del método dialéctico. Aceptando y transformando este último, la filosofía marxista invierte el sistema de Hegel, proponiendo una visión dialéctico-materialista de la conciencia, la sociedad y la historia.

Otra reacción contra el hegelianismo —reacción estrechamente vinculada a la situación económica, social e intelectual resultante de la evolución industrial— es la representada por el positivismo, especialmente por el de Comte. En este caso se reacciona contra el racionalismo hegeliano en lo que puede tener de menosprecio de la experiencia, con la pretensión de instaurar un saber positivo capaz de fundamentar una organización político-social nueva. Al igual que Marx, Comte conserva, sin embargo, aunque transformándolo, un momento importante del hegelianismo: el espíritu objetivo.

El positivismo (tomado, en general, como una actitud reacia a la especulación filosófica y proclive a considerar la ciencia como forma de conocimiento, no sólo modélica, sino exclusiva) constituye por lo demás una constante en la historia del pensamiento. A pesar de sus notables diferencias de planteamiento, cabe reconocer esta línea en el empirismo del siglo XVIII, en el positivismo del siglo XIX y en el positivismo lógico del siglo XX.

Por lo tanto, el marxismo y el positivismo constituyen los dos sistemas más característicos del siglo XIX. Nacen en el siglo pasado, sea multiplican los seguidores y heterodoxos de una y otra escuela y perviven en el siglo XX. La raíz de una y otra filosofía debe hallarse en el pensamiento especulativo de Hegel. Pues aunque reaccionen contra él, asumen inevitablemente un léxico filosófico y un instrumental metodológico manifiesto en los textos.

Dentro del panorama de las ideas del siglo XIX, es relevante el testimonio de Søren Kierkegaard. El filósofo danés reacciona también contra el hegelianismo, aunque desde otra vertiente, desde la individualidad, desde la afirmación irreductible del sujeto singular y autónomo. Por encima de la idea de Hegel, Kierkegaard sitúa al individuo real y concreto. Menosprecia la dialéctica en la medida en que reduce el yo a un momento del desarrollo necesario del espíritu, en la medida en que subyuga la fe a la tiranía de la razón (*Vernunft*). Nuestro pensador se opone tajantemente al cientismo y al positivismo desu época, a la idolatría del microscopio, tal como él la llama, y a las doctrinas sociales carentes de fundamento teológico. Su actitud filosófica le convierte en una figura incómoda en la historia de las ideas. Kierkegaard criticó los presupuestos filosóficos de la modernidad, esto es, el principio de inma-

nencia¹, la fundamentación de la moral en Kant² y de forma insistente y reiterada el idealismo de Hegel³.

Nuestro objetivo, en este trabajo, es investigar la vertiente social y política del pensamiento de Kierkegaard. Para ello trataremos de ver, en primer lugar, si existe en los escritos del danés alguna reflexión explícita en torno a los movimientos sociales y políticos del siglo XIX, y posteriormente, si la respuesta es afirmativa, trataremos de ver, en primer lugar, cuál es su postura en relación a la cuestión social y política.

I. INTRODUCCIÓN

Kierkegaard no destaca en la historia del pensamiento occidental en tanto que filósofo político o social. Su campo de meditación es la existencia individual, es la existencia religiosa (*religiøuse Eksistens*), la fe (*Troen*), la presencia de Dios (*Gud*) en el espíritu humano (*menneskelig Aand*) y las distintas modalidades de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Sus obras seudónimas ponen de relieve esta preocupación filosófico-teológica por la existencia del hombre. Sin embargo, él mismo no se consideraba ni filósofo ni teólogo *sensu stricto*, sino sólo un escritor religioso (*religiøuse Forfatter*)⁴.

La vida de Kierkegaard (1813-1855) transcurre paralelamente al auge del marxismo y del positivismo. En 1830, cuando Kierkegaard tenía tan sólo diecisiete años, A. Comte publicó su *Curso de filosofía positiva*, texto básico y central de dicho movimiento. En 1844 vieron la luz los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y el *Discurso sobre el espíritu positivo* de A. Comte. Kierkegaard tenía entonces más de treinta años y ya había publicado *O esto o lo otro*, *Temor y temblor*, *La repetición* y *El concepto de la angustia*. En 1846, Marx publica *La ideología alemana* y dos años después, junto con Engels, aparece el conocido *Manifiesto del partido comunista*.

El siglo XIX fue un siglo de agitaciones sociales y de continuas revoluciones. La historia de Europa patentiza claramente este hecho. El 1848 representa la culminación de este proceso de rebelión y movimiento social. En Francia se lleva a cabo la conocida revolución de febrero y Luis Napoleón es proclamado presidente de la Re-

¹ Por lo que respecta a las obras de Kierkegaard, citaremos la edición crítica danesa *Samlede Vaerker*, preparada por A. Drachmann, J. L. Heiberg y H. D. Lange, 14 vols., 2a. ed., Copenhague 1920-1936. Se cita de este modo: SV, número de volumen en romanos, número de la página en arábigos.

La crítica de Kierkegaard al *Cogito, ergo sum*, punto de partida de la filosofía moderna, se realiza en la *Apostilla conclusiva no-científica* (*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*), Copenhague 1846. Cfr. SV VII 304.

² Las críticas de Kierkegaard a Kant se refieren a su ética racional y autónoma. Para el danés, el fundamento de la moral no es la racionalidad práctica, sino Dios, principio teológico. Cfr. SV VII 302.

³ Las críticas de Kierkegaard al idealismo absoluto de Hegel son innumerables a lo largo de toda su obra, tanto seudónima como directa. En la *Enfermedad mortal* (*Sygdommen til Doeden*), Copenhague 1848, Hegel es satirizado y criticado desde muchos aspectos. Cfr. SV XI 123. Lo mismo ocurre en *El concepto de la angustia* (*Om Begrebet Angest*), ibi 1844. Cfr. SV III 145.

⁴ En 1859, cuatro años después de la muerte de Kierkegaard, fue publicado un escrito directo del filósofo donde exponía la opinión sobre el conjunto de su obra y la táctica empleada en los escritos seudónimos. Esta obra se titula *Punto de vista sobre mi actividad de escritor* (*Synspunkt om mi Forfatter-Virksomhed*), 1859. Ahí se define a sí mismo como un escritor religioso (*religiøuse Forfatter*). Cfr. SV XIII 46.

pública Francesa. En marzo acontece la revolución en Alemania, y se da paso a la apertura de la Asamblea Nacional de Constituyentes en Frankfurt. También explota la revolución en Italia. En Suiza se proclama una nueva constitución federal y en Dinamarca, el día 21 de marzo, el regimen absolutista es abolido por medio de una revolución pacífica.

Cualquier conocedor de la historia del siglo XIX estará de acuerdo en aceptar que el siglo XIX fue un siglo fundamentalmente revolucionario. Los obreros, los campesinos, las clases más humildes reaccionaron contra el abuso de poder de las clases más altas y contra la burguesía para defender sus derechos frente a la explotación y el dominio. Ahí radica fundamentalmente la causa de tantos movimientos y agitaciones sociales en los diferentes países de Europa en el siglo XIX.

Kierkegaard reflexionó sobre ello. Se interesó por los movimientos políticos y las distintas teorías filosóficas que los fundamentaban. Participó en debates y estaba al corriente de la prensa y de las publicaciones que aparecían al respecto. Ciertamente que el grueso de su obra se refiere a otras cuestiones muy dispares del tema social y político; sin embargo, se vió conducido a manifestar su punto de vista delante del movimiento revolucionario. No escribió ningún tratado específico sobre dicho tema, ni tan sólo un artículo o un capítulo moderadamente extenso. Nada de eso. Sus opiniones al respecto son muy puntuales y difíciles de identificar, pues se hallan ocultas entre las páginas de su inmenso *Diario* y en algunas notas de su obra seudónima⁵.

Esto dificulta mucho la tarea de todo investigador que trate de aclarar el punto de vista kierkegaardiano en relación a las revoluciones sociales y políticas de las clases humildes a los derechos del hombre, al sistema político ideal... El intérprete se encontrará con algunas textos inconnexos que apuntan tesis embrionarias, pero sin fundamentación ni desarrollo posterior. Puede intentar enlazar una cita con la otra, pero, aun así, el resultado es pobre, pues falta material de base.

¿Dónde hallaremos la base filosófica y teológica de sus opiniones políticas y sociales? En sus obras seudónimas, pues aunque no traten explícitamente la cuestión, sí se refieren implícitamente a la problemática. Su reflexión sobre la cuestión política y social es consecuencia de unos presupuestos filosóficos y teológicos expuestos someramente en su *Diario* y en sus obras seudónimas. Aunque el objeto de la obra de Kierkegaard no es la política ni el derecho, es obvio que su pensamiento filosófico contrae una serie de consecuencias de orden práctico, que se refieren al campo social y político. Él no desarrolló explícitamente las aplicaciones de sus teorías sobre el hombre y la existencia, pero las pocas referencias explícitas a la cuestión social están íntimamente unidas a sus presupuestos. El investigador debe exponer sucintamente esos presupuestos y predecir, con la ayuda de las pocas citas explícitas, las consecuencias políticas del pensamiento kierkegaardiano.

Una obra realmente significativa dentro del universo de seudónimos de Kierkegaard es *Las obras del amor* (*Kjaerlighedens Bjerninger*, 1848), firmada con el nombre

⁵ Los *Papeles* (*Papirer*) póstumos de Kierkegaard fueron reunidos y agrupados por J. L. Heiberg, V. Kuhr y N. Thulstrup: *Papirer*, 22 vols., Copenhage 1967-1970. Están repartidos en tres secciones según una clasificación esbozada por el mismo Kierkegaard: grupo A, comprende el *Diario*; grupo B: contiene la producción literaria de Kierkegaard, esto es, proyectos variantes, textos no editados en vida del autor; grupo C: contiene reseñas y lecturas filosófico-teológicas. Para ver la recepción kierkegaardiana de los escritos sociales y políticos de la época, véase *Pap.* 10 B.

de Johannes Anticlimacus⁶. Ésta es una obra eminentemente cristiana. Constituye una reflexión sobre el amor (*Kæjrlighed*) evangélico y sobre verdad fundamental del cristianismo. Se escribió simultáneamente al *Manifiesto comunista* y, aunque no se refiera a él explícitamente, ni lo critique, es patente la distancia infinita que separa una concepción de la otra.

El punto de partida de la reflexión kierkegaardiana es el amor, como principio universal de la concordia y unidad entre los hombres. El danés no desarrolla las consecuencias políticas de su reflexión teológica sobre el amor. He ahí la tarea del investigador: tratar de ver las implicaciones sociales y políticas de su teoría del amor al prójimo (*Elskov til Naesten*) y comparar su solución con otras posturas filosóficas del siglo XIX, el siglo de Kierkegaard. Nuestra investigación se centrará básicamente en esta obra, aunque realizaremos incursiones al magno *Diario* con el fin de justificar nuestra lectura de *Las obras del amor*. Antes de tratar exhaustivamente ese texto, veremos algunas notas de Kierkegaard en relación a la cuestión política, a la cuestión de la autoridad y la igualdad.

Grosso modo, es justo decir que Kierkegaard se separó de todas las filosofías sociales de su tiempo, ya sea del marxismo, del comunismo, del anarquismo, del liberalismo político... Trazó un camino singular y autónomo, erigido sobre el Evangelio como pauta y punto de partida de toda su aventura filosófica. Criticó muy negativamente el quehacer político y los medios de comunicación. Su postura resulta ininteligible si se desconecta de su experiencia de fe y de Cristo. Éste es un *a priori* irrevocable del que hay que partir cuando se trata de interpretar a Kierkegaard.

II. KIERKEGAARD Y EL QUEHACER POLÍTICO

Hegel había demostrado que la existencia más plena del individuo es su vida social. El empleo crítico del método dialéctico tiende a revelar que la voluntad individual presupone una sociedad libre, y que, por lo tanto, la verdadera liberación del hombre requiere la liberación de la sociedad. El fijarse en el individuo aislado significaría, pues, adoptar una posición abstracta, ya desechada por Hegel.

Frente a este planteamiento contrasta la interpretación individualista de Kierkegaard. El danés se opone a esta concepción social y política. El individuo es irreducible, la verdad reside en la subjetividad y no en el Estado. La morada de la felicidad (*Saligheden*) está en el espíritu individual y no en la compleja organización social. El racionalismo exacerbado de Hegel convierte a los individuos en una masa incolora de seres, carentes de decisión y creatividad. Para Kierkegaard, el individuo singular es la verdad radical, el punto de partida de toda reflexión. El Estado es una verdad abstracta y etérea, carente de sustancia.

⁶ *Las obras del amor* (*Kjaerlighedens Bjaeringer*) es un discurso de meditación sobre el amor evangélico y el cristianismo. Algunos intérpretes, como C. Fabro, han visto en esta obra una crítica anticipada del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels publicado en febrero de 1848. Es obvio que Kierkegaard lo escribió sin conocimiento de aquél, pero es posible que lo escribiera pensando en otros políticos y filósofos que habían publicado con anterioridad a 1847. Nos referimos a Fourier, Proudhon, Louis Blanc... Kierkegaard conocía sus obras de un modo indirecto. *Las obras del amor* han sido traducidas al español directamente del danés por D. Rivero Gutiérrez en *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, vols. 4 y 5, Guadarrama, Madrid 1967.

El individuo no se realiza en el Estado. Cada singularidad se encuentra sola y aislada de los demás. No hay unión ni comunidad que implique su dominio. Cada individuo decide su propio camino, su propia existencia. El Estado no puede garantizar la felicidad, ni la liberación de cada individuo, pues el ser humano es un mundo impenetrable, enigmático, y resulta una insensatez planear en abstracto un camino conjunto hacia la felicidad. La verdad es siempre el resultado de una propia decisión (*Entscheidung*) y sólo puede ser realizada mediante los actos libres.

Según H. Marcuse, «La obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor. Toda su filosofía encierra una fuerte crítica de su sociedad, a la cual acusa de distorsionar y quebrantar las facultades humanas»⁷.

El individualismo enfático e irreductible de Kierkegaard representa, para el autor de *Razón y revolución*, la última tentativa de erigir la religión como fuerza liberadora del hombre. Es muy ajustada la opinión de Marcuse al respecto, pues, de hecho, las críticas que el danés dirige hacia la sociedad burguesa del siglo XIX y hacia los políticos en general se fundamentan en sus convicciones cristianas. Dice Marcuse a continuación: «El remedio de esto estaría en el cristianismo y en la realización de una vida cristiana. Kierkegaard sabía que este tipo de vida implicaba una constante lucha y en último término la derrota y la humillación y que una existencia cristiana dentro de las formas sociales vigentes era de hecho imposible»⁸.

En efecto, Kierkegaard combate desde sus escritos por la defensa del individuo, del singular concreto. Y lo hace desde sus convicciones cristianas. Él ve en el cristianismo la única posibilidad de liberar al individuo de las garras del estado y de la retórica sofística de los políticos. Se opone tajantemente al Estado como pauta liberadora de la persona. Para el danés, lo social esclaviza y enajena el ser humano concreto. La salvación no está en las instituciones y autoridades externas, ni puede alcanzarse jamás por medio del puro pensamiento (*rene Taenke*). El individuo es la verdad (*Enkelte er Sandheden*)⁹, mientras que la multitud, lo etéreo es la mentira (*Maengde er Usandheden*)¹⁰. Dice Kierkegaard al respecto: «Una multitud —no ésta o aquella—, la multitud que vive ahora o hace tiempo que murió, una multitud de gente humilde, de gente superior, de ricos o de pobres, una multitud es, en su mismo concepto (*Begreb*), la mentira (*Usandheden*), porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una ficción»¹¹.

El Estado en sí mismo no existe, lo que existe es el individuo concreto y singular. Lo abstracto no tiene realidad fáctica, se circunscribe en el ámbito del pensamiento puro, en la idealidad. El Cristianismo ensalza lo singular y ofrece la salvación del individuo, de este individuo en concreto. Kierkegaard retorna a la función original de la religión, su llamada al individuo destituido y atormentado. Dice H. Marcuse al respecto: «Devuelve así al cristianismo su fuerza combativa y revolucionaria. La aparición de Dios asume de nuevo el aspecto aterrador de un aconteci-

⁷ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 260.

⁸ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 261.

⁹ SV XIII 634.

¹⁰ SV XIII 632.

¹¹ SV XIII 635.

miento histórico que se cierne repentinamente sobre una sociedad en decadencia. La eternidad toma un aspecto temporal, mientras que la realización de la felicidad se convierte en asunto vital e inmediato de la vida diaria»¹².

El político dirige y gobierna las masas, la multitud, lo etéreo. Su tarea es meramente ficticia, porque la masa en cuanto tal es un ente abstracto, inerte y sin sentido. Kierkegaard ensalza la categoría de lo individual: «Lo individual es la categoría del espíritu (*Aands-Categorie*), del despertar una cosa lo más opuesta a la política que pueda imaginarse»¹³.

Lo más opuesto a lo individual es el quehacer político que se fundamenta en la multitud y trata de modelarla bajo un modelo determinado. Según Kierkegaard, el político, el director de masas, es el más hostil al individuo concreto: «La multitud es mentira. De aquí que nadie tiene más desprecio por lo que es ser hombre que aquellos que del conducir a la multitud hacen su profesión. Si alguno se aproxima a una persona de este tipo, algún individuo, éste es asunto de tan poca monta para su atención, que orgullosamente lo rechaza. Es preciso que por lo menos sean centenares. Cuando son millares, entonces condesciende ante la multitud y se inclina ante ella. ¡Qué mentira!»¹⁴.

El sarcasmo de Kierkegaard es patente. El político no tiene interés por el individuo singular y concreto, por un ser humano determinado. Su campo de acción es la multitud, es lo numérico, lo cuantitativo. Allí halla el respaldo de los votos y la aclamación popular que tanto le satisface. El político, al tratar con multitudes, no trata con nadie, sino con una mera abstracción que carece de ímpetu y de creatividad.

La categoría decisiva para el cristianismo es el individuo¹⁵, y es justamente esta categoría la que Kierkegaard trata de situar a la cúspide de lo social. Lo más digno de la creación es el individuo y no la humanidad. Según H. Marcuse, esta exaltación radical y omnipotente del individuo, de la persona humana, conduce a Kierkegaard a un menosprecio por la igualdad (*Ligeligheden*) y por los derechos inherentes a toda comunidad de hombres. Kierkegaard enfatiza la diferencia (*Forskjæl*), la subjetividad de cada cual y respeta como ningún otro pensador moderno la libertad de decisión individual. Para H. Marcuse, esta idolatría del yo conduce a un menosprecio hacia la igualdad y los derechos del hombre: «Los ataques de Kierkegaard al pensamiento abstracto lo condujeron a arremeter en contra de ciertos conceptos universales que defienden la igualdad y dignidad esencial del hombre. Kierkegaard sostiene que la humanidad (*Menneskelighed*) es una negatividad, una mera abstracción a partir del individuo y una nivelación de todos los valores existenciales»¹⁶. Trataremos de ver como esta apreciación de Marcuse no se ajusta a la realidad de los textos kierkegaardianos. Es cierto que el escritor danés eleva la categoría de lo individual a la máxima protencia, pero es falso que esta suprema elevación le conduzca a un menosprecio u hostilidad hacia la igualdad humana y hacia los derechos del hombre.

Kierkegaard considera que sólo desde la verdad cristiana es posible conseguir el sueño utópico de la igualdad humana. La verdad cristiana (*christelig Sandheden*) vie-

¹² H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 261.

¹³ SV XIII 630.

¹⁴ SV XIII 635-636.

¹⁵ SV XIII 650.

¹⁶ H. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 262.

ne expresada mediante el siguiente imperativo ¡Ama a tu prójimo! (*Elske til Naesten*). Sólo a partir del cumplimiento de esta verdad eterna (*evig Sandbegen*) es posible hablar de igualdad entre los hombres. Por medio de los sistemas políticos y de la racionalidad humana es imposible, según Kierkegaard, la consecución de esta utopía tan cacareada en el siglo XIX y en el siglo XX. Dice el danés al respecto: «La verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo. Pero desde un punto de vista ético-religioso, considerar a la multitud como tribunal de apelación es negar a Dios, y no puede exactamente significar amar al prójimo. Y el prójimo es la absolutamente verdadera expresión de la igualdad humana (*menneskelige Ligeligheden*). Si todos en verdad amaran al prójimo como a sí mismos, se lograría una total igualdad humana. Todo aquél que ama a su prójimo en verdad expresa incondicionalmente la igualdad humana»¹⁷.

No es cierto que Kierkegaard menosprecie los derechos del hombre y la igualdad esencial entre ellos. Ensalza la subjevidad, pero al mismo tiempo recuerda que el único medio para conseguir la comunidad de individuos libres y responsables es la verdad eterna, es el amor al prójimo. Este principio evangélico constituye para Kierkegaard el pilar fundamental sobre el que debe descansar todo orden social. Amar al prójimo es desear su bien, es quererlo tal como es en sí mismo, es amarlo por encima de las diferencias que nos separan de él, es aceptarlo tal como es, sin intención de manipularlo ni coacción alguna.

Pero, ¿la igualdad humana sólo es posible en base a esta verdad eterna? He ahí el tema de nuestra investigación. Kierkegaard desconfía de la racionalidad del hombre como instrumento de libertad y de igualdad. Persiste en él una concepción pesimista del hombre, fundamentada, en parte, en la doctrina bíblica del pecado original. Kierkegaard desprecia la política como medio o instrumento liberador del hombre. La verdadera libertad e igualdad proviene de la eternidad y no de la racionalidad práctica del hombre. En el fondo, el político busca el poder material y el dominio de las masas. Dice el danés: «Yo nunca he leído en la Sagrada Escritura el mandamiento: ¡Amarás a la multitud!, y aún menos: reconocerás, ético-religiosamente, en la multitud la suprema autoridad en materia de verdad. Pero la cosa es bastante simple: eso de amar al prójimo es abnegación, eso de amar a la multitud, o de pretender amarla, de hacer de ella una autoridad en materia de verdad, es el camino para el poder material, el camino para beneficios corporales y temporales de todo tipo, y al mismo tiempo es la mentira, porque la multitud es la mentira»¹⁸.

Bajo la apariencia liberadora, la tarea del político esconde la ambición y la búsqueda del poder terrenal. Su interés está en la multitud, pero la multitud en sí misma no es nada. La pieza clave es el individuo, y el camino de reconstrucción y de igualdad debe empezar por ahí, por el individuo concreto y real que se convierte en el prójimo. Sólo el cristianismo puede conducir al hombre a la verdadera justicia y a la igualdad. Dice Kierkegaard al respecto: «Sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad (*Evigheden*), llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y, por lo tanto (sea dicho en honor y gloria), la religión es la verdadera humanidad»¹⁹.

¹⁷ SV XIII 639.

¹⁸ SV XIII 640.

¹⁹ SV XIII 651.

Desde lo finito, desde lo temporal, es imposible la consecución de la igualdad humana. El imperativo que ordena amar al prójimo proviene de Dios y no del hombre. Por sí mismo, el hombre no es capaz de autoimponerse un orden de esa magnitud. La verdadera doctrina de la igualdad, de la igualdad que respeta las diferencias de cada individuo, de la igualdad que acepta al prójimo tal como es, rico o pobre, proviene de la eternidad y sólo de la eternidad. En la eternidad radica el sentido de la igualdad. El olvido de esta categoría significa para Kierkegaard la desdicha y el fracaso de la época moderna y también contemporánea. Dice el danés: «Lo que nuestra época necesita en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita... eternidad»²⁰.

Al principio de ese breve texto kierkegaardiano titulado *Dos notas sobre mi actividad de escritor*, nos dice el filósofo que hoy en día todo es política²¹. Ahí radica el mal. Los hombres creen poder conseguir la igualdad, la justicia y el orden social mediante el discurso político y sólo mediante él. Kierkegaard rehuye enfáticamente esta tentativa. Era consciente de la multitud de programas políticos que se estaban gestando en Europa por aquellos años. En 1851, cuando el danés redactó este pequeño opúsculo, estaba al corriente de gran parte de los tratados políticos y sociales que se estaban publicando en Europa. Aparte de las obras de Marx, de Engels y de Comte, proliferaron los escritores políticos y sociales. En 1840, Proudhon publicaba *¿Qué es la propiedad?*; en 1843, Bauer daba a conocer su libro *Los movimientos liberales en Alemania*; al cabo de tres años, veía la luz otra obra de Proudhon titulada *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*; posteriormente, en 1848, se publicaron los *Principios de economía política* de Stuart Mill, y al cabo de un año la *Idea general de la revolución en el siglo XIX* de Proudhon. El panorama de las publicaciones nos muestra la preponderancia que alcanzó la reflexión política y social en Europa a mediados del siglo XIX.

Kierkegaard se interesó por el tema, pero se apartó de cualquier solución que pretendiera argüir sin el postulado teológico del *amor al prójimo* como única clave resolutive a la injusticia y a la miseria. En ninguna obra de su tiempo halló Kierkegaard esta solución. Todas ellas se caracterizaban por la búsqueda de soluciones mediante la razón humana y considerando las determinaciones sociales y económicas. Ninguno de aquellos programas redentores de la humanidad convenció a Kierkegaard: «Ninguna política ni ninguna mundanidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta las últimas consecuencias de pensamiento la igualdad humana»²².

Kierkegaard se inspiró en el Evangelio como punto de partida de su reflexión sobre lo social. La categoría de la eternidad le pareció decisiva para obtener la paz y la igualdad. Desde lo finito, desde lo temporal, es imposible hallar una solución y una armonía social. El danés busca la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia. Cada hombre es un universo personal e inviolable, y sus decisiones deben ser respetadas, así como su libertad y su camino.

El concepto de igualdad que los hombres proponen coharta el ejercicio libre y responsable de cada individuo, pues tiende a reducir las diferencias y a confeccionar

²⁰ *Ibid.*

²¹ SV XIII 649.

²² SV XIII.

seres iguales en todo. Sólo desde el imperativo eterno, sólo desde el amor al prójimo, es posible hallar la igualdad de los hombres respetando sus diferencias y la diferencia de los hombres observando la igualdad. La síntesis, la concordancia entre sujeto y comunidad, entre diferencia e igualdad, es el tema preponderante en la reflexión del filósofo danés. La exaltación del individuo no le conduce pendularmente al desprecio de la comunidad y a sus derechos. Para Kierkegaard, sólo mediante la verdad eterna se respeta la singularidad del individuo y la igualdad respecto a los otros hombres.

III. INDIVIDUO Y AUTORIDAD

En 1846 Kierkegaard escribió un breve opúsculo titulado *Sobre la dedicatoria a este individuo (Til Dedicationen hiin Enkelte)*, donde reflexiona en torno a la categoría de lo individual y su relación con la globalidad. Posteriormente fue revisado y considerablemente aumentado tratando de arrojar luz sobre los acontecimientos políticos y sociales que acontecieron en Europa durante 1847 y 1848. A la luz de aquellos hechos, ratificó sus tesis defendidas en 1846 y sospechó que aquellos fenómenos que sucedieron ayudarían a comprender mejor sus ideas y su dialéctica entre individuo (*Enkelte*) y sociedad (*Selskabet*). Este artículo constituye un punto de reflexión interesante de cara a comprender el problema de la autoridad en Kierkegaard²³. El danés sitúa al individuo en la cúspide del edificio político y social. Frente al Estado, frente a la comunidad, ensalza el singular concreto. Para Kierkegaard las leyes que el Estado impone al individuo carecen de autoridad, son insustanciales, porque se fundamentan en la fuerza de la convención y la convención es la pura abstracción, es la expresión de la voluntad de la multitud.

La única verdad, la única verdad eterna e inmutable, es la verdad de Dios, que proviene de Él y que ordena amar al prójimo por encima de todo. Éste debe ser el punto de referencia primordial para toda constitución o legislación estatal. Las leyes que erigen los hombres, por medio de la convención, carecen de solidez y fundamento. Están sometidas a los vientos de la fortuna y a las circunstancias espacio-temporales. La única verdad es la que proviene de Dios y la comunidad debe forjarse en torno a ese principio fundamental de la concordia y la felicidad. Todo el discurso de Kierkegaard gira en torno a esta cuestión teológica. En un mundo sin Dios, el caos político y social asfixiaría al individuo y a su libertad. Para Kierkegaard todo orden social y político que se forje al margen de Dios carece de sentido y es insustancial. La única garantía de armonía y buena convivencia entre los hombres es el principio de amar al prójimo, tesis que no queda manifiesta en ninguna de las teorías políticas del siglo XIX. Ésta es la verdad ético-religiosa (*Ethisk-religieuse Sandheden*), verdad que no surge de la convención ni de la fuerza de los votos, sino de la trascendencia.

²³ Para el tema de la autoridad, la igualdad y la singularidad, véanse los siguientes textos: N. BERDIAEV, *Solitude and Society*, London 1939; T. X. CROXALL, *Kierkegaard on Authority*: «The Hibbert Journal» (1949) 145-152; W. E. NAGLEY, *Kierkegaard on liberation*: «Ethics» (1959) 47-48; V. A. BELLEZZA, *Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard*: «Archivio di Filosofia» (1949) 133-189; G. MIGLIORINI, *Diritto e società in Kierkegaard*: «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» (1961) 474-490.

En sintonía con esto, dice el danés en el opúsculo citado: «Hay una visión de la vida que cree que donde se halla la multitud, ahí está la verdad, y que la misma verdad necesita tener la multitud de su lado. Hay otra visión de la vida que piensa que ahí donde está la plebe, ahí está la mentira, de forma que (considerando por un momento el caso extremo), aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran una multitud, la mentira estaría inmediatamente en evidencia²⁴».

La verdad es comunicada al hombre en tanto que individuo. Aunque la multitud, por convención, negase aquel principio de amor al prójimo, aunque así fuere, la verdad eterna de Dios permanecería igualmente inmutable e impercedera. La fuerza de aquella verdad no reside en el apoyo de los votos. La verdad ético-religiosa trasciende el orden democrático. En una nota a pie de página, Kierkegaard precisa esta afirmación y nos dice que si bien la multitud o el Estado carece de autoridad en relación a la verdad eterna, sí que tiene competencia en lo que se refiere a materias temporales (*timelige*), terrenales (*jordiske*) y mundanales (*verdslige*)²⁵. El Estado tiene competencia para legislar sobre todo aquello que se refiera a lo temporal y terrenal, pero debe estar siempre iluminado por la verdad ético-religiosa, que es el principio fundamental del buen orden.

Esto significa para Kierkegaard que el Estado, en sí mismo, tiene cierta autoridad, pero su fundamento debe estar íntimamente vinculado al principio universal del amor, que nunca se somete al voto popular. En definitiva, el Estado para el filósofo de Copenhague, debe ser un instrumento del bien común, debe garantizar el cumplimiento en el mundo de la verdad eterna.

Ahora bien, ¿cómo llevar a cabo esta iluminación. ¿Quién está legitimado para llevar a buen término esta proyección de la verdad eterna en las cuestiones temporales? He ahí el problema que Kierkegaard no resuelve. En teoría, el amor universal es una doctrina más que aceptable, sin embargo la aplicación práctica de dicha teoría en el mundo social y político implica una enorme cantidad de problemas sin posible solución. ¿Quién garantizará el cumplimiento de aquella verdad? ¿Y cómo controlará la pureza y el rigor del cumplimiento? ¿No privarán los intereses egoístas por encima del bien común, del sacrificio y del amor al prójimo? ¿Qué instancia estará legitimada para discernir lo bueno de lo pernicioso?... Las cuestiones que genera el planteamiento kierkegaardiano son múltiples y quedan en el aire sin respuesta alguna. Lo que parece obvio es que Kierkegaard se adelantó a sus detractores, a todos aquellos que luego le atacaron de individualista e insolidario, de desigualitario y antidemócrata. Vió el peligro inherente a su doctrina del individuo y por ello desarrolló la doctrina del amor universal basándose en los textos del Nuevo Testamento. Por encima del individuo situó a Dios y no al Estado, como hizo Hegel. A nuestro modo de ver, la doctrina evangélica del amor universal salva el planteamiento político y social de Kierkegaard del individualismo tiránico y fascista.

Es preciso recordar aquí un texto del *Diario* donde justifica su aislamiento respecto a la cuestión nacional: «Fuera todo está en movimiento, el nacionalismo triunfa impetuosamente en todas partes, todos hablan de sacrificar su vida y tal vez estén

²⁴ SV XIII 635.

²⁵ *Ibid.*

dispuestos a hacerlo, pero con el poderoso apoyo de la opinión pública. Y en tales circunstancias, yo vivo apartado en este silencioso cuarto —dentro de poco me acusarán también de indiferencia por la causa nacional— y sólo conozco un peligro, el de la irreligiosidad. Pero de eso nadie se preocupa, ni nadie sospecha mi actual estado de ánimo. Ésa es mi vida. ¡Eterna incompreensión! No quieren comprender mis sufrimientos y me pagan con odio»²⁶.

El objeto primario y fundamental de la filosofía de Kierkegaard es el amor al prójimo como verdad eterna. Ello no significa que el danés menosprecie y se desentienda de la cuestión nacional, de la cuestión política y social, sino que les confiere el valor que, a su modo de ver, tienen en relación la verdad ético-religiosa. Su preocupación es la irreligiosidad de su sociedad y la inespiritualidad que reina por todo el mundo. Ahí reside el campo de actividad de Kierkegaard. Pretende iluminar cada una de las cuestiones políticas desde la perspectiva cristiana y ofrecer tentativas de solución, no siempre, cabe decirlo, satisfactorias.

Es ilustrativo el siguiente texto del *Diario*: «La cuestión de la igualdad ahora que ha entrado en la cuestión europea habrá de darse en adelante por perdida. Ciertamente que toda forma de tiranía —emperador, rey, nobleza, clero, incluso la tiranía de las finanzas— que pertenezca a las viejas formas, será de aquí en adelante impotente. Mas a esa igualdad corresponde otra forma de tiranía, la tiranía más peligrosa de todas, porque empieza por ser una tiranía disimulada. Los comunistas luchan entre nosotros, y en muchas otras partes por los derechos del hombre. Perfecto. Yo también hago lo mismo. Y por eso justamente combato con todas mis fuerzas la tiranía del temor a los hombres»²⁷.

Kierkegaard se confiesa como un luchador por los derechos del hombre. Al igual que otros políticos y sociólogos del siglo XIX (Marx, Engels, Proudhon, Bakunin, Saint-Simon...), el danés dirige sus esfuerzos intelectuales a la defensa del individuo y la felicidad comunitaria. Ahora bien, ¿desde dónde realiza esta defensa? ¿En qué se separa fundamentalmente de los otros teóricos de la sociedad y la autoridad del siglo XIX?

Contestemos a la primera pregunta. El filósofo danés considera que el único fundamento del orden social y político es teológico: Dios garantiza la estabilidad y la felicidad del mundo temporal. Los políticos deben iluminar la verdad ético-religiosa en el mundo. Para Kierkegaard éste es el único camino firme que conduce a los derechos del hombre y al verdadero respeto del ser humano. El amor al prójimo es la sustancia de todos los derechos humanos. El derecho a la libertad, a la educación, a un hábitat... se desprendería de la verdad eterna de Dios. Si el político respeta el imperativo divino, entonces deseará el bien del otro, esto es, su libertad, su promoción social, su educación, su subsistencia digna... Todos ellos son consecuencia del amor al prójimo.

Por otro lado están las teorías sociales que pretenden defender los derechos humanos y el orden de la comunidad prescindiendo de Dios como base fundamental. A los ojos de Kierkegaard, estas tentativas están condenadas al fracaso, porque se fundamentan en la multitud, en la convención, en lo cuantitativo, y de las urnas jamás se obtendrá la verdad eterna del amor al prójimo. Estas doctrinas se basan en el

²⁶ *Pap.* VII A 602.

²⁷ *Pap.* VIII A 598.

temor de los hombres, en la tiranía de la masa: «El principio con que tanto ruido mete el comunismo, que todos los hombres son iguales, si se entiende iguales delante de Dios, en este caso hay que decir que son esencialmente iguales. El cristianismo lo supone como una cosa que se cae por su propio peso. Pero el cristianismo contempla con espanto esa atrocidad que pretende eliminar a Dios suplantándole por el temor a la masa de los hombres, a la mayoría, al pueblo y al público²⁸».

Kierkegaard condena aquellas teorías políticas que parten de la muerte de Dios como presupuesto. A su modo de ver, carecen de fundamento y no tienen redención alguna. En el trono de Dios colocan a la Convención, al Pueblo, a la Masa, o si se quiere a la Racionalidad. De tal manera que el temor a la tiranía de la plebe se impone y no hay más verdad que la verdad temporal. Kierkegaard no acepta el punto de partida, esto es, la muerte de Dios.

Su reflexión parte de un presupuesto metafísico-teológico diametralmente opuesto al de las doctrinas político-sociales del siglo XIX (marxismo, comunismo, anarquismo...) Para el danés, «La eternidad se arquea por encima y mucho más arriba de lo temporal, tan tranquila como estrellada bóveda de la noche, y Dios en el cielo, que en la gloria de esa sublime tranquilidad está alerta, y vigila, sin la más leve sensación de mareo, a tanta altura, esas infinitas multitudes de hombres, y conoce a cada individuo por su nombre, Él, el gran examinador (*den store Examinator*)²⁹...

La autoridad viene de Dios y sólo de Él. El Estado, en sí mismo, no tiene autoridad, sino que ésta le viene del principio teológico. Para Kierkegaard, una legislación de un país o una constitución que no se refiera a Dios como principio y fundamento carece de sentido y por la tanto de autoridad. Mediante el consenso o el discurso político es imposible llegar a la verdad ético-religiosa. Dice el danés al respecto: «Lo que en la política o campos afines es justificable, totalmente o en partes se convierte en mentira cuando se transfiere a lo intelectual a lo espiritual, o lo religioso [...] La política nada tiene que ver con la Verdad eterna³⁰». La política no tiene ninguna relación con la verdad ético-religiosa. Entre el ejercicio político y la verdad eterna no hay mediación posible. El político se dirige a la multitud para convencerla de un programa determinado. El testimonio de la verdad se dirige al individuo, a cada individuo, para comunicarle el principio del amor universal. El primero obra por amor propio (*SevkJaerlighed*), y busca el respeto y la aclamación popular. El segundo obra por amor de amistad (*Kjaerlighed*), por caridad, y solamente desea el bien del hombre.

IV. LAS OBRAS DEL AMOR (*KJAERLIGHED GJERNINGER*)

Las obras del amor (Copenhague, 1847) ocupa un lugar privilegiado en la literatura de Kierkegaard. Constituye una reflexión filosófico-teológica sobre el amor de Dios, sobre la fe y el cristianismo. Esta obra, más mística que científica, contiene la interpretación kierkegaardiana del cristianismo y las implicaciones sociales y políticas del mismo. Toda la obra se edifica alrededor de ciertas tesis evangélicas, que

²⁸ *Ibid.*

²⁹ SV XIII 635.

³⁰ SV XIII 638.

Kierkegaard analiza con minuciosidad. No es un tratado político, ni teológico *sensu stricto*, pero contiene los fundamentos de todo orden político armónico y de toda especulación metafísica en torno al misterio del Dios cristiano. Es una obra eminentemente cristiana que pretende profundizar en el significado de la verdad eterna y en las aplicaciones que conlleva su realización individual a comunitaria.

El punto de partida de toda la construcción místico-religiosa de Kierkegaard es la verdad ético-religiosa, verdad que proviene de Dios y es comunicada a los hombres. Éste es el contenido de dicha verdad: «La verdad consiste en honrar a todo nombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo»³¹.

Kierkegaard insiste también en *Las obras del amor* en el carácter divino y sobrenatural de dicha verdad. La verdad ético-religiosa es revelada al hombre por Dios. El Ser supremo hace partícipe al hombre de aquella verdad e ilumina así su corazón y su espíritu. Dios se identifica con el amor universal (*Gud er Kjaerlighed*) y manifiesta esa verdad en su propio ser. Él es principio y medio de dicha verdad. Al comunicar la verdad, comunica su mismo ser y revela su misterio esencial. Entrega su mismo ser, su naturaleza intrínseca. Dios es la expresión suprema del amor universal, se identifica completamente con él. Así lo expresa Kierkegaard: «La verdad no puede ser comunicada ni recibida si no es como si lo fuera bajo los ojos de Dios, ni sin la ayuda de Dios, ni sin que Dios sea el término medio, ya que Él mismo es la Verdad (*Han er Sandheden*). Por lo tanto, sólo puede ser comunicada y recibida por el individuo, el cual puede ser cualquier hombre viviente. La señal que distingue a este hombre es simplemente la verdad, en oposición a lo abstracto, a lo fantástico, a lo impersonal, a lo multitudinario. El público que excluye a Dios como término medio (*Mellembestemmelse*), excluye también a la verdad, porque Dios es a la vez verdad y término medio que la hace inteligible»³².

IV. 1. El amor al prójimo (*Elskov til Naesten*)

El fin último del cristianismo, según el danés³³, es arrancar del corazón humano toda semilla de egoísmo o amor propio, porque en el egoísmo radica la desgracia del individuo y su esclavitud. El amor hacia uno mismo, la autoestima (*Selvkaerlighed*), erigido por encima del amor al prójimo, constituye la raíz de todos los males individuales y sociales. Si el hombre se cierra en la esfera del egoísmo es incapaz de participar en el misterio del amor universal y descubrir al otro como prójimo. El cristianismo proclama el deber que cada hombre tiene de amar al prójimo como a sí mismo (*Du skal elske din Naeste som dig selv*).

«Debes amar al prójimo». He ahí el imperativo divino, cristiano. Pero, ¿quién es el prójimo (*Hvo er da Ens Naeste*). Es el amigo, es el enemigo, es el rico, es el pobre, es el hermano, es el extranjero. El prójimo es la persona individual y concreta, cualquiera que sea. El cristiano debe amarla en tanto que persona, en tanto que individuo. Debe prescindir de las diferencias que le separan de él (pobreza o riqueza, belleza a fealdad, raza o lengua...) Debe amarlo; eso es desearle el bien, la felicidad, la prosperidad y la libertad. Por medio del amor universal de Dios el otro (*alter*) se

³¹ SV XIII 639.

³² *Ibid.*

³³ SV IX 28.

convierte en prójimo, lo indiferente en especial, lo incoloro y aséptico en pasión y deseo.

El cristianismo nos enseña a amar a todos los hombres, absolutamente a todos (*Den christelige Kjaerlighed laerer at elske alle Mennesket*)³⁴. Dice Kierkegaard al respecto: «El amor cristiano no tiene más que un solo objeto de amor, el prójimo, pero el prójimo está todo lo lejos posible de ser un solo hombre, infinitamente lejos de este exclusivismo, ya que el prójimo son todos los hombres»³⁵. El mensaje fundamental del cristianismo es aprender a amar por encima de las diferencias. Los individuos son diferentes entre sí. Cada cual es un misterio, es una singularidad inviolable. Cada cual participa a su modo de la realidad, y elige su propio camino y traza su propia vida. Así, hay individuos ricos, pobres, cultos, ignorantes, bellos, miserables... El cristiano debe aprender a amarlos por encima de las diferencias (*Forskjæl*), y esto significa trascender la esfera temporal y penetrar en el misterio de la eternidad, pues sólo así es posible reconocer al otro como prójimo y amarle de verdad. Amar al prójimo es amar a todos los hombres por igual, es amar sin predilecciones de ninguna clase, es amar por encima de las inclinaciones personales y de los deseos interesados. El prójimo es la igualdad: «El prójimo no es la persona amada, para quien tu reservas una predilección apasionada, ni tampoco es el amigo, con quien te liga una predilección apasionada. El prójimo ni siquiera es, en el caso de que seas culto, una persona culta o educada, con la que estás enrasado por la cultura. No, en el caso del prójimo aparece la igualdad de todos los hombres ante Dios»³⁶.

El individuo por naturaleza ama a los suyos, a sus semejantes, a los hombres de su comunidad, o de su *status* social y cultural. La semejanza, tal como decía el gran Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es el primer lazo de unión afectiva con otro hombre. El cristianismo se sitúa más allá de la semejanza o desemejanza. Por tendencia natural, el hombre ama los suyos, pero la eternidad ordena amar a todos por igual. Ahí reside la verdadera novedad del Evangelio y su originalidad respecto a cualquier otra escuela o doctrina ética. Así expresa Kierkegaard el significado del amor al prójimo: «El prójimo tampoco es alguien que sea más distinguido que tú, es decir, él no es el prójimo en cuanto es más distinguido que tú, y amarlo en calidad de más distinguido puede fácilmente degenerar en predilección y en consecuencia, en amor propio. El prójimo tampoco es alguien que sea más insignificante que tú, es decir, en cuanto que él, más insignificante que tú no es el prójimo, y amarlo en calidad de insignificante fácilmente puede degenerar en condescendencia y predilección, y consiguientemente en amor al prójimo»³⁷.

El amor al prójimo representa la igualdad eterna del amor, y esta igualdad eterna se opone a la predilección (*Forkejaerligheden*). La igualdad cabalmente consiste en que absolutamente no se discrimine entre los hombres, consiste en que no se haga la más mínima diferencia entre los hombres; en cambio, la predilección consiste en hacer diferencias, y esto es valorar y amar a los hombres en función de dichas diferencias. El amor por diferencias es el amor propio y el egoísmo. Se aman las diferencias para complacerse en ellas. Amar al prójimo significa amar al otro incondicio-

³⁴ SV IX 63.

³⁵ SV IX 120.

³⁶ SV IX 75.

³⁷ *Ibid.*

nalmente. Esto es amar sin condiciones, sin preferencias, sin esperar nada a cambio. Amar en sentido cristiano no consiste en reducir o nivelar las diferencias, que separan al individuo de su semejante. Más bien lo contrario. Consiste en respetar y amar las diferencias que distinguen los individuos entre sí. En la pluralidad y la multiplicidad radica la belleza del mundo.

El amor al prójimo es inmutable porque fluye de la verdad eterna de Dios. Así lo expresa Kierkegaard: «Solamente es inmutable lo eterno y lo que, convirtiéndose en deber, ha quedado sometido a la transformación de la eternidad; mas lo inmutable, evidentemente no puede hacerse costumbre»³⁸.

El amor al prójimo es antitético al amor propio y también al amor inmediato (*umiddelbare Kjaerlighed*). El primero proviene de la eternidad y ordena amar incondicionalmente. El segundo es humano, demasiado humano, empleando la expresión de Nietzsche, y ordena a la autoestima. El tercero es el amor mundano y ordena amar en función del objeto. Este último es un reflejo del amor propio.

IV. 2. El amor inmediato (*den umiddelbare Kjaerlighed*)

Kierkegaard opone al amor eterno o auténtico el amor inmediato o mundano. Su intención es mostrar la esencial diferencia entre ambos con el fin de ensalzar el amor cristiano por encima de cualquier otra forma de amor que acontezca en el mundo. El amor eterno proviene de Dios. La fuente del verdadero amor es Dios: «La vida secreta del amor se desarrolla en la intimidad más profunda e insondable, y con ello también en una inescrutable armonía con la totalidad de la existencia. Como el lago tranquilo se fundamenta en el oculto manantial que ningún ojo alcanzó jamás a ver, así el amor del hombre se apoya todavía más profundamente en el amor de Dios (*Gudskaerlighed*). Por ello, si no hubiere manantial en el subsuelo, si Dios no fuere, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor en el hombre»³⁹.

En el mundo se practica el amor inmediato. Este amor no procede de la eternidad, sino de la afección del nombre por ciertos objetos o individuos. El amar inmediato se fundamenta en el sentimiento de agradabilidad, de satisfacción, que produce el contacto o el trato con un individuo determinado. Este amor es mutable, como lo es también el individuo al que ama. Si éste cambia, entonces el lazo de unión también sufre mutación. Está sometido al latido de la temporalidad: «El amor inmediato puede variar en sí mismo, cambiarse en su contrario, en el odio. El odio es un amor que se ha convertido en su propia antítesis, es un amor en escombros»⁴⁰.

En el ámbito de la inmediatez, amor y odio son intercambiables. La raíz de la unión está en el sentimiento de agradabilidad, y éste está sujeto al objeto en cuestión. Dice Kierkegaard a continuación: «El amor inmediato puede transmutarse en algo diferente, cambiarse con los años. Es un espectáculo frecuente. Entonces el amor pierde su fogosidad, su alegría, su placer, su carácter primitivo, su vida fresca (*sit friske Liv*)»⁴¹.

³⁸ SV IX 50.

³⁹ SV IX 18.

⁴⁰ SV IX 46.

⁴¹ SV IX 48.

El amor inmediato es esencialmente esclavitud y desesperación⁴². Está sometido a la fortuna del tiempo y encierra al individuo en el marco de la finitud, de tal forma que observa la absoluta insustancialidad de todos sus vínculos, de todas sus amistades y relaciones. Sus amistades carecen de consistencia, de solidez, por estar sometidas a la tiranía del objeto. El inmediato desconoce la categoría de lo eterno y por ello es desesperación (*Den umiddelbare Kjaerlighed er saaledes Fortvivlet*). Así lo argumenta Kierkegaard: «La desesperación es que le falte a uno lo eterno. La desesperación radica en el hecho de no haberse sometido a la transformación de la eternidad, recorriendo al “tú debes”. Por lo tanto, la desesperación no consiste en la pérdida del amado —esto no es más que una desgracia, dolor o sufrimiento—, sino la carencia de lo eterno (*er Manflen af det Evige*)»⁴³.

La auténtica libertad del amor proviene de la eternidad. El amor inmediato está subyugado al objeto, a la inclinación, al deseo personal. Pero todo eso son apreciaciones mutables y variables con el tiempo, y de ahí la inconsistencia de ese amor inmediato. Está esclavizado por el objeto. El que ama de forma inmediata no conoce la experiencia de la libertad. Así lo expresa el filósofo de Copenhague: «Este “tú debes” libera el amor en feliz independencia. Tal amor no nace ni muere a expensas de la eventualidad de su objeto, sino que nace y muere conforme a la ley de la eternidad, es decir, no muere nunca, tal amor no depende de esto o aquello; solamente depende de lo único que libera; por tanto, es eternamente independiente (*den evigt uafhængig*)»⁴⁴.

A diferencia del amor inmediato, que se determina por el objeto, el amor eterno de Dios se determina por el amor mismo. El amor adquiere el valor más alto, la máxima expresividad, porque no está sujeto a nada, no depende de nada, fluye por encima de las determinaciones externas e internas al hombre. Este amor sólo se reconoce por el amor y no está sometido a ninguna variable temporal.

Un abismo infranqueable separa el amor inmediato del amor eterno de Dios. Dios comunica al hombre aquella verdad eterna para que éste aprenda a vivir de otro modo, para que aprenda a amar por encima de las diferencias y semejanzas que le esclavizan y le mantienen sujeto a la finitud. El amor para Kierkegaard es una vía de acceso al misterio de Dios y al enigma de la eternidad. La experiencia del amor al prójimo conduce al hombre a otra realidad, a otra dimensión, que no mantiene ningún correlato con la cotidianidad, con la experiencia fáctica y fenomenológica. La experiencia del amor universal en la intimidad del individuo confiere armonía al postulado de la existencia de Dios. Para Kierkegaard, «Amar al prójimo significa esencialmente querer existir sin barreras y por igual para todo hombre en absoluto, permaneciendo, sin embargo en la diferencia temporal que a uno le ha sido asignada. Es soberbia y presunción el que un hombre manifiestamente solo quiera existir para los demás según el patrón que le confiere la ventaja de su diferencia en la tierra, pero es soberbia cobarde la de quien con astuta ingeniosidad no quiere en absoluto existir para los demás hombres, con el fin de gozar a sus anchas y en comandita con sus iguales las ventajas de su diferencia clasista»⁴⁵.

⁴² SV IX 53.

⁴³ SV IX 54.

⁴⁴ SV IX 51-52.

⁴⁵ SV IX 70.

En el fondo, el amor inmediato es la expresión del amor propio. Se ama al otro en tanto que proporciona una satisfacción personal, y ésta no es querer el bien del otro, sino el propio bien. Por lo tanto, el amor inmediato, que se fundamenta siempre en el objeto y en la inclinación, tiene su base en el egoísmo y en el amor propio. En la medida en que el otro no satisface el deseo o la inclinación del individuo, entonces el amor degenera y perece. En la medida en que el otro aumenta el placer y la satisfacción del individuo en cuestión, el amor crece y se intensifica. El criterio de veracidad de dicho amor inmediato es, en definitiva, el *ego*, la autoestima.

El amor inmediato desconoce la abnegación y el sacrificio por el otro. La renuncia al yo y a sus satisfacciones es algo que desconoce el amor simple. No tiene sentido sacrificar las propias inclinaciones, las propias apetencias a favor del otro. Cuando el otro exige este sacrificio, entonces el amor inmediato perece y se transforma en indiferencia u odio respecto al otro. El amor simple carece de solidez, de sustancia y está íntimamente vinculado al sentimiento de placer. Negado aquél, muere el amor simple.

El amor cristiano, en cambio, implica sacrificio y abnegación (*Selvformegtelsen*) en favor del prójimo: «Por todas partes donde reina lo cristiano, reina también la abnegación; ésta es la forma esencial del cristianismo»⁴⁶. Dice el danés en la misma obra: «Amar al prójimo implica amor de abnegación, y la abnegación arroja fuera cabalmente toda predilección, lo mismo que todo egoísmo»⁴⁷.

Amar al prójimo es amarle por encima de las diferencias mundanas que nos separan de él. Ahora bien, en el mundo hay desigualdad política, social y económica. Esta desigualdad conlleva injusticia, ambición, envidia y explotación. Pero, ¿qué nos dice la doctrina de la verdad eterna al respecto? ¿Cómo se debe luchar para hundir la injusticia y el odio fruto de la desigualdad en el mundo? ¿Qué medio tiene el pobre y explotado para reivindicar sus derechos frente al poderoso? Veamos cuál es la postura de Kierkegaard frente al tema de la desigualdad y la injusticia. ¿Qué solución nos ofrece el danés ante el dilema? ¿Cuál es la mejor postura? ¿Levantar una clase social contra la otra con el fin de nivelar o ajustar los poderes? ¿O asumir plenamente la doctrina del amor universal? Veámoslo.

IV. 3. Cristianismo y desigualdad

La experiencia cotidiana nos muestra que no existen dos seres idénticos entre sí. Cada individuo es un ente singular, irrepetible y autónomo. El mundo es un tejido de diferencias. Hay individuos bellos, feos, mediocres, fuertes, débiles. Cada cual es un mundo enigmático que tan sólo se deja conocer por medio de la relación interpersonal. El otro es un universo virgen, una barrera sólo franqueable mediante la comunicación y el amor. La experiencia diaria de la vida nos manifiesta que no somos iguales, que somos esencialmente desiguales. A nivel de especie mantenemos semejanzas con los otros individuos; así, por ejemplo, los humanos tenemos dos piernas, dos brazos... Pero esta igualdad es genérica y no individual ni esencial. La desigualdad individual, en sí misma, es una riqueza enorme para el mundo. En la multiplici-

⁴⁶ SV IX 70.

⁴⁷ SV IX 69.

dad hallamos la belleza del universo creado. De otra forma el cosmos sería una masa incolora y amorfa, sin ninguna individualidad, puesto que todo sería igual, idéntico. No existen en el mundo dos pájaros iguales, como no existen tampoco dos personas idénticas. Un pájaro volará más alto que otro, quizás será más veloz, pero el otro cantará mejor. Una persona puede ser más inteligente que otra, pero quizás será menos cordial. En conclusión, las diferencias en el mundo saltan a la vista.

Desde el punto de vista estético, las diferencias confieren belleza y dignidad a nuestro mundo; sin embargo, consideradas ética y políticamente, constituyen el germen de todas las guerras y rebeliones. En el mundo hay diferencias sociales. El pobre desea vivir dignamente, humanamente y poseer aquello que tiene el rico. Pero el rico desea ser todavía más rico y alcanzar aquellos bienes que otro disfruta, y para ello explotará sin tregua las fuerzas del pobre. De este modo, el pobre reivindica sus derechos y su libertad frente a la explotación y al dominio a que está subyugado. Su deseo fundamental es niar las diferencias que le separan del rico y para ello utilizará cualquier medio, ya sea violento (rebelión), ya sea pacífico. No puede amar al rico por encima de las diferencias que le separan, no puede quererle el bien, está cegado por las diferencias del mundo y el amor eterno no penetra en su ser.

Lo mismo ocurre a nivel de naciones. Hay naciones ricas y poderosas, que gobiernan el mundo, y hay naciones pobres y miserables que están al servicio de las primeras. Los países ricos desean acrecentar su poderío y extender sus dominios por encima de cualquier pueblo o nación. Ahí radica el origen de las guerras y de las invasiones masivas. En el egoísmo y la ambición hallamos la razón última de cualquier guerra.

Las diferencias, pues, ya sean a nivel individual o a nivel grupal o nacional, generan envidia, violencia y guerra. ¿Qué papel debe jugar el cristianismo frente a esta cuestión? Así nos contesta Kierkegaard: «El cristianismo no es ciego, ni tampoco es parcial; el cristianismo contempla con la calma de la eternidad todas las diferencias propias de la vida terrestre, pero no toma partido asociándose belicosamente con ninguno, absolutamente con ninguno»⁴⁸.

Según el filósofo danés, el cristianismo permanece neutral delante de las diferencias y las desigualdades que se manifiestan en el mundo. No se asocia ni a un grupo, ni a otro, ni favorece una diferencia en detrimento de otra. Nada de eso. El cristianismo permanece neutral. Dice el danés a continuación: «El cristianismo contempla, no sin gran tristeza, cómo las gentes terrenalmente ajetreadas y los falsos profetas de la mundanidad quieren hacer creer, en nombre del cristianismo, que solamente los poderosos son los responsables de las desigualdades de la vida en la tierra, y cómo los de humilde condición pudiesen echar mano de todos los medios para conseguir la igualdad...»⁴⁹.

El cristianismo no ve con buenos ojos que la revolución sea la única vía de solución al problema de la injusticia y la desigualdad. ¿Cuál es la postura cristiana frente a las diferencias? «El cristianismo no pretende borrar las diferencias, ni las de los de arriba, ni las de los de abajo»⁵⁰. El cristianismo, para Kierkegaard, no debe tomar partido con ninguna diferencia temporal, ni siquiera con aquella que a la ojos del

⁴⁸ SV IX 86.

⁴⁹ SV IX 87.

⁵⁰ *Ibid.*

mundo es la más atrayente y razonable⁵¹. El cristianismo no debe inclinarse por ninguna de las diferencias temporales. El amor al prójimo, verdad eterna del cristianismo, proviene de Dios y por ella no debe asociarse a ningún grupo determinado, a ninguna diferencia en concreto. La predilección o el desprecio son actitudes mundanas que no corresponden al cristianismo. Para Kierkegaard, «La desigualdad es como una enorme red en la que está encerrada la temporalidad, y las mismas mallas de esa red son a su vez diferentes, de suerte que unos hombres aparecen más aprisionados y ligados en la existencia que otros. Pero el cristianismo no se ocupa lo más mínimo de esta desigualdad, es decir, de la desigualdad entre diferencia y diferencia, porque semejante ocupación y preocupación son a su vez mundanidad»⁵².

El cristianismo debe transmitir la verdad eterna, la doctrina universal del amor al prójimo. Su función es convertir a los hombres y hacerles partícipes de este sumo bien que es el amor al prójimo. Esta verdad incumbe a todo hombre, a todo individuo, sea rico o pobre, sea poderoso o miserable. El llamamiento cristiano es universal. Ninguna clase en particular tiene la exclusiva, ni los acomodados, ni los explotados. En la transformación de los corazones radica el único camino hacia la felicidad, hacia la convivencia en las diferencias. Así lo expresa Kierkegaard: «El cristianismo enseña que cada uno debe elevarse sobre la diferencia temporal. Observa con atención la exactitud de la expresión cristiana. No se dice que el pobre es el que tiene que elevarse (sobre la diferencia temporal) y que el rico, por su parte, tenga que apearse de su encubrimiento; de ninguna manera. Esto no sería un modo de hablar exacto, y la igualdad resultante de que el poderoso se abaje y el humilde creciese no señala la equidad cristiana, sino la mundana igualdad»⁵³.

El cristianismo permite que persistan todas las diferencias de la vida en la tierra, pero precisamente en el precepto del amor, en el deber de amar al prójimo, está contenida la igualdad de elevación sobre todas las diferencias de la vida terrestre. La equidad cristiana no es la nivelación de clases, la supresión de las diferencias terrestres. La igualdad cristiana fluye el amar al prójimo. No es una igualdad económica, ni social, ni política la que reivindica en primer término el cristianismo. La igualdad que defiende es la del amor universal. El cristianismo impone el deber de amar al prójimo y esto significa, ya lo hemos dicho, amarle por encima de todas las diferencias, amarle en sí mismo, amarle con igualdad respecto a otro individuo, amarle incondicionalmente, trascendiendo el plano de las diferencias, el tejido multicolor de la pluralidad. La igualdad cristiana reside en el amor al prójimo y no en la nivelación económica o social. Si el rico ama desinteresadamente al pobre, es obvio que deseará su bien y en consecuencia su promoción social, económica y política. Si el pobre ama verdaderamente al rico, si lo ama sin recelo, querrá su bien y respetará su individualidad, sin la intención de beneficiarse con sus riquezas.

La utopía cristiana de la verdad ético-religiosa contrasta con la realidad de la vida social cotidiana. El individuo tiende a instalarse en su diferencia temporal, en su grupo, y se aferra con fuerza en él. Adquiere una conciencia de clase o de grupo que le convierte en un ser opaco a la verdad eterna. Está marcado, señalado, determinado por la diferencia, y es incapaz de descubrir al prójimo y menos todavía amarle. Se

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

mantiene cohesionado en su rebaño, rodeado de otros individuos que participan de la misma diferencia que él. Cualquier movimiento que realice en falso, o sea, cualquier intento de liberación, está condenado al fracaso. Amar a otro individuo fuera la clase significa exponerse al odio de los compañeros grupales. El que ama por encima de las diferencias se convierte en un mártir de la verdad eterna, en un testimonio de la verdad (*Sandheds-Vidnet*). Será mal visto por los de su clase y pagará con creces su acto de traición.

El cristianismo condena este aferramiento del individuo en relación a su diferencia. Desde el ángulo de las diferencias no hay lugar para el amor. El amor cristiano enseña a respetar al prójimo por encima de las diferencias, enseña a tratar las diferencias con soltura, con relatividad. Así lo manifiesta Kierkegaard: «El cristianismo no ha querido irrumpir con el fin de eliminar las diferencias, ni la de grandeza, ni la de pequeñez; el cristianismo tampoco ha querido encontrar mundanamente una concordia, sino que el cristianismo quiere que cada individuo parta la diferencia que le cubre con soltura, que la lleve suelta...»⁵⁴.

El aristócrata que ame al pobre como a sí mismo, sufrirá la marginación y el desdén de su clase social, por su valiente pretensión de romper los esquemas del honor, las barreras sociales y sumergirse en el nivel inferior. Del mismo modo, el pobre que ame al rico como a sí mismo será marginado por los de su clase, por aliarse con la clase dominante. El que practica el amor al prójimo está condenado a la marginalidad y a la burla. Empleando la metáfora kierkegaardiana, diremos que es un cordero desgarrado por los lobos furiosos⁵⁵.

En consecuencia, la obsesión maníaca por la diferencia conlleva la infelicidad y la corrupción de los individuos, ya sean aristócratas, ya sean servidores. Dice el danés: «Hay corrupción cuando un pobre se retuerce de tal manera con su miseria, que no le quedan ánimos para dejarse edificar por lo cristiano, pero también la hay cuando el distinguido se arroja de tal forma en su distinción, que se resiste, retorciéndose, a la edificación cristiana (*christelig Opfoestelse*)⁵⁶».

El cristianismo enseña el amor de caridad, la misericordia y el respecto al prójimo. No ordena la rebelión de los pobres en defensa de sus derechos, ni la supresión de todas las diferencias mundanas. El cristianismo enseña a amar al prójimo y el fruto de ese amor constituye la concordia de los hombres y la convivencia pacífica en las diferencias temporales.

FRANCISCO TORRALBA ROSELLÓ

Universidad de Barcelona.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *SV IX* 105.

⁵⁶ *SV IX* 90.