

**El amor: clave de resolución en la dialéctica  
de la libertad kierkegaardiana**

Love: the key to resolution in the kierkegaardian  
*dialectic of freedom*

**María José Binetti**  
*Ciafic – Conicet*  
*Buenos Aires – Argentina*

**Resumen**

El presente artículo se propone estudiar la función del amor en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana, debatida entre el pecado y la aspiración al bien. En esta oscilación de la libertad humana, abismada de continuo frente al ser y el no ser, es el amor aquel principio de la vida espiritual que permite reconstruir la identidad personal, olvidando por completo la alteridad del mal. Por el amor, y todo amor procede de una misma fuente Absoluta, el hombre singular existente se afirma en la unión con Dios, y con los otros.

**Palabras clave:** libertad; amor; subjetividad; prójimo; Dios.

**Abstract**

The intention of this article is to study the function of love in the Kierkegaardian dialectic of freedom, considering that it is suspended between sin and the aspiration to do good. In this human freedom oscillation, besieged by continuous 'to be' or 'not to be' dilemma, it is love, that spiritual life principle, that permits the reconstruction of personal identity, while completely forgetting its alternate, sin. Because of love, and all love comes from the same Absolute source, the singular existing man is reaffirmed in his union with God and with the others.

**Key words:** freedom; love; subjectivity; the others; God.

## **Introducción**

El pensamiento de Soeren Kierkegaard concibe la libertad como una “infinita posibilidad de *poder*” [*Den uendelige Mulighed af at kunne*]<sup>1</sup>, suceptible de actuarse por dos fuerzas contrarias, a saber, por el ser o por la nada. Lo que posiblemente puede la libertad, vale decir, su objeto o contenido esencial, es el propio poder subjetivo, entendido como realización de la identidad personal, o bien, como concreción autoconciente del yo. Sin embargo, y por ser la libertad una fuerza dialéctica, su propio fin se le escapa de continuo, y su poder la amenaza con un fracaso sin tregua.

Siendo tal, para Kierkegaard, la realidad constitutiva de la libertad humana, o bien el hombre debe abandonar su aspiración al bien, para refugiarse en la conciencia infeliz de una libertad imposible, o bien debe haber, por encima de su libertad, una fuerza capaz de olvidar la nada del mal, para lograr de este modo la identidad personal que la existencia no se cansa de buscar.

Precisamente es el Amor, sobrepuesto a toda diferencia personal, este principio espiritual, en el cual la libertad humana resuelve su conflictividad, y realiza su igualdad. En el amor reside la única fuerza capaz de olvidar el pecado, y dar reposo a la agitada existencia singular. La diferencia absoluta que separa al amor de la nada de la desigualdad constituye de este modo el punto final de una dialéctica que ha buscado su propio rostro detrás de toda negación, y que ha encontrado ahora, bajo el signo del misterio, la fuente de toda identidad.

Las páginas siguientes intentarán analizar esta función del amor en el devenir libre del yo, subrayando con ello el carácter esencialmente extático y relacional que define al individuo kierkegaardiano, y que funda su existencia en Dios, y en el prójimo.

### **El deber del amor**

Si hay un lazo capaz de lograr la semblanza una del yo, vale decir, para Kierkegaard, la identidad espiritual del hombre singular existente, tal lazo es el amor: vínculo de la perfección, fuerza de la unidad, y realidad plena de la libertad. El amor pronuncia la última palabra del pensamiento kierkegaardiano, porque él nombra el único poder capaz de quitar el pecado, o mejor, la única fuerza realizadora del ser. El amor es el juicio de la libertad humana, y su sentencia constituye el propio yo, consumado en el recibimiento del don, y en la entrega total hacia los otros. La libertad perfecta del amor es la perfección misma de la libertad, y su asimilación permite a Kierkegaard afirmar que “cuando tú estas en el amor, tú estas también en la libertad”<sup>2</sup>.

Nuestro autor ha sancionado la excelencia del amor con el siguiente alegato:

“¿Qué es lo más viejo de todo? El amor. ¿Qué es lo que sobrevive a todo? El amor ¿Qué es lo que no puede ser aferrado, sino que él aferra todo? El amor ¿Qué es lo que subsiste cuando todo nos traiciona? El amor ¿Qué es lo que consuela cuando toda consolación desfallece? El amor ¿Qué es lo que dura cuando todo cambia? El amor ¿Qué es lo que permanece cuando lo parcial desaparece? El amor ¿Qué es lo que testimonia cuando la profecía guarda silencio? El amor ¿Qué es lo que persiste cuando la visión se borra? El amor ¿Qué es lo que da la explicación cuando el discurso oscuro termina? El amor [...] ¿Qué es lo que permanece para siempre inmutable cuando todo cambia? El amor, y sólo es amor el que nunca se cambia por otra cosa”<sup>3</sup>.

Mientras el himno paulino canta la dulzura de su dolor, la benevolencia de su verdad, y la perfección de lo que llega a ser desde la nada<sup>4</sup>; el himno kierkegaardiano elogia la roca inmovible de su poder eterno, vencedor de toda lucha.

Los privilegios del amor kierkegaardiano se deben a ser él “la fuente de todas las cosas y el fundamento más profundo de la vida espiritual”<sup>5</sup>, definición propiamente divina, que explica su primacía por el hecho de que “Dios es el Amor”, y “Su Amor es una fuente que jamás se seca”<sup>6</sup>. El amor divino alcanza a todos los hombres por igual<sup>7</sup>, y sufre el dolor de ellos, en el modo de su Inmutabilidad. Más precisamente dicho, el sufrimiento del Amante absoluto corresponde a su deseo del amado, porque para nuestro autor no sólo amar, sino antes bien

“amar y querer ser amado es la pasión de Dios. Casi al contrario – ¡oh, infinito Amor! – como si Él mismo estuviera ligado por esta pasión, en poder de esta pasión, de modo que no pudiera menos que amar; parecería que esto fuera una debilidad, mientras que es Su fuerza, Su amor omnipotente. Y hasta este punto Su amor no está sujeto a mutación”<sup>8</sup>.

Sólo el Poder divino es capaz de esperar lo que no necesita, y de esperarlo con tal fuerza, que ni el odio ni el amor humano más intensos podrían modificarlo en lo más mínimo.

Porque el amor humano procede del amor divino, allí está llamado a retornar, siempre y cuando lo quiera, con el mismo poder libre de su creación. En este sentido sostiene el existencialista danés que “la primera forma de su amor es que El amorosamente lleva a cada uno a darse cuenta de que El existe, y a no dejarlo andar por la calle como un necio, sin darse cuenta de Dios, porque es ésta la ira de Dios: dejar que

un hombre vaya como un animal al cual El no llama”<sup>9</sup>. No sólo la libertad humana es la primera forma del amor divino, sino que además, y por una suerte de obediencia creatural, llamada a dar respuesta de su don más originario, el amor humano hacia Dios constituye la forma fundamental de una libertad, impresa con el sello de lo divino.

El origen divino del amor humano lo convierte en una realidad “*por esencia inagotable en toda su riqueza*”<sup>10</sup>, y “*por naturaleza enteramente presente en todas partes*”<sup>11</sup>, de manera tal que su acción será la realidad misma de aquella infinitud e inagotabilidad que la libertad espera; y su fuente la única capaz de saciar la indigencia humana. Ahora bien, siendo la fuente y el fundamento de la vida espiritual, el *primus motor*<sup>12</sup> del dinamismo libre, el amor humano no yace estático en el fondo de la subjetividad, sino que, desplegándola, se despliega en ella, porque su sujeto y objeto se identifican con cada hombre singular existente, pobre y rico a la vez, nada y todo a la par.

De aquí que la existencia personal coincida, para Kierkegaard, antes con el *eros*<sup>13</sup>, siempre aspirante, y siempre suspendido sobre la ambigua posibilidad de su caída o de su elevación, que con la exuberancia del *ágape*. La vida del amor humano configura así un movimiento que, acompasado al ritmo de la libertad, proseguirá ya lo eterno, ya lo temporal; ya la infinitud, ya lo finito; ya ambos, en la unidad que sólo él conoce de modo perfecto.

Existencia y amor empiezan a la vez, en la inmediatez de la conciencia unida al mundo exterior, y establecida en el contacto directo con lo otro. Kierkegaard denomina a este estatuto inmediato del amor su estadio romántico o estético. El amor estético, primera manifestación de su presencia en el hombre, “*contiene implícitamente la totalidad*”<sup>14</sup>, y su implicación justifica la analogía de su devenir, hasta lograr el cumplimiento de su ser en la explicitación total y conciente de sí mismo. Eternidad e infinitud subsisten así en esta primera forma de amor, pero ocultas aún en la necesidad natural, y apenas balbuceadas en el lenguaje posible de su libre realización suprema. Dicho de otro modo, el amor, siendo por esencia eterno e infinito, sólo se afirma tal cuando supera el estado natural e indeterminado de su realidad, por el salto de la decisión absoluta, en el cual se alcanza como poder total.

La producción libremente refleja del amor, o mejor, el amor absolutamente decidido, constituye su propia reduplicación como deber, vale decir, el reconocimiento de su identidad, como fuerza necesitada de sí misma. Desde este plano reflejo, amar se convierte en lo debido, y nuestro autor puede sostener que “*el deber es simplemente uno, él consiste en amar en verdad, en el movimiento interior del corazón [...]*”<sup>15</sup> como satisfacción plena de lo mandado. Con tal

identificación, el mandamiento evangélico obtiene su comprensión cabal, y el texto paulino vuelve a resonar en la pregunta kierkegaardiana: “¿qué es el amor?”, el apóstol Pablo responde: ‘Es el cumplimiento de la ley’”<sup>16</sup>.

Mientras la subjetividad finita y abstracta mantiene separadas las esferas del deber y del querer, de la ley y del deseo, la subjetividad concretamente una e intensivamente infinita es el poder de igualarlos. El amor consume el deber, y es por eso interioridad libre, movimiento necesario que se realiza en lo real como el fundamento más originario de la vida espiritual. Como deber, el amor se exige a sí mismo; como amor, la ley realiza la gratuidad del don<sup>17</sup>. Y aquí reside la fuerza de la unión existencial, capaz de transformar la necesidad de la ley en la libre sobreabundancia de la donación.

El amor que ha devenido deber por la reduplicación conciente de sus fuerzas posee la necesidad propia de lo debido en la contingencia de su ascensión, siempre nueva y siempre posible. Desde este punto de vista afirma Kierkegaard que “todo amor es por naturaleza una síntesis de libertad y de necesidad: igualmente aquí. El individuo se siente libre en esta necesidad en la cual experimenta toda su energía personal, donde él se siente en posesión de todo lo que es”<sup>18</sup>, y es “atraído hacia el otro individuo por una fuerza irresistible, pero siente precisamente allí su libertad”<sup>19</sup>. La necesidad del amor, parece decir aquí el existencialista danés, es su misma libertad, afirmada en el imperio de un poder total, que ha quitado a la alteridad del mal toda posibilidad. Mientras que el amor inmediato, afirmado en la contingencia y relatividad de su objeto, niega la posibilidad de otro bien finito; el amor espiritual, afirmado en la identidad personal, niega la diferencia del no ser. Poder dejar la nada en el olvido bajo la irresistible pasión del ser es para Kierkegaard, según lo entiendo, la gran obra del amor.

El amor perfecto se basta a sí mismo, porque todo en él es unidad. De aquí que su alienación en un objeto finito y exterior signifiquen su desnaturalización, y la pérdida de su elemento vital, consistente en la infinitud y en la eternidad que esencialmente lo informan como realidad puramente espiritual. El amor alienado, esto es, apegado exclusivamente a un bien contingente y relativo, desespera de su egoísmo y de objeto. El amor espiritual, por el contrario, garantiza lo finito, subsistiendo en la “reduplicación en sí mismo”<sup>20</sup>, y estableciéndose así como el fundamento, la obra y el constructor de la existencia espiritual, capaz de quererlo todo en el querer incommovible de sí misma. Amarse en el propio amor dado es edificar la subjetividad, produciendo y recibiendo a la vez, en total libertad, la forma y el contenido de la perfección. Amar de este modo, concluye Kierkegaard, consiste en una “determinación de la interioridad pura”<sup>21</sup>, cuya dialéctica concluye en la identidad de lo objetivo con lo subjetivo, del

*qué* –materia y contenido– y del *cómo* –forma y continente– de la interioridad.

El amor se produce recibíendose libremente como fuente y fundamento de la vida espiritual; y su creación coincide con la génesis del yo, paradójicamente sobrehumano, y divinamente restablecido. Una vez que la subjetividad descubre su culpa, el amor es quien inmediatamente “cubre la multitud de los pecados”<sup>22</sup>, y quien, por el perdón, olvida la nada que fue el yo. El poder originario y fundante de la subjetividad se revela entonces en el amor como la positividad suprema, que ignora los contrarios, y descansa en la unidad.

Asumido libremente como deber por la decisión absoluta de sí, el amor se aferra a su elemento eterno, y queda por él “para siempre preservado de todo cambio, para siempre liberado en una feliz independencia, para siempre en la felicidad al abrigo de la desesperación”<sup>23</sup>. Eternidad, inmutabilidad, permanencia y libertad efectivas constituyen la novedad de un amor, que ha llegado a ser lo que siempre y originariamente es. La eternidad le garantiza la permanencia y la continuidad que le corresponden por esencia, mientras purifica su vínculo inmediato con los objetos finitos y temporales. En este sentido, Rafael Larrañeta comenta que el “tú debes” independiza al amor incluso de su objeto<sup>24</sup>, y recuerda que ésta idea fue interpretada por Theodor Adorno en los términos de un irracional *amo quia absurdum*, carente de todo fundamento objetivo, y análogo afectivo del absurdo de la fe<sup>25</sup>.

En efecto, Theodor Adorno ha criticado la noción kierkegaardiana del amor, y, más concretamente, del amor-deber, señalando que, según el concepto propuesto por el existencialista danés, “las diferencias entre los hombres individuales y las diferencias entre los modos efectivos de comportarse cada uno frente a los hombres se reducen a meras ‘determinaciones diferenciales’, que en sentido cristiano deben ser indiferentes, puesto que ‘en este hombre’ sólo interesa ‘lo humano’ tal como aparece en este hombre específico [...] El otro hombre se convierte en el amor en lo mismo que se convierte el mundo entero para la filosofía de Kierkegaard, en un mero ‘impulso’ para la interioridad subjetiva. Esta no conoce auténticamente objeto alguno: la sustancia del amor carece de objeto”<sup>26</sup>.

El amor kierkegaardiano constituiría así, según Adorno, una realidad tan abstracta como la realidad misma del prójimo, y su generalidad indefinida terminaría por anularlo, tanto como su indiferencia objetiva terminaría por destruir el orden natural de las cosas, convirtiéndolo en un dictamen ciego, opresor de la dimensión instintiva y espiritual del hombre<sup>27</sup>.

Sin embargo, y mientras el filósofo francfortiano sostiene que “el amor, privado de toda relación con su objeto, permanece cualitativamente indiferente, haciéndose de esta manera dependiente de algo contingente, heterónimo, en lugar de lograr su contenido específico en el otro”<sup>28</sup>, valdría la pena aclarar que Kierkegaard ha conservado el lugar propio del amor inmediato, dependiente de un objeto finito, y cualitativamente determinado, limitándose a negar que sea este el amor supremo del espíritu. Más aún, la concepción kierkegaardiana toma como punto de partida el amor preferencial y natural del hombre, para asegurarlo en la inmutabilidad de lo eterno. La liberación del amor inmediato no significa el desapego a lo finito, sino la conservación y la superación del amor natural por una unión que define cualitativamente la realidad espiritual más perfecta.

Una interpretación no tan lejana a la de Adorno parecería encontrarse en Mark Taylor<sup>29</sup>, quien distingue la concepción hegeliana y kierkegaardiana del amor. En el primer caso, el amor superaría la autoalienación del sujeto, reconciliándolo consigo mismo y con los otros. Dado que, para Hegel, no puede haber autoreconciliación sin la mediación del otro, ni identidad sin relación, su concepción del amor es esencialmente social, y destinada a operar una “unidad diferenciada”<sup>30</sup>, inmanente a los procesos naturales e históricos. En el caso de Kierkegaard, en cambio, su concepción del amor coincidiría con la hegeliana, siempre y cuando ella se detuviera en el estadio ético, tal como es descrito en *Aut-Aut* por el asesor Guillermo; mientras que se presenta extraña a aquella toda vez que, en el estadio religioso, la relación con el otro queda interrumpida por una Alteridad irreductible, según la cual, concluye Taylor, el amor espiritual “no es un amor a otra persona, sino realmente amor de sí mismo”<sup>31</sup>.

El amor kierkegaardiano sería así, conforme con esta opinión, completamente asocial, y su sujeto se desentendería de la relación con los otros. El yo se cumpliría en el aislamiento de una relación divina, en virtud de la cual “la trascendencia de Dios y la independencia del yo son insuperables”<sup>32</sup>. Nuevamente quisiera aclarar aquí que el amor kierkegaardiano es social en el punto en el cual naturalmente lo es, y es subjetivo en el plano sobre el cual debe serlo. Por lo demás, si Kierkegaard se detuviera en los consejos del asesor Guillermo, su pensamiento coincidiría plenamente con la infeliz conciencia de la culpa, para la cual no bastó a nuestro autor la autoredención social.

Por otra parte, y a propósito de la cercanía mencionada por Holmes Hartshorne<sup>33</sup> entre el pensamiento kierkegaardiano y la distinción de Anders Nygren entre el *eros* y el *ágape*, quisiéramos destacar algunas de las características que el texto de Nygren atribuye al amor cristiano. A saber, “el *ágape* es espontáneo y ‘no motivado’”, “es independiente del valor de su objeto”, “es creador” y “crea la

comuni3n”<sup>34</sup>, ideas todas que el espiritualismo de nuestro autor podr3a sostener sin reparos. Sin embargo, creemos que el pensamiento kierkegaardiano ser3a capaz de superar la antinomia irreductible que Anders Nygren establece entre la concepci3n de la vida fundada en el egocentrismo del *eros*, y aquella otra motivada por el desinter3s del *3gape*<sup>35</sup>, por la concepci3n de una acci3n plena, que conserva la primera en la segunda, sin anular ninguna de ellas.

Para retomar el discurso de nuestro autor, se dir3a que la eternidad sostiene la fidelidad de un amor que no pasa, y se mantiene siempre<sup>36</sup>, en s3 y por s3, como bien supremo y como verdad inmune a todo enga3o y mentira<sup>37</sup>. En tanto decisi3n, el amor se produce en el instante tangencial de un roce trascendente, y emerge desde all3 como realidad “enteramente presente, implicando una eternidad”<sup>38</sup>. El momento del amor constituye de este modo una plenitud total y simult3nea, que, en el tiempo del devenir, obedece a la promesa futura de un bien posible, animadora de la fe y la esperanza de lo Absoluto. Pero as3 como la temporalidad y la finitud se unen al instante de la libertad, as3 tambi3n el amor posee, junto a su eternidad, el car3cter hist3rico de su deber.

Efectivamente, la eternidad del amor no es un horizonte abstracto de infinitud, sino una tarea concreta, celosa de lo temporal<sup>39</sup>, porque, aclara Kierkegaard, “para un cristiano el amor es un ‘acto’ de amor. Es anticristiano pensar que el amor sea un sentimiento o algo parecido: esta es la definici3n est3tica, que se aplica tambi3n a lo er3tico y cosas semejantes. Desde el punto de vista cristiano el amor es acto de amor”<sup>40</sup>. Amar no es meramente, seg3n nuestro autor, una acci3n interior, sino a la vez, y de manera indisociable, el acto exterior de lo que s3lo se conoce por sus obras.

Y en estos t3rminos explica nuestro autor la identidad del amor: “lo que 3l hace, eso es; lo que 3l es, eso hace – y en un s3lo y mismo momento: en el instante mismo en que 3l sale de s3 (exteriorizaci3n) es en 3l mismo (interiorizaci3n); y en el instante mismo en que es en 3l mismo, sale de s3, de tal modo que esta salida y esta entrada son a la vez una sola y misma cosa”<sup>41</sup>. Lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo confluyen en la unidad del amor, manifestado tambi3n aqu3 como v3nculo de la perfecci3n y s3ntesis lograda de tiempo y eternidad, finitud e inconmensurabilidad.

### **La igualdad del amor**

Ahora bien, una vez afirmado en su elemento eterno y permanente, temporal y contingente, Kierkegaard acent3a el deber del amor como una deuda infinita<sup>42</sup>, contra3da doblemente con Dios y con el pr3jimo, y por la cual se cumple la libertad como realidad esencialmente vinculada a un Otro trascendente, vale decir, como realidad

constitutivamente relacional. Nuestro autor no podría pronunciar de una manera más clara la apertura radical que compromete al yo con un movimiento de entrega y donación total, vale decir, la esencia relacional de su ser. El débito amoroso se impone ante una presencia personal, ya divina, ya humana, para confirmar el carácter esencialmente vinculator del amor.

El amor es una deuda infinita, contraída originariamente con Quien ha amado primero, y por el simple hecho de su Amor creador. Que Dios ame al hombre significa, kierkegaardianamente hablando, que El quiere ser amado “porque sabe que aquí reside la mayor felicidad del hombre”<sup>43</sup>; y de ello deriva el débito mediante el cual la Majestad divina ayuda al hombre, llevando la posibilidad de su amor hacia la necesidad espiritual, e intensificando el poder de su autoafirmación. Porque “amar a Dios es en verdad amarse a sí mismo”<sup>44</sup>, el individuo, amándose libremente, pierde su egoísmo para ganar al Otro, y rehace su propio rostro para “asemejarse al amado, o bien salir de las propias cosas para entrar en las del amado”<sup>45</sup>. La paradoja del amor, ápice del *pathos* existencial, supera así el propio ser del amante, anulándolo en la confrontación con Dios en tanto Diferencia absoluta de lo creado, y conservando su realidad en la semblanza de la unión.

Paradójicamente, Dios paga la deuda humana con su propia semejanza, y resarce con una felicidad celestial el sufrimiento más intenso de su Rostro. El dolor del rostro divino es la contracara del amor perfecto, y su pena es exigida, antes que por el Absoluto o por el prójimo, por el egoísmo personal, que convierte al amor infeliz en “la forma más alta del amor”<sup>46</sup>. La dureza con la cual el pensamiento kierkegaardiano propone su ideal existencial ha sido interpretada por algunos estudiosos como una desviación o exageración del mensaje evangélico<sup>47</sup>. Sin embargo también algunos otros han visto allí el reconocimiento de la felicidad estética y del gozo amoroso<sup>48</sup>, no negados, sino superados por una grandeza superior, cuyo dolor y felicidad quedan más allá de las categorías inmediatas.

El amor es también una deuda infinita contraída con el prójimo, y acrecentada con cada acto de amor, conforme a una necesidad aumentada con el logro de su propia perfección. Dios, el prójimo y el yo son para nuestro autor lugares paralelos del amor, y su igualdad se establece en la semejanza misma del amor. En efecto, explica Kierkegaard, amar comporta una triple relación, que vincula al amante y al amado en el amor; y cuya permanencia no se funda en el intercambio de bienes entre ambos sujetos, sino en la afirmación del amor, realizada a cada instante bajo el impulso de lo eterno<sup>49</sup>, y por la cual se establece el lazo que une a aquellos. En otros términos, el lazo del amor al prójimo no se funda en la contingencia de sus bondades

particulares, sino en la sujeción del yo a su propio amor, que, por ser amor del Amor, sabe descubrir en el otro lo que la mirada divina refleja en él.

Permanecer en el amor es querer amar siempre más, en la renovada necesidad del prójimo, inagotable por la riqueza infinita del amor, y creadora de su propio objeto. Esto significa que no es el sujeto particular y contingente quien determina el amor al prójimo, sino que, por el contrario, “el amor al prójimo se define por el amor”<sup>50</sup>; y no por cualquier amor, sino por un modo de amar capaz de asegurar la identidad de su contenido en la forma del deber eterno e incondicional, vale decir, por un modo de amar elevado a su naturaleza originaria. Mientras que el amor inmediato se inclina preferencialmente hacia uno u otro objeto conforme a la conveniencia de sus bondades, el amor que ha devenido deber se difunde sin diferencias ni excepciones, superando la predilección, e igualando a todos los hombres ante de Dios<sup>51</sup>.

Tal es la unidad del amor al prójimo, o mejor, de su igualdad, con la cual se afirma, en última instancia, la permanencia en Dios como “el único objeto amado”<sup>52</sup>. Porque Dios es propiamente lo amado en el prójimo, amando a Dios en él se ama a todos por igual. Pero Dios es también lo propiamente amado toda vez que el yo se ama a sí mismo, vale decir, toda vez que se ama en el Amor, fundador de su naturaleza espiritual, y que, amando de este modo, derrama gratuitamente su poder sobre los otros, por la necesidad inmanente a toda perfección de difundirse a sí misma.

La perspectiva del amor abierta por el existencialista danés le permite afirmar al prójimo como la única razón de la vida, o bien, lo que es igual, como lo único por lo cual el yo propiamente vive. Si el deber dice “ ‘amaos el uno en el otro’ [ I Jn. 4, 7], entonces no habrá que perder tanto tiempo en perfeccionarse a sí mismo hasta un cierto punto – en lo cual fácilmente se puede esconder el amor propio–, sino en trabajar para los otros”<sup>53</sup>. El hombre singular existente se ama en el prójimo, y ama al prójimo en sí mismo. He aquí la más feliz igualdad, que paradójicamente conserva la diferencia<sup>54</sup>.

A partir de tal conclusión, con total seguridad podríamos decir, siguiendo la analogía histórica establecida por Francesc Torralba Roselló, que el agustiniano “ ‘¡ama y haz lo que quieras!’ reluce, de nuevo, en los textos de Kierkegaard”<sup>55</sup>. Porque el amor es la verdad de la libertad, la fuente y el fundamento de la existencia espiritual, él garantiza un querer nunca engañado ni falaz, sino siempre cierto. Él constituye la proporción del objeto.

Sostener el amor como *alfa* y *omega* de la libertad significa afirmar, antes y más allá de la dialéctica absoluta desatada en el seno

de la posibilidad constitutiva del yo, el lugar de la Unidad perfecta e indiscriminada, presente al corazón humano como vínculo de la perfección y fuerza de la unión. De aquí que el amor una y purifique lo que el devenir libre distingue y separa. El borra el no ser de toda existencia, y olvida la nada de la creación. Por el amor, la angustia y la desesperación creen en lo humanamente imposible; y en él todo hombre se hace contemporáneo de lo eterno. Tanto puede la fuerza del amor que ella sola cruza un abismo Infinito, para traer al ser desde la nada. No es vano entonces que uno de sus lectores haya preferido definir el pensamiento kierkegaardiano como “un realismo del Amor”,<sup>56</sup>.

Si el amor es para Kierkegaard lo real, entonces el amor es la posibilidad hecha necesaria por y para la libertad, o mejor, él es el poder devenido deber por su fuerza infinita. Pero además, y si el amor perfecto es lo debido, su cumplimiento es lo donado en la misma posibilidad, porque Dios sólo exige lo que da, y el hombre sólo puede lo dado. Se comprenderá entonces que la subjetividad kierkegaardiana, en el vértice supremo de su ambiguo y oscilante poder, descubra, por un salto absoluto, la Omnipotencia del Don.

### **El don del Amor**

El amor es lo más grande que un hombre puede dar a otro, y la única riqueza cuya entrega no disminuye la posesión, porque, a semejanza divina, la subjetividad “se retoma a sí misma”<sup>57</sup> en el acto de amar. Si la donación de los bienes finitos significa una pérdida material para el poseedor, el bien infinito del amor se potencia con el don. Además, si quien se aferra a lo finito busca la conservación egoísta de sí, el sujeto de un amor infinito existe en él libremente, sobrepuesto al egoísmo de la posesión, y entregado a la libertad del prójimo. Es verdad, como ha destacado Kierkegaard, que ningún hombre puede liberar a otro, pero también es cierto que todo hombre puede promover la libertad ajena, por la comunicación indirecta de una existencia, descubierta en la unidad amorosa<sup>58</sup>.

El don del amor, por el cual la subjetividad se profundiza y reapropia, se expande e iguala al otro, no es pertenencia exclusiva del yo, sino, por el contrario, perfección participada. Expresado en términos kierkegaardianos, es posible decir que “todo don perfecto viene de lo alto”<sup>59</sup>, y que es siempre Dios quien provee lo mejor que un hombre puede dar. La perfección dada no podría proceder exclusivamente del hombre, por la simple realidad de su imperfección, vale decir, por la nada que compromete su ser; como tampoco podría proceder de él toda vez que su carácter creatural lo determina constitutivamente como ser derivado, para el cual “todo es gracia”<sup>60</sup>, incluyendo aquí, en primer lugar, su existencia.

El don es gracia, y la gracia es lo “dado *gratis*”<sup>61</sup>, sin méritos ni prerrogativas. La gratuidad del don define para nuestro autor “el primer principio del Cristianismo”<sup>62</sup>, expresado por su pensamiento en la tesis de que “el hombre no puede absolutamente nada, que es Dios quien le da todo”<sup>63</sup>. En el vértice de su poder, allí donde la subjetividad descubre su nada y su pecado, y donde reconoce que, haga lo que haga, el arrepentimiento será el desenlace inevitable de su culpabilidad radical, en ese mismo lugar, digo, aparece ahora la gracia, para concederle al yo la seguridad de que también, hiciera lo que hiciera, “será siempre una gracia que te salves”<sup>64</sup>, porque la salvación viene de lo Alto.

Ningún esfuerzo humano podría lograr lo que supera infinitamente sus fuerzas, y menos aún cuando se trata de aquello que Dios libremente retiene en su poder, razón por la cual lo mejor que un hombre debe hacer es reconocer la propia impotencia, junto a la milagrosa concesión del poder. Claro está que la gratuidad no dispensa de la acción libre, sino que, por el contrario, ella constituye el don mismo de la acción, de manera tal que el esfuerzo interior debe ser reduplicado por la realización espiritual de la tarea, sumada a su consecuente superación bajo la forma del don; de lo cual se sigue la siguiente paradoja: que la más alta acción humana no significa nada, y que reconocerla tal es la mayor de las gracias<sup>65</sup>.

Reside aquí, para llamarla de algún modo, la paradoja fundamental de la libertad kierkegaardiana, enunciada por nuestro autor en el último texto que su *Diario* dejara grabado:

“[...] Dios puede colaborar con aquello que sin embargo sólo la libertad puede hacer. Sólo la libertad puede hacerlo: pero qué sorpresa para el hombre poder expresarse agradeciéndoselo a Dios, como si hubiera sido Dios quien lo hiciera. Y en su alegría de poderLe agradecer él es tan feliz que no quiere escuchar nada más, no quiere sentir absolutamente nada, sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, él refiere todo a Dios y ruega a Dios que las cosas sigan tal cual son: que sea Dios quien lo hace todo. Porque él no cree en sí mismo, sino sólo en Dios”<sup>66</sup>.

Si la libertad se proclamó en algún momento donación de sí, se ve ahora que incluso su misma donación es una gracia, sin la cual el hombre ni siquiera podría abandonarse como un niño en las manos de Dios. De este modo el poder, que supo abrirse a una posibilidad infinita para derrumbarse luego en la desesperación, se cumple finalmente en la gracia como pura virtud de la pura debilidad humana, como alteridad constitutiva de la identidad espiritual.

“En Dios lo podemos todo”<sup>67</sup>, porque su “gracia es la fuente infinita”<sup>68</sup>, que lo “concentra todo intensivamente”<sup>69</sup>. Con tal afirmación queda efectivamente resuelto aquel destino final de aquella posibilidad infinita que es esencialmente la libertad, cuya inquietud se reflejaba en la angustia de un poder incierto; y cuyo cansancio desesperaba las fuerzas de una negación siempre renovada. En el Amor, la libertad está garantizada, y el poder asegurado más allá de sí mismo.

Aquí reside también el núcleo del optimismo kierkegaardiano, que nuestro autor quiso asentar antes que toda dialéctica. Como para adelantarse a la batalla, y mucho antes de que *El concepto de la angustia* comenzara a proyectar una caída inevitable, Kierkegaard enseñaba desde el púlpito, en su primera predicación del seminario pastoral, que “hay una clemencia, una dulzura, esencia incorruptible de un espíritu sosegado: ella testimonia con más fuerza que muchas ruidosas confesiones, ella no excita la contradicción, sino que la calma y la suaviza. Hay *un amor* que ama lo primero; es un amor que ama a los enemigos, un amor que ama en la vida, y que ama en la muerte (...) Hay un *espíritu de conciliación* que logra la más bella victoria sobre el mundo, y gana a los vencidos. Hay una *paz*, la incompreensión y la burla no la agitan, sobrevive a todo conflicto, enigma insoluble a los ojos del mundo, una paz divina que supera todo entendimiento (...) Hay en tí un camino interior, y tú sabes que la felicidad consiste en desarrollar este camino, en toda su riqueza (...) Hay un camino en tí que no se ve ni se entiende (...) *Hay una presencia de Dios en nosotros*”<sup>70</sup>.

Ante esta Presencia, la dialéctica de la libertad no puede más que descansar en la feliz resolución de un destino grandioso.

## Conclusiones

La identidad espiritual que Kierkegaard propone como fin de la libertad es esencialmente relacional, por el hecho de fundarse, más allá de sí misma, en el Otro Absoluto, y de sostenerse, fuera de sí, en los otros. Respecto de Dios, la subjetividad guarda la semejanza por un acto de Amor, que sobrepasa la abismal diferencia de la nada. Respecto de los otros, el lazo perfecto de la unión se establece en la proximidad espiritual, en la cual se expresa la máxima comunicabilidad del hombre singular.

El concepto de prójimo propuesto por Kierkegaard no expresa la natural sociabilidad entre los hombres, ni la filantropía o el altruismo que pudieran acercarnos al otro. Él significa, por el contrario, una relación puramente espiritual, que no niega lo anterior, sino que lo supera. Tanto como el hombre común tiene amigos y socios, esposa y

hermanos, el Singular tiene prójimo, y, necesita a su prójimo infinitamente más de lo que el hombre naturalmente necesita al hombre, con lo cual se afirma que él quiere a su amigo y a su socio, a su esposa y a su hermano, infinitamente más de lo que el querer natural podría sostener.

La novedad de la existencia kierkegaardiana es la reconciliación del todo en el individuo por la acción libre del amor, vínculo de la perfección. Sin temor a exagerar, considero que en la idea del amor reside la clave resolutoria de la dialéctica de la libertad, porque más allá del pecado y de la fe, de la separación y de la nada, está el amor, para garantizar la semejanza y la unidad, y conciliar allí una acción dialéctica, que ya ha olvidado ser tal. Quizás la exégesis kierkegaardiana, tan prolífica en la angustia y en la posibilidad, en la desesperación y en la culpa, en la trascendencia y en la subjetividad, no haya insistido suficientemente en el amor, como necesidad real de la libertad, y elemento vivo del yo.

La paradoja fundamental del pensamiento kierkegaardiano es la paradoja del amor, vale decir, el misterio de la Diferencia en la afirmación del rostro personal, junto al misterio derivado de la identidad en las diferencias de la existencia humana. El amor es el órgano de la reconciliación, y, por lo mismo, el órgano de la libertad. El amor sostiene el *eros* de la existencia, y el ideal de la ley. Por el amor, la libertad puede lo que quiere, y afirma el deber de su deseo. En el amor hay prójimo y hay Dios, hay forma y contenido espiritual. Porque el Absoluto es Amor, y su amor no tiene contrarios, la vida del yo está, por principio, asegurada.

De este modo, aquel itinerario que se inicia en la posibilidad libre del yo, concluye en la realización libre del amor, y no por casualidad Kierkegaard mismo, tres años después de proclamar en *El concepto de la angustia* la posibilidad infinita del poder, descubra en *Las obras del amor* la fuente secreta del bien, cuya felicidad queda al abrigo de la desesperación<sup>71</sup>. La realidad de la libertad está en el amor, y si debe ser ella una continua posibilidad repetida, será entonces la libertad un continuo y repetido acto de amor.

Con esta idea, lo que algún autor llamó la “tragedia dialéctica”<sup>72</sup> de la existencia kierkegaardiana, se invierte en una alegría rejuvenecida, porque no es el fracaso de la libertad lo que la mueve, sino el éxito siempre nuevo del amor, fuente inagotable de dicha y de esperanza. Cuando Kierkegaard afirma que el yo es pecado, su contracara lee: él es un acto de amor. Cuando Kierkegaard dice que la existencia separa, su revés afirma: separó para la unión. Y cuando nuestro autor sostiene que la libertad desespera, quiere decir con ello

que desespera de amor. Dicho brevemente, la negatividad de la acción libre queda cubierta por el *plus* del Amor.

Donde la dialéctica fracasa, habiendo perdido una libertad imposible, se alza el amor, para decir al hombre que todo es don, y que su mayores esfuerzos vienen de lo Alto. Donde la culpa renuncia a la identidad personal, allí comienza el amor, para afirmar al yo más allá de sí mismo. Donde ya no quedan posibilidades, el amor cree y espera. Allí, donde está muerta; allí, donde el paraíso está perdido, precisamente ahí, la libertad renace del Amor.

## Referencias

1. ADORNO, T., *Kierkegaard*, trad. Cast. Roberto Vernengo, Monte Ávila, Caracas, 1969.

2. HARRIS, E., *Man's Ontological Predicament. A Detailed Analysis of Soeren Kierkegaard's Concept of Sin with Special Reference to the Concept of Dread*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrina Christianae Upsaliensia, Uppsala, 1984.

3. HARTSCHORNE, M. H., *Kierkegaard, el divino burlador: sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Cátedra, Madrid, 1992.

4. JOLIVET, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958.

5. KIERKEGAARD, S., *Le concept d'angoisse*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. VII, iv.

6. KIERKEGAARD, S., *L'alternative*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. IV, ii.

7. KIERKEGAARD, S., *Trois discours édifiants*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. VI, iii.

8. KIERKEGAARD, S., *Quatre discours édifiants*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. VI, iii.

9. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. XIV, ix.

10. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. X, vii.

11. KIERKEGAARD, S., *Le livre sur Adler*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. XII, vii.

12. KIERKEGAARD, S., *Deux discours pour la communion du vendredi*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. XVII, xii.

13. KIERKEGAARD, S., *Prédication de séminaire*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tissaut y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. I, iii.

14. KIERKEGAARD, S., *Begrebet Angest*, en *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, ed. A. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen y J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, Kobenhavn, 1920-1936.

15. KIERKEGAARD, S., *Diario*, trad. Cornelio Fabro, 12 vol., Morcelliana, Brescia, 1980-1983.

16. LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soeren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca - Editorial San Estéban, Salamanca, 1990.

17. LOEGSTRUP, K. E., "Auseinandersetzung mit Kierkegaards 'Leben und Walten del Liebe'", en *Studia theological*, 4 (1953).

18. LOEGSTRUP, K. E., *Opgoer med Kierkegaard*, Gyldendal, Kobenhavn, 1968.

19. MARTÍNEZ, J. E., "La angustia en la posibilidad de realización del individuo según Sören Kierkegaards", en la revista *Franciscanum*, 118m (1998).

20. MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1948.

21. NYGREN, A., *Érôs et Ágape*, trad. P. Jund, 2 vol., Aubier, Paris, 1962.

22. TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid, 1998.

23. VIRASORO, M. A., *La libertad, la existencia, el ser*, Eudeba, Buenos Aires, 1950.

## Notas

1 KIERKEGAARD, S., *Le concept d'angoisse*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. Paul-Henri Tisseau y Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Editions de l'Orante, Paris, 1966 ss. (en adelante OC) VII, IV 349; cf. también *Begrebet Angest*, en *Soeren Kierkegaards SamLede Vaerker*, ed. A. B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, A. Ibsen y J. Himmelstrup, 2ªed, 15 vol., Gyldendal, Copenhague, 1920-1936, IV 349. Me atribuyo aquí la responsabilidad sobre todas las traducciones de este estudio.

2 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 376. Kierkegaard ha abordado especialmente el tema del amor en estas tres obras: *La alternativa*, los *Estadios en el camino de la vida*, y *Las obras del amor*. Cabe destacar también que nuestro autor utiliza dos términos para referirse al amor, a saber, *Elskov* y *Kjerlighed*. El primero designa al amor erótico o inmediato, mientras el segundo está reservado al amor espiritual.

3 KIERKEGAARD, S., *Trois discours édifiants*, OC, VI, III 303-304.

4 Para decirlo con la precisa expresión paulina, “sin amor, no soy nada” (I Cor. 13, 2).

5 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 246.

6 KIERKEGAARD, S., *Diario*, trad. Cornelio Fabro, 12 vol., Morcelliana, Brescia, 1980-1983 (en adelante *Diario*), X A 98, VII, p. 203, n. 2982. El amor es, para Kierkegaard, la definición divina más exacta, y en este sentido afirma ser “verdaderamente extraño el hecho de que mientras todos los otros atributos de Dios son adjetivos, sólo el del ‘Amor’ es sustantivo, y por eso es tan difícil que se diga: ‘Dios es

amoroso'. De este modo, el lenguaje mismo expresa el aspecto sustancial que hay en esta determinación" (KIERKEGAARD, S., *Diario*, II A 418, II, p. 163, n. 451).

7 Cf. KIERKEGAARD, S., *Diario*, IX A 77, IV, p. 189, n. 1781.

8 KIERKEGAARD, S., *Diario*, XI A 98, XI, p. 180, n. 4281.

9 KIERKEGAARD, S., *Diario*, IX A 75, IV, pp. 188-189, n. 1779.

10 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 9.

11 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 9.

12 Cf. KIERKEGAARD, S., *Diario*, II A 370, II, p. 156, n. 423.

13 Cf. KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum*, OC, X, VII 81; para el pensamiento platónico cf. *El banquete*, 203 b.

14 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 37.

15 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 161.

16 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 114.

17 Amor y ley se complementan, para Kierkegaard, del siguiente modo: "La ley exige, y el amor da" (KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 125).

18 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 48.

19 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 51.

20 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 208.

21 KIERKEGAARD, S., *Le livre sur Adler*, OC, XII, VII B 235, p. 204.

22 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 318; cf. I *Ped.* 4, 8; cf. también KIERKEGAARD, S., *Trois discours édifiants*, OC, VI, III 305 ss.; *Deux discours pour la communion du vendredi*, OC, XVIII, XII 328 ss.

23 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 40.

24 Cf. LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soeren Kierkegaard*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca - Editorial San Esteban, Salamanca, 1990, p. 210.

25 Cf. LARRAÑETA, R., *La interioridad...., cit.*, p. 210-212.

26 ADORNO, T., *Kierkegaard*, trad. cast. Roberto J. Vernengo, Monte Avila, Venezuela, 1969, p. 237. De la misma opinión parece ser Pierre Mesnard, para quien amar al prójimo como a sí mismo sería “una fórmula desprovista de todo sentido ‘porque el yo es a la vez sí mismo y el prójimo’ “ (MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1948, p. 458).

27 Cf. ADORNO, T., *Kierkegaard...., cit.*, p. 237 ss.

28 ADORNO, T., *Kierkegaard...., cit.*, p. 242.

29 Cf. TAYLOR, M., *Love and Forms of Spirit: Kierkegaard vs. Hegel*, en “Kierkegaardiana”, X, pp. 96 ss.

30 TAYLOR, M., *Love and...., cit.*, p. 101.

31 TAYLOR, M., *Love and...., cit.*, p.111.

32 TAYLOR, M., *Love and...., cit.*, p. 112.

33 Cf. HARTSCHORNE, M.H., *Kierkegaard, el divino burlador: sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 98-99.

34 Cf. NYGREN, A., *Érôs et Agapè*, trad. P. Jund, 2 vol., Aubier, Paris, 1962, vol. 1, pp. 73-80.

35 El texto de Anders Nygren asegura que el *eros* y el *ágape* constituyen dos concepciones antitéticas de la vida, que pretenden explicar la relación del hombre con lo divino, fundándose en móviles y tendencias opuestas. Mientras el *eros* propondría la afirmación egoísta de sí, a fin de obtener la vida divina por las solas fuerzas humanas, capaces de ascender hasta Dios; el *ágape* propondría el desinterés y la donación total de sí mismo, como respuesta al acto de amor divino que desciende sobre el hombre (cf. NYGREN, A., *Érôs et...., cit.*, vol. 1, pp. 233-235).

36 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 341 ss.; cf. también I *Cor.* 13, 13. Por eso decía Kierkegaard, líneas atrás, que el amor no envejece, porque su verdadero tiempo es la eternidad (cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 353).

37 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 257 ss. El título del apartado lee: “*El amor cree todo – Y sin embargo jamás es defraudado*”. El amor no puede ser engañado por ser él mismo la verdad, por sobre la verdad objetiva y finita (cf. también KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 70).

38 KIERKEGAARD, S., *L' alternative*, OC, IV, II 67-68.

39 *La alternativa*, refiriéndose al deber del amor específicamente conyugal, determina que este último “encuentra su enemigo en el tiempo, su victoria en el tiempo, su eternidad en el tiempo” (S.K., *L' alternative*, OC, IV, II 151), con lo cual queda subrayada la dimensión histórica, esencial al amor.

40 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 489, VI, p. 58, n. 2378.

41 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 318-319.

42 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 200 ss.

43 Cf. KIERKEGAARD, S., *Diario*, XI A 105, XI, pp. 184-185, n. 4288. El *Diario* apunta la equivalencia del amor en los siguientes términos: “Dios ama – y Dios quiere ser amado. El equilibrio de estas dos cosas constituye el verdadero Cristianismo, a la promesa corresponde siempre el deber” (KIERKEGAARD, S., *Diario*, XI A 99, XI, p. 180, n. 4282; también XI A 98, XI, p. 180, n. 4281).

44 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 126.

45 KIERKEGAARD, S., *Diario 1852*, X A 589, IX, p. 143, n. 3657.

46 KIERKEGAARD, S., *Diario*, IX A 88, IV, p. 192, n. 1789; también *Diario*, X<sup>3</sup> A 68, VII, pp. 196-197, n. 2972.

47 Cf. LOEGSTRUP, K.E., “Auseinandersetzung mit Kierkegaards ‘Leben und Walten der Liebe’”, en *Studia theologica*, 4

(1953), p. 92; *Opgoer med Kierkegaard*, Gyldendal, Koebenhavn, 1968, pp. 40-55.

48 Cf. LARRAÑETA, R., *La interioridad...., cit.*, p. 222. En la misma línea M. H. Hartshorne entiende que el mandato del amor al prójimo no negaría el amor preferencial por ciertos hombres, sino que lo asumiría como materia de su devenir (cf. HARTSCHORNE, M.H., *Kierkegaard, el divino...., cit.*, p. 110).

49 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour, OC, XIV, IX 353.*

50 KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour, OC, XIV, IX 82.* F. Torralba Roselló afirma en este sentido que "a través del amor, el otro se transforma en prójimo" (TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética de la libertad: Lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid, 1998, p. 160).

51 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour, OC, XIV, IX 72-73*; cf. también LARRAÑETA, R., *La interioridad...., cit.*, pp. 214-215.

52 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour, OC, XIV, IX 142.*

53 KIERKEGAARD, S., *Diario, X A 714, VIII, p. 170, n. 3301.*

54 De este modo explica Kierkegaard la igualdad diferenciada del amor: "Y entonces él muestra que el derecho es lo que en este sentido hace iguales, no el amor. El habría podido decir con mayor energía que el amor es precisamente lo que conserva la diferencia, porque no busca la propia ventaja, sino la del prójimo; por el contrario, está contento de que el prójimo la tenga, y tenga lo que yo no tengo y no soy (I Cor. 13,4)" (KIERKEGAARD, S., *Diario, X A 83, VIII, p. 216, n. 3399*).

55 TORRALBA ROSELLÓ, F., *Poética...., cit.*, p. 117.

56 JOLIVET, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958, p. 142. En el mismo sentido, E. Harris entiende que la vida del amor (*the agapeistic way of life*) es para Kierkegaard la forma de vida más alta posible (cf. HARRIS, E., *Man's Ontological Predicament. A Detailed Analysis of Soeren Kierkegaard's Concept of Sin with Special Reference to The Concept of Dread*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 24, Uppsala, 1984, p. 99).

57 KIERKEGAARD, S., *Diario*, VII A 181, III, pp. 240-241, n. 1266.

58 Cf. KIERKEGAARD, S., *Quatre discours édificants*, OC, VI, IV 58.

59 *Santiago* 1, 17. Con el presente texto neotestamentario Kierkegaard inauguraba en 1843 su producción edificante, para concluir la en 1854 con el mismo pasaje, como eje del discurso pronunciado en la Iglesia de la Ciudadela (cf. KIERKEGAARD, S., *Deux discours édifiants*, OC, VI, III 45 ss; *Quatre discours édificants*, OC, VI, IV 41 ss.; *De l'immuabilité de Dieu. Un discours*, OC, XVIII, XIV 291 ss.).

60 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 54, IX, p. 204, n. 3741.

61 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 224, VII, p. 11, n. 2667.

62 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 59, V, p. 138, n. 2092.

63 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 59, V, p. 138, n. 2092. Otro texto del *Diario* lee en el mismo sentido: “Y si hay de verdad algún bien que tú hayas recibido, tú sabes también, confíésalo, que eso viene de Dios; cada don feliz tuyo, todo don perfecto, te viene de lo alto [*San. 1, 17*]” (KIERKEGAARD, S., *Diario*, III A 140, III, p. 35, n. 752).

64 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 106, VIII, p. 9, n. 2985; cf. también X A 409, VIII, p. 90, n. 3139. De aquí que la fe, igualmente gracia, diga al hombre: “ Cree simplemente, y tu salvación es cierta” (KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 239, VII, p. 17, n. 2678).

65 Con estos términos expone Kierkegaard la paradoja de la acción humana: “El esfuerzo más grande posible – por una nada: he aquí la paradoja más grande posible. Pero es así, si es verdad que es sólo y solamente ‘Gracia’, a pesar de todo – y que por lo tanto el mayor esfuerzo posible es por nada: nuestro esfuerzo no significa nada, nada” (KIERKEGAARD, S., *Diario*, X<sup>4</sup> A 641, IX, p. 168, n. 3691; cf. también X A 640, IX, pp. 167-168, n. 3690).

66 KIERKEGAARD, S., *Diario*, XI A 439, XII, pp. 94-95, n. 4500.

67 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 5, IX, p. 182, n. 3712; cf. también *Filip. 4, 13*; A este respecto J. E. Martínez comenta que “en el pensamiento kierkegaardiano, lo posible está en Dios” (cf.

MARTÍNEZ, J. E., “La angustia en la posibilidad de realización del individuo según Sören Kierkegaard”, *Franciscanum*, 118 (1998), p. 50).

68 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 451, VII, p. 94, n. 2808.

69 KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 198, VI, p. 222, n. 2657. La reflexión explícita de Kierkegaard sobre el tema de la gracia es relativamente tardía, teniendo su inicio hacia 1848, en relación, especialmente durante los últimos años de nuestro autor, con la idea de Cristo como modelo a imitar. La imitación exige la gracia, de la cual es su fruto (Para la relación entre la gracia y la imitación confrontar, entre otros pasajes, KIERKEGAARD, S., *Diario*, X A 667, VIII, p. 157, n. 3277; X A 784, VIII, pp. 190-191, n. 3349; X A 366, 369, IX, pp. 57-59, nn. 3541-3542; X A 81, X, p. 20, n. 3756).

70 KIERKEGAARD, S., *Prédication de séminaire*, OC, I, Pap. III C 1, pp. 246-248. En función de esta idea, R. Jolivet considera que, para Kierkegaard, la perfección humana se cifra en la unión con Dios, operada no por vía de la inteligencia, sino del corazón, es decir, de la voluntad, que encontraría finalmente, en el punto culminante de su intensidad, el reposo esperado (cf. JOLIVET, R., *Aux...*, cit., p. 155).

71 Cf. KIERKEGAARD, S., *Les oeuvres de l'amour*, OC, XIV, IX 40.

72 Cf. VIRASORO, M. A., *La libertad, la existencia, el ser*, Eudeba, Buenos Aires, 1950, p. 7.