

“Mirar” y “ser mirado” en la doctrina del amor de Kierkegaard: una lectura de *Las obras del amor* desde el concepto de reconocimiento



Pablo Uriel Rodríguez

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

La concepción kierkegaardiana del “amor cristiano” puede ser interpretada como una teoría del reconocimiento. Podemos desarrollar nuestra identidad auténtica, solo si somos verdaderamente reconocidos por los demás. Este artículo está dedicado a exponer el concepto de “mirada” en el libro de Kierkegaard, *Las Obras del Amor*. Kierkegaard piensa que la manera en que miramos a los demás demuestra la forma en que los reconocemos. Con nuestra “mirada” podemos ayudar al otro a ser él mismo, pero también podemos llevar al otro a una comprensión errónea de su propia personalidad.

Palabra clave

Kierkegaard
reconocimiento
mirada
amor

Abstract

The kierkegaardian conception of “christian love” can be interpreted as a theory of recognition. We can develop our authentic identity, only if we are truly recognized by the others. This article is devoted to expose the concept of “look” in Kierkegaard’s book, *Works of Love*. Kierkegaard thinks that the way we look the others shows the way we recognize them. With our “look” we can help the other to be himself, but we can also lead the other to a mistaken understanding of his own personality.

Keywords

Kierkegaard
recognition,
look
love

Son extremadamente raros los pasajes en los cuales la voz de Kierkegaard¹ se deja oír a través de la pluma de sus pseudónimos para expresar las intenciones de su pensamiento. Estos contados pasajes, no obstante, son claves para entender el sentido pedagógico que el danés le atribuyó a sus escritos. Uno de ellos se encuentra sobre el final del segundo capítulo de *El concepto de la angustia*. Después de comentar con cierto pesar que su época ha extraviado el sentido original del precepto griego “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*), el pseudónimo Vigilius Haufniensis formula lo que sin dudas puede ser considerado un resumen del proyecto autoral de Kierkegaard: la tarea del pensamiento consiste en “entender helénicamente esa sentencia y, sobre todo, llegarla a entender tal como la habrían entendido los griegos si hubieran conocido los supuestos cristianos”.² Estas breves líneas no solo contienen un programa para la reflexión filosófica; en la medida en que la consigna *gnothi seauton*

1. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: Søren Kierkegaard *Skrifter* (SKS), Copenhagen, Gad, 1997-2009. Ofrecemos entre corchetes la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

2. SKS 4: 382 [CA: 108]

3. Cfr. SKS 3: 246 [OO II: 232].

expresa la finalidad de toda actividad realmente humana,³ al plantearle al pensamiento la tarea de repensar el precepto delfico estas líneas reconcilian el propósito particular de la filosofía con el propósito práctico de la vida de todo hombre, superando, así, la separación que, según el danés, la Modernidad había trazado entre la existencia y el pensamiento.

4. SKS 3: 246 [OO II: 232].

5. "Mediante el trato consigo mismo, el individuo se fecunda a sí mismo y se da a luz a sí mismo" (SKS 3: 246 [OO II: 232]). Habermas (cfr. 2002: 182) distingue junto con el concepto de auto-reflexión forjado por el paradigma mentalista en los inicios del idealismo alemán otros tres sentidos para ese mismo concepto: (i.) reconstrucción racional de las condiciones subjetivas necesarias de los rendimientos epistémicos, (ii.) análisis y disolución de autoengaños éticamente relevantes y (iii.) descentramiento de la propia perspectiva que se exige de los participantes en un discurso práctico. El concepto kierkegaardiano de auto-conocimiento se acerca a la segunda variante presentada por Habermas.

6. Cfr. SKS 7: 322-323 [PC: 354-355].

7. Sobre esta cuestión puede consultarse: Rodríguez (2013a: 83-95).

8. Cfr. SKS 11: 201 – 208 [EM: 133-143].

¿Cuál es, entonces, la auténtica comprensión –la helénica– del “conócete a ti mismo”? En la segunda parte de *Olo uno o lo otro* (1843), el “conócete a ti mismo” es redefinido por el pseudónimo ético como un momento específico del movimiento de la “elección del sí mismo”. Entendido de este modo el precepto griego es un “recapitular sobre sí mismo que es de suyo un actuar”.⁴ La auto-contemplación, sin dejar de ser cognitiva, debe perseguir un fin práctico existencial. El hombre debe conocerse en aras de “actuar” sobre sí mismo; se trata, por tanto, de un obrar, una *praxis*, que tiene como objetivo la producción de sí mismo.⁵ Aun siendo positiva, la comprensión griega del precepto resulta todavía insuficiente y precisa de un correctivo complementario. El aspecto positivo de los griegos, dirá Johannes Climacus en el *Post-scriptum*, radica en el haber comprendido que el “sí mismo” al cual alude el precepto es la realidad singular e irrepetible de cada quien, una realidad que solo puede ser conocida a partir de una postura de implicación existencial y no, como pretendería la filosofía del idealismo alemán, una estructura subjetiva universal impersonal que puede ser conocida como se conoce una cosa. Sin embargo, el “sí mismo” griego era todavía *demasiado simple*.⁶ Será necesario esperar hasta 1849 para que Kierkegaard, a través de Anti-Climacus, aclare definitivamente esta cuestión con la publicación de *La enfermedad mortal*.⁷ La principal tesis de este libro es que el hombre solo se conoce a sí mismo de modo cabal cuando comprende su propia subjetividad en relación al concepto cristiano de “pecado”, una categoría desconocida para el universo pagano antiguo. Gracias a la noción de “pecado” se puede entender cómo y de qué modo es posible fracasar en la “elección del sí mismo” en la medida en que el entendimiento es, en numerosas ocasiones, impotente frente a la voluntad.⁸

La enfermedad mortal abre su desarrollo conceptual con una célebre definición del ser humano:

El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma... una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro.⁹

9. SKS 11: 129 [EM: 35].

En esta definición, de innegable reminiscencia hegeliana, el trato consigo mismo adquiere el *status* de estructura antropológica fundamental y el hombre es concebido como una auto-relación. No falta quienes, acusando al danés de solipsismo, enfatizan el que esta descripción si bien da cuenta de la relación del yo con Dios (Otro) omite la relación del yo con los demás hombres (otros). Kierkegaard no estaría considerando el vínculo intersubjetivo con el otro como un elemento esencial de la estructura ontológica del yo humano. Silvia Walsh llamó la atención sobre el hecho de que la ausencia de esta cuestión en la obra de 1849 –o, si se quiere, su carácter explícitamente marginal– no puede dejar de sorprender al lector de Kierkegaard que toma en consideración el contenido conceptual de *Las obras del amor*, publicada dos años antes.¹⁰ En el libro de 1847 Kierkegaard se había esforzado por establecer que el trato con el otro es un momento esencial de la relación del yo consigo mismo.¹¹ La relación con el otro es un indicio del tipo de relación que el yo tiene consigo mismo: examinando cómo el yo se comporta con el otro podemos conocer cómo el yo se comporta consigo mismo. A esta cuestión le dedicaremos nuestra exposición. El análisis que Kierkegaard emprende en numerosos pasajes

10. Cfr. Walsh (1987: 125).

11. Cfr. Grøn (2005: 29).

de *Las obras del amor* en torno a la "mirada", como experiencia por la cual el yo percibe al otro y, a su vez, el yo es percibido por el otro nos servirá como hilo conductor de nuestro trabajo.

Nuestro análisis, por tanto, va a ocuparse del modo en que el danés tematiza un fenómeno sobre el cual importantes filósofos del siglo XX y la actualidad dirigieron y aún dirigen su atención. El recorrido propuesto tiene tres estaciones: (1.) a partir de los aportes teóricos de Jean Paul Sartre y Axel Honneth, ensayamos un acercamiento a *Las obras del amor* prestando atención al modo en que esta obra tematiza el fenómeno de la "mirada" en sus variantes mundana y cristiana; (2.) analizamos el rol que Kierkegaard le asigna a la "mirada cristiana" en el proceso de constitución de una identidad singular (auto-relacional) bien lograda y (3.) realizamos una evaluación crítica de los efectos sociales de la "mirada cristiana".

Mirar al otro: una hipótesis de lectura de *Las obras del amor*

El yo no puede existir *para* el otro sin que el otro exista *para* el yo. Este es el hecho básico de las relaciones intersubjetivas que se revela, según Sartre, en el doble fenómeno del mirar y ser mirado. La "mirada" que se posa sobre un hombre es una ratificación de su existencia: cuando el yo es mirado por el otro se capta a sí mismo como punto de llegada real de la percepción de ese otro: "Cada mirada –anota Sartre– nos hace experimentar concretamente que existimos para todos los hombres vivientes, es decir, que hay conciencias para las cuales existo".¹² Mirar a otro equivale a manifestarle que él *está ahí* para nosotros. Sin embargo, en el plano de las relaciones intersubjetivas concretas, la "mirada" puede ser utilizada en sentido inverso y a través de ella es posible manifestarle al otro que él *no está ahí* para nosotros.

12. Sartre (1998: 360).

Debemos a Honneth¹³ un productivo análisis de este empleo negativo de la "mirada" en el marco de su teoría del reconocimiento. Honneth distingue entre la "invisibilidad en sentido visual" y el fenómeno de la "invisibilización". Con el primer término, se alude al mero "hecho de que el objeto no esté presente en el campo perceptivo de otra persona",¹⁴ con el segundo término, se indica los "modos de comportamiento que dejan claro que los demás no solo no son vistos accidentalmente, sino que no son vistos intencionalmente".¹⁵ La "invisibilización" designa la ausencia de todas aquellas conductas del yo que confirmarían la aparición del otro en su campo visual, es decir, la desaparición de todos aquellos gestos con los cuales se le indica al otro que es objeto de la consideración positiva del yo. Se trata, por lo dicho, de un fenómeno secundario y derivado ya que solo es posible como reacción negativa a la visualización fáctica del otro. Desde el punto de vista del afectado el fenómeno de la "invisibilización", cuando es vivenciado como tal, es experimentado como un desprecio y una humillación, es decir, como un reconocimiento denegado. Pero, ¿cómo debemos pensar este fenómeno desde la perspectiva del autor de la "invisibilización"? ¿Qué consecuencias implica este demostrarle al otro que él *no está ahí* para nosotros? Siendo la "invisibilización" una forma de reconocimiento fallido podremos contestar las preguntas anteriores si, previamente, fijamos qué tipo de vivencia experimenta el yo cuando reconoce positivamente al otro. Para clarificar esta cuestión Honneth se sirve de la categoría kantiana de "respeto" (*Achtung*). En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el "respeto" es definido como "la representación de un valor que disminuye el amor propio (*Selbstliebe*)".¹⁶ El "respeto" genera en el yo una auto-restricción, la limitación de las propias pretensiones y perspectivas. El sujeto queda descentrado.¹⁷ Esta perspectiva viene a coincidir, en cierto sentido, con el punto de vista que Sartre desarrolla en *El ser y la nada*: "La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al

13. Cfr. Honneth (2011: 165-181).

14. Honneth (2011: 167-168).

15. Honneth (2011: 166-167).

16. Kant (2012: 45).

17. Cfr. Honneth (2011: 176).

18. Sartre (1998: 331). mismo tiempo”.¹⁸ Reconocer al otro equivale a expresar, mediante gestos y acciones que estamos dispuestos a restringir la tendencia egocéntrica de nuestro ser ante su presencia. Cuando el yo se niega a reconocer al otro, cuando lo “invisibiliza”, deja ver su intención de reafirmar la tendencia egocéntrica de su conducta. El sujeto se recentra y actúa como si el otro no estuviera presente. Sartre tematiza el grado máximo de esta posición subjetiva en su análisis del odio. El yo que odia

quiere, simplemente, recobrar una libertad sin límites de hecho, es decir, desembarazarse de su incaptable ser-objeto-para-el-otro y abolir su dimensión de alienación. Esto equivale a proyectar realizar un mundo en que el otro no exista... El que odia proyecta no ser ya objeto en modo alguno; y el odio se presenta como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro.¹⁹

19. Sartre (1998: 509).

El fenómeno de la “invisibilización” despoja al otro de su condición de sujeto y lo reduce a la categoría de objeto. Esto explica, en último término, cómo es posible sortear la aparente paradoja inscrita en el fenómeno de la “invisibilización”. Siendo este un fenómeno derivado nos enfrentamos al hecho de que el otro debe estar presente para que el yo se comporte hacia él como si estuviera ausente. Es posible superar esta contradicción señalando que el otro está presente en tanto que objeto y ausente en tanto que sujeto. La que debería ser una relación intersubjetiva (sujeto/sujeto) se termina convirtiendo en una relación de tipo sujeto/objeto. Si el yo no puede existir para el otro sin que el otro exista para el yo, cuando el yo le manifiesta al otro que este no existe para él, le revela, a la par, que él (el yo) no existe para el otro.

Quisiéramos reintroducir a Kierkegaard en el hilo de nuestra exposición recuperando una de las, deliberadamente pocas, definiciones del “amor al prójimo” de *Las obras del amor*. La fórmula elegida para expresar el mandamiento cristiano está en estrecha relación terminológica con lo que llevamos dicho hasta aquí: “amar al prójimo” significa “existir sin barreras y por igual para todo hombre”.²⁰ Previamente el libro había establecido que el amor auténtico adquiriría el signo de un imperativo en la medida en que exigía la restricción y corrección de ciertos impulsos humanos de carácter natural. El egoísmo y la preferencia inclinan a los hombres a establecer con el otro relaciones marcadas por la parcialidad y la reserva. Reformulando esta cuestión en términos cercanos a la definición propuesta podemos decir que normalmente los hombres *existen únicamente para algunos* [hombres] *e incluso, en estos casos, solo existen para ellos hasta cierto punto.*

20. SKS 9: 89 [OA I: 163]. Formalmente, como explica Bultmann refiriendo como antecedente a Kierkegaard, “El amor es ante todo una manera de ser para los otros... El amor no es ninguna cualidad en general, ningún qué en el hombre, sino un cómo de su coexistir” (Bultmann (1974: 205)).

21. Cfr. Grøn (2005: 36). El fenómeno de la visión atraviesa el análisis kierkegaardiano del amor a tal punto que ha sido posible definir *Las obras del amor* como una *ética del ver*.²¹ Kierkegaard identifica una modalidad mundana del mirar y ofrece claros ejemplos de ella cuando analiza los fenómenos sociales de la arrogancia y la envidia vinculados, respectivamente, con la corrupción de la aristocracia moderna y la corrupción del hombre de condición humilde. Comencemos reproduciendo los pasajes donde se describe la mirada del aristócrata:

... la corrupción aristocrática enseñará a la persona distinguida que no olvide nunca que sólo existe para los demás distinguidos, que tiene que vivir estrechamente unido al bloque de su círculo, que no tiene que existir para los demás hombres, como éstos tampoco deberán existir para él.²²

22. SKS 9: 81 [OA I: 149].

Sin embargo, en función de la *obra histórica* del cristianismo que, a través de la noción del hombre como “hijo de Dios”, logró abolir las diferencias de *status* entre los hombres; el aristócrata moderno no puede proceder como lo hacía el aristócrata del mundo antiguo. El aristócrata antiguo se complacía *abiertamente en su arrogancia y soberbia* y no tenía reparos a la hora de reafirmar su

superioridad frente a aquellos a los cuales consideraba inferiores. Por el contrario, el aristócrata moderno debe proceder de forma *oculta y solapada* para evitar el enfrentamiento directo con los demás.²³ Que él no existe para aquellos que considera sus inferiores,

23. Cfr. SKS 9: 80 [OA I: 148].

... la persona distinguida sabrá ponerlo en práctica tan suave y diestramente como sea posible, con el fin de no alterar a los hombres; es decir, que la discreción y arte consistirán precisamente en guardar para sí la llave de este secreto. Al evitar todo contacto no debe dar la impresión de un comportamiento premeditado, ni tampoco ha de hacerlo de una manera clamorosa, que despierte la atención de los demás... Por eso, cuando se encuentre entre el farrago de las gentes, deberá transitar como con los ojos cerrados –¡claro que no en el sentido cristiano de la expresión!–; con el paso aplomado y sin embargo furtivo –como escabulléndose de un círculo aristocrático a otro–; sin mirar a los demás hombres para nada, para no ser visto...²⁴

24. SKS 9: 81 [OA I: 149 - 150].

La "mirada" del aristócrata moderno flota indefinida atravesando la multitud y solo se detiene cuando percibe a uno de sus semejantes. Daría la impresión que el aristócrata moderno, a diferencia del antiguo, ya ha experimentado el desencantado desenlace de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo: ya no desea el reconocimiento –la mirada– de aquellos que considera inferiores y solo acepta ser reconocido –mirado– por sus iguales: él solo existe para los de su misma condición social.

Kierkegaard, a continuación, critica el sectarismo del oprimido cuya "mirada" también oculta la igualdad. El punto de partida es, como en el caso anterior, el señalamiento de que a partir de la doctrina cristiana la auto-comprensión del individuo otrora marginado ha sido modificada de forma radical:

Pensemos ahora en la diferencia de la clase baja. Ha pasado ya el tiempo en que los llamados "los humildes" no tenían ni idea acerca de sí mismos, o a lo sumo tenían idea de ser unos esclavos, no meramente hombres de humilde condición, sino en realidad ni siquiera hombres.²⁵

25. SKS 9: 85 [OA I: 157].

Ahora bien, lo que le interesa a Kierkegaard es tematizar no tanto el modo en que el individuo humilde se relaciona consigo mismo sino el modo en que percibe al aristócrata:

En el hombre humilde, la corrupción de la pequeñez se manifestará impulsándolo a que en el poderoso y en el encumbrado, en cualquiera que se encuentre favorecido por una ventaja determinada, vea a su enemigo.²⁶

26. SKS 9: 85 [OA I: 157].

El oprimido no ve en el aristócrata a un semejante sino a su enemigo. Pero, nuevamente, puede notarse que el individuo humilde reproduce la estrategia del individuo aristócrata evitando un enfrentamiento directo. Él no le niega al aristócrata el reconocimiento pero es un reconocimiento meramente formal completamente vacío de todo contenido positivo:

Por eso la corrupción no enseñará de pronto a los humildes a que se pongan en rebeldía, ni tampoco a que denieguen toda muestra de respeto, ni siquiera a que dejen al descubierto sus intenciones; sino que les enseñará a hacer de todo eso y, sin embargo, no hacerlo: a hacerlo, pero de tal manera que a los poderosos se les frunza el ceño mirándolo, sin que con todo puedan decir que se los pone en cuarentena. Por eso en los mismos homenajes obligados tiene que estar presente un desafío cauteloso, capaz de acibarar ocultamente una indolencia terca, que por lo bajo dice no a lo que los labios confesadamente gritan...²⁷

27. SKS 9: 85 – 86 [OA I: 157].

A esta “mirada mundana”, que puede asumir entre otras aquellas dos modalidades descriptas, Kierkegaard le opone una “mirada cristiana”. En toda “mirada”, sea esta mundana o cristiana, se da un fenómeno doble de manifestación y ocultamiento. Lo que, en cada caso, difiere es aquello que se manifiesta y oculta. La “mirada mundana”, como vimos a través del ejemplo de la arrogancia y la envidia, visibiliza solo a algunos hombres determinados mientras vuelve invisibles al resto; la “mirada cristiana”, por el contrario, visibiliza a todos los hombres sin distinción.²⁸ ¿Qué es lo que permite que exista esta diferencia entre ambos tipos de “miradas”?

28. Cfr. SKS 9: 75 [OA I: 140].

29. A continuación retomamos, parcialmente, el planteo realizado por Margalit (1997) en *La sociedad decente*.

Para contestar este interrogante es necesario incorporar al análisis de Kierkegaard una distinción entre “visualizar” y “mirar”.²⁹ “Visualizar” implica captar en el otro ciertas determinaciones particulares. “Mirar”, en cambio, supone atribuir un significado específico a dichas determinaciones. “Visualizar” es *percibir*, mientras que “mirar” significa *implicarse* ante lo percibido. Tanto la “mirada mundana” como la “mirada cristiana” visualizan lo mismo: ambas miradas perciben las diferencias entre los hombres. La “mirada mundana” *permanece fija* en estas diferencias convirtiéndolas en el elemento que determina los diversos tipos de conducta que debe asumir el yo frente a las distintas clases de hombres. La “mirada cristiana” es capaz de *poner entre paréntesis* dichas diferencias; de este modo, ella puede corregir los efectos negativos de la “mirada mundana” posibilitando que el yo trate a cualquier otro como a su prójimo. Quisiéramos dejar abierto, desde ahora, un interrogante: ¿la “mirada cristiana” cumple la función que el danés le asigna? ¿Logra, en verdad, rehabilitar las lesiones provocadas en los hombres por la “mirada mundana”?

Mirar y emancipar: el valor constitutivo de la mirada cristiana

En *El ser y la nada* Sartre realiza un repaso minucioso del modo en que se desarrollan las relaciones concretas con el prójimo. Como resultado de su análisis el filósofo francés concluye que los vínculos interpersonales están condenados, de modo inexorable, al fracaso. “La esencia de las relaciones entre conciencias –escribe en clara alusión a Heidegger– no es el *Mitsein* [ser-con], sino el conflicto”.³⁰ Su explicación del carácter negativo de las relaciones intersubjetivas retrocede hasta su estudio de la “mirada”; más específicamente, al análisis de lo que vivencia el yo cuando es mirado por el otro.

30. Sartre (1998: 531).

La experiencia primaria que se suscita en el yo ante la “mirada” del otro es la vergüenza. Ella, anota Sartre,

no es sino el sentimiento original de tener mi ser afuera, comprometido en otro ser, y como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto... no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprobable, sino, en general, de ser un objeto, o sea de reconocerse en ese ser degradado, dependiente y fijado, que soy para otro. La vergüenza –continúa Sartre– es sentimiento de caída original, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy “caído” en el mundo, en medio de las cosas...³¹

31. Sartre (1998: 369). Resulta interesante mencionar que en *El concepto de la angustia* el análisis de Kierkegaard parece encontrar una experiencia previa de auto-objetivación que no precisa de la presencia concreta del otro. Nos referimos a la categoría del “pudor”. El *pudor*, afirma Haufiensius, es vergüenza frente a la sexuación del sí mismo (cfr. SKS 4: 372 [CA: 96-97]). El hombre se vuelve sobre su sí mismo corporal y reconoce que está *referido* a otro, en la medida en que estando sexualmente determinado él no es una totalidad. En el *pudor* el sí mismo se presente que no es únicamente un “para sí”, sino también un “para otro”.

32. Cfr. Sartre (1998: 369-370).

33. El análisis de Sartre nos enseña que estos efectos nocivos no solo ocurren en nuestro intento por *dominar* al otro sino también cuando asumimos el proyecto de *promover su libertad y humanización* (Cfr. Sartre (1998: 507-508)).

El otro aparece arrebatándole al yo su propio ser en la medida en que lo rebaja a la calidad de objeto, un “para-sí” que al descubrirse “para-otro” hace la experiencia de ser un “en-sí”. La interacción posterior permanece signada, en su totalidad, por el intento del yo de superar el peligro de la cosificación procediendo a una inversión de roles: el yo busca reasumir su condición de sujeto degradando al otro a la condición de objeto.³² Sartre focaliza su análisis en los efectos nocivos que tiene para el yo la “mirada” del otro;³³ no obstante, ¿cabe la posibilidad de asignarle otros efectos a la “mirada”? En lugar de negar la subjetividad del prójimo ¿puede una “mirada”

promover en él una relación auténtica consigo mismo? O, dicho de otro modo, ¿están realmente condenadas al fracaso las relaciones intersubjetivas? ¿es realmente posible un encuentro no conflictivo de dos libertades? Intentaremos, a continuación, exponer el esfuerzo intelectual que dedicó Kierkegaard a responder afirmativamente a estas cuestiones.

Al comienzo de nuestra exposición mencionamos una categoría medular dentro del esquema de pensamiento del danés: la "elección de sí mismo". Cuando habla de auto-elección Kierkegaard alude al acto por el cual el individuo *se apropia de su sí mismo*. Al auto-elegirse el yo se reconoce activamente en su propia facticidad:

el individuo toma entonces conciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por este ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso.³⁴

34. SKS 3: 239 [OO II: 225].

En la medida en que el yo se identifica con su biografía su elección de sí tiene un efecto retroactivo. Pero, al mismo tiempo, la auto-elección tiene un efecto proyectivo puesto que el yo asume el compromiso de ser sí mismo en cada circunstancia de su vida: "La elección originaria –escribe el danés– sigue estando presente en cada elección posterior".³⁵ La auto-elección transforma al yo en *el redactor responsable de su propia biografía*.³⁶ En *Pensamiento postmetafísico* Habermas señala que los registros autobiográficos que Kierkegaard tendría en mente no tratan de

35. SKS 3: 210 [OO II: 199].

36. SKS 3: 248 [OO II: 233].

informes y constataciones efectuadas desde la perspectiva de un observador, tampoco de autoobservaciones, sino de autopresentaciones interesadas con que se justifica una compleja pretensión frente a una segunda persona: la pretensión de reconocimiento de la incanjeable identidad de un yo que se manifiesta en un modo de vida conscientemente asumido.³⁷

37. Habermas (1990: 206).

El señalamiento de Habermas permite trazar un puente conceptual entre la auto-relación del yo y su relación con el otro al posibilitar el vínculo entre el concepto de auto-elección de *O lo uno o lo otro* y la teoría del yo de la segunda parte de *La enfermedad mortal*.

Al auto-elegirse, el yo asume la producción de sí mismo como tarea ética. Anti-Climacus, el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal*, escribe lo siguiente: "la medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo... lo que es la medida cualitativa de algo es también su meta en el sentido ético".³⁸ En esta última afirmación encontramos en una terminología kierkegaardiana la tesis fundamental de las actuales teorías del reconocimiento: el otro *ante el cual* el yo se constituye es un elemento estructural de la relación que el yo asume consigo mismo. Para Kierkegaard, la auto-comprensión del sujeto puede intensificarse o disminuir en función del *status* de ese otro. La tendencia a evaluarse a sí mismo a partir de la "mirada" del otro es inherente al ser humano, por lo cual, para el danés, todo se juega en la siguiente cuestión: ¿cómo es la "mirada" que constituye la identidad del yo? ¿quién es el otro que me "mira"?

38. SKS 11: 193 [EM: 122].

Estos últimos interrogantes reconducen nuestra exposición a la distinción entre la "mirada mundana" y la "mirada cristiana". Comencemos dirigiendo nuestra atención hacia la "mirada mundana". En este registro del mirar hay un marcado acuerdo entre *Las obras del amor* y *El ser y la nada*. El examen del danés asume la forma de una *psicología de la sospecha* que descubre la real orientación oculta detrás de lo que el sujeto y el mundo comprenden como una disposición verdaderamente altruista hacia el otro.³⁹ La "mirada mundana" está condenada al fracaso porque ella, en último tér-

39. "... siguiendo esta pista, no sería necesario que se fuese un gran psicólogo para hacer, a propósito del amor y de la amistad, descubrimientos bastante desagradables para los demás y no poco humillantes para uno mismo" (SKS 9: 60 [OA I: 118]).

40. SKS 9: 59 – 60 [OA I: 117 - 118].

41. A continuación nos guiamos por el análisis de Harry Frankfurt (2004).

42. Frankfurt (2004: 108).

43. En *La pureza del corazón* Kierkegaard se pregunta si es posible “querer una sola cosa”. Su respuesta es que una unificación volitiva radical solo es posible cuando la voluntad tiende hacia el Bien, es decir, Dios.

44. Cfr. Frankfurt (2004: 109).

45. “Según el danés el cristianismo no niega el “amor de sí”, sino que enseña el auténtico amor propio (*den rette Selvkerlighed*), que no es inmediatez sino mediación de un tercero. No obstante, en ningún momento introduce la hipótesis que suponga que el hombre es capaz de no amarse a sí mismo, o incluso de odiarse o destruirse. Si bien se analiza el modo en que generalmente el ser humano se ama a sí mismo, egoístamente, no se discute la posibilidad de que este fenómeno no se produzca” (Dip (2012: 75)).

46. SKS 9: 29 [OA I: 69].

47. SKS 9: 30 [OA I: 71].

48. Bultmann (1968: 85).

49. Es necesario señalar, por otra parte, que, como demuestra la teoría psicoanalítica de la relación de objeto, el vínculo que el sujeto establece consigo mismo depende, en última instancia, del trato que recibe de los otros. De ello se sigue que el amor a sí mismo presupuesto por Kierkegaard y Bultmann no es un dato originario sino el resultado de la socialización temprana del individuo (Cfr. Honneth (2009: 333-361)).

50. SKS 9: 61-62 [OA I: 120].

mino, es incapaz de trascender el “egoísmo”. La reducción del amor y la amistad a formas del amor propio⁴⁰ que Kierkegaard presenta en *Las obras del amor* es controversial. Sin embargo, esta controversia puede disiparse si analizamos con cierto detenimiento el fenómeno del amor a sí mismo.⁴¹ Intuitivamente se concibe al amor propio como una modalidad del amor en la cual sujeto (amante) y objeto (amado) coinciden. Si el amor puede definirse, en plena consonancia con nuestra experiencia cotidiana, como la preocupación por el bienestar de lo amado, entonces cuando “la persona amada es ella misma, los intereses a los que se dedica a causa de su amor son los suyos propios”.⁴² Difícilmente, los intereses de un sujeto se agotan en un único objeto aun cuando este objeto sea él; de hecho, es probable que sus intereses se orienten hacia otros objetos además de sí mismo puesto que para ello sería necesaria una unificación radical y completa de la voluntad.⁴³

En conclusión, resulta imposible amarse a sí mismo sin ratificar y confirmar la orientación del yo hacia un objeto que no es él. El amor al otro implica, conjuntamente con la orientación hacia el otro, una orientación reflexiva: cuando el sujeto ama lo que ama, al mismo tiempo, se ama a sí mismo.⁴⁴ Un “Yo me amo” acompaña cada una de mis orientaciones amorosas. El problema, para Kierkegaard, es que en el plano de las relaciones fácticas con el otro la orientación reflexiva domina la totalidad de la escena. Este fenómeno recibe la denominación de “egoísmo” sin ser otra cosa más que un “amor de sí mismo inauténtico”. El “amor al prójimo” no se propone como meta erradicar el amor propio⁴⁵ sino alcanzar un equilibrio entre ambas orientaciones: es necesario que el yo comparta con el otro el centro de sus intereses. “Por tanto el prójimo es el que te está más próximo que todos los demás. ¿Incluso más próximo a ti que tú mismo? De ninguna manera, sino que cabalmente estará, o debe estarlo, tan próximo como tú estás de ti mismo”.⁴⁶ Esto implica una modificación estructural de la propia subjetividad: “El precepto afirma: ‘Amarás al prójimo como a ti mismo’ pero si se entiende con rectitud también dice lo contrario: debes amarte a ti mismo de modo auténtico”.⁴⁷ La relación del yo con el otro afecta la relación del yo consigo mismo. En este sentido, considero que resulta necesario corregir la lectura que Bultmann realiza de los pasajes kierkegaardianos referidos al “amor propio”. El teólogo alemán señala que el amor a sí mismo no es “algo que el hombre tenga que aprender, que se le tenga que exigir expresamente, sino como actitud natural del hombre, que debe ser superada”.⁴⁸ Sin embargo, este amor inmediato que el individuo siente por sí mismo no puede, de acuerdo con Kierkegaard, convertirse en parámetro del amor al prójimo.⁴⁹ El cristianismo, para corregir el signo negativo de los vínculos intersubjetivos concretos y también el signo negativo del vínculo del individuo consigo mismo, introduce la figura del prójimo que, en este sentido, no significa otra cosa más que el signo de la renuncia del yo a determinar el objeto de su amor.

Y en todo caso encierra siempre una arbitrariedad tal individualismo de la predilección, por muy oculto e inconscientemente que esté contenido en la entrega apasionada a su “único objeto”. Este único objeto no fue, indudablemente, hallado en la obediencia a la ley regia: “tu debes amar”, sino que fue hallado en una elección, en una incondicional selección de un único individuo. También 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.⁵⁰

El motivo de por qué es necesario que el yo abandone la elección del objeto de su amor se desarrolla en un capítulo de la primera parte de *Las obras del amor* titulado “Nuestro deber es amar a los hombres que vemos”. Los hombres entienden el amor como inclinación hacia el objeto perfecto; sin embargo, esta concepción del amor termina estableciendo una distancia entre el yo y el otro que destruye la posibilidad

de una relación auténtica.⁵¹ Cuando el sujeto elige su objeto lo que realmente hace es construir un otro ficticio a partir de sí mismo:⁵² "Elegir un objeto –explica Dip– significa que lo que convierte al otro en amable proviene siempre del yo".⁵³ Este otro irreal, a la postre, queda situado entre el yo y el otro real. La presencia del otro ficticio afecta tanto al amante (sujeto) como al amado (objeto): se transforma en el parámetro a partir del cual el amante se relaciona con su amado, pero también en el parámetro a partir del cual el amado se relaciona consigo mismo. En otras palabras, este otro ficticio es el filtro a partir del cual el yo mira al otro y el otro se mira a sí mismo a instancias del yo. Puede darse el caso de que el yo identifique erróneamente al otro ficticio con el otro real y siendo presa del engaño induzca a este último al auto-engaño; en esos casos el amado no se identifica consigo mismo sino con la imagen que de él proyecta el amante. Puede darse, también, una segunda posibilidad. En este caso, el yo es consciente de la diferencia que separa al otro real del otro ficticio y condiciona su amor a la superación de esta diferencia. Pero, al recalcar aquella falta de correspondencia el yo le impone al otro real la tarea de constituir su propio ser conforme a las preferencias de un tercero,⁵⁴ es decir, de elegir para sí mismo una identidad que él no ha forjado.⁵⁵ En los dos casos la "mirada" que el yo dirige al otro compromete a ambos con formas de auto-relación defectivas, los fija en comprensiones incorrectas de su propio ser.

Sobre el final de ese mismo capítulo Kierkegaard indica la posibilidad de una "mirada" de signo positivo. El danés recrea el encuentro visual entre Jesús y Pedro después que el discípulo hubiese negado, en tres ocasiones, a su maestro. "Cristo no apartó sus ojos de él, como no queriendo saber que Pedro existía... no, Cristo 'lo miró', lo recuperó inmediatamente con la mirada... con una mirada llena de reproches, pero llena también de salvación".⁵⁶ Aquí encontramos un ejemplo concreto de la "mirada cristiana". Se trata de una "mirada" doble: *ve* lo que el hombre efectivamente es (sus virtudes y defectos) y, al mismo tiempo, *ve* aquello en lo que ese mismo hombre puede convertirse (superando sus defectos y debilidades). Kierkegaard señala esta cuestión cuando pone en palabras el contenido de la "mirada" que Jesús le dirigió a su discípulo: "Pedro es Pedro, y yo lo amo; mi amor no encierra otra finalidad sino la de ayudarlo a que se haga otro hombre".⁵⁷ Ahora bien, si la "mirada cristiana" convoca al prójimo a transformarse en otro hombre ¿no se repite, así, el mismo peligro que encontrábamos en la "mirada mundana", el peligro de imponerle al otro una identidad?

La respuesta a este interrogante es el tema principal del cuarto capítulo de la segunda parte de *Las obras del amor* que lleva por título "El amor no busca lo que es suyo".⁵⁸ Este capítulo puede pensarse como una continuación del capítulo cuarto de la primera parte al cual hacíamos anteriormente referencia. El amante mundano construye un objeto perfecto y exige que el otro se constituya a imagen de este objeto: "El que es *duro y dominante* no tiene flexibilidad ni condescendencia para comprender a los demás, exige que cada uno se someta a su propio provecho y pretende que cada uno se transforme a su imagen y que quede recortado conforme a su patrón de los hombres...".⁵⁹ Así, el yo no hace otra cosa más que buscarse a sí mismo en el otro, es decir, buscar lo que es suyo: "El duro y dominante nunca puede formar a nadie, se contenta con transformarlo; es decir, que busca lo que es suyo y así poder siempre decir en todas partes, señalando con el dedo: 'he aquí una simple imagen mía, éste es pensamiento mío y voluntad mía'".⁶⁰ El yo no sale de sí mismo y, a su vez, hace imposible la expansión vital de la peculiaridad de la otra persona.⁶¹

El amante cristiano, por el contrario, acepta al otro en su radical singularidad.⁶² No obstante, toda la cuestión gira en torno al sentido que debe atribuirse al concepto de singularidad. Lo que hace a un hombre un ser singular no es la serie de talentos y determinaciones que lo transforman en un caso particular dentro de una especie. La singularidad consiste en "ser uno sí mismo *delante de Dios*".⁶³ Es singu-

51. Cfr. SKS 9: 166 [OA I: 283-284].

52. Cfr. SKS 9: 164 [OA I: 281].

53. Dip (2012: 100).

54. La relación amorosa, por tanto, se convierte en una lucha por el dominio. En su primera gran obra, *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard ofrece con la figura del *seductor reflexivo* un claro ejemplo del modo en que en el erotismo el yo pretende apropiarse de la libertad del otro. La especificidad del seductor es que realiza este proyecto de modo voluntario, calculado y sutil: "Sabemos que Juan quiere seducir a Cordelia y quiere hacerlo de un modo determinado, según un proyecto pensado de antemano. Quiere forjar el carácter de ella a gusto de él, por eso le 'crea' situaciones determinadas... La acción entera está construida de tal manera que Cordelia se sienta completamente libre; da todos los pasos proyectados como si estuviesen motivados por sus propias necesidades... Cordelia se somete, pierde su individualidad, pero no por masoquismo, sino porque considera que su libertad está en realizar el proyecto racionalmente construido por Juan. ¿Qué es esto sino el dibujo –profético, magistralmente trazado y reducido a la relación entre dos personas– de la 'fina manipulación' moderna?" (Heller (1999: 157)).

55. El ser humano es "mirado" por un otro individual, pero también recibe la "mirada" de un otro colectivo. En este segundo caso, la "mirada" le ofrece al individuo un abanico de roles o personalidades sociales pre-formadas con las cuales identificarse. Se suscitan, por tanto, dos posibilidades: o bien el individuo se resigna a expresarse como uno más dentro de lo general y, sucumbiendo a la imposición de la "mirada" social cae en la multitud; o bien el individuo se esfuerza por constituir su individualidad como excepción a lo general.

56. SKS 9: 168 – 169 [OA I: 288-290].

57. SKS 9: 172 [OA I: 293].

58. Resultaría significativo un análisis comparativo de este capítulo de *Las obras del amor* y las diversas variantes del concepto heideggeriano de *Fursorge* tal y como son tematizados, principalmente, en los § 26 y § 60 de *Ser y Tiempo*.

59. SKS 9: 269 [OA II: 107].

60. SKS 9: 269 [OA II: 107-108].

61. Cfr. SKS 9: 269 [OA II: 108].

62. Cfr. SKS 9: 268 [OA II: 106].

63. SKS 9: 269 [OA II: 109].

64. Kierkegaard desarrolla un análisis de los modos deficientes del auto-relacionarse a través de los fenómenos existenciales de la "angustia" (*El concepto de la angustia*) y la "desesperación" (*La enfermedad mortal*).

65. Sobre esta cuestión en lo que respecta a Kierkegaard puede consultarse el trabajo de Muñoz (2010: 175-199) "La comunicación existencial: Kierkegaard y el problema del reconocimiento". En cuanto al concepto de auto-cosificación puede consultarse Honneth (2007).

66. En su estudio sobre el concepto de "desesperación" en Kierkegaard, Theunissen (cf. 2002: 23-25) afirma que *La enfermedad mortal* abre una tercera época en la historia de la *auto-realización* del ser humano...
(Continúa en página 17.)

67. SKS 9: 272 [OA II: 113]. Años más tarde, Kierkegaard volverá sobre esta cuestión en *Ejercitación del cristianismo* al explicar las palabras de Jesucristo...
(Continúa en página 17.)

68. Hacia el final de nuestro artículo "La dificultad de ser amado: el reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard" dedicamos unas breves palabras al significado que tiene este auxilio (Cfr. Rodríguez, 2013b).

69. El amor al prójimo cumple una función pedagógica y la verdadera pedagogía es una *praxis* amorosa. "Educar –explica Torralba– no es construir sujetos idénticos, sino velar por el prójimo, para que sea él mismo y pueda desarrollar su autonomía y su identidad. Educar es ayudar a un ser humano a construir su propia existencia, a vivir desde la independencia y la libertad de espíritu. El deber de amar al prójimo no debe interpretarse como un ejercicio de control o de supervisión del prójimo, sino como un impulso de libertad y de autonomía" (Torralba, 1998: 166).

70. Cfr. Honneth (2006: 135).

71. Margalit (1997: 66).

72. Sobre esta cuestión puede consultarse el artículo de nuestra autoría anteriormente mencionado. Margalit, por su parte, ofrece un análisis de una versión secular de esta característica al cual quisiéramos remitir al lector interesado (Cfr. Margalit, 1997: 66-69).

73. Kierkegaard explica que "el que ama ha comprendido que, en fin de cuentas, todo hombre llega a ser independiente con la ayuda de Dios"
(Continúa en página 17.)

lar el individuo que toma posesión de su ser y conduce responsablemente su existencia desde su propia libertad. Quien ha seguido el desarrollo de nuestro trabajo con atención se encuentra, nuevamente, con la teoría de la "elección del sí mismo". La mentada singularidad, con todo, no es punto de partida sino resultado. El danés parte de un yo enajenado,⁶⁴ el sujeto no se posee a sí mismo y se vincula con su propio yo como lo hace con las cosas.⁶⁵ Para alcanzar una correcta relación consigo mismo el hombre debe dejar de ser el yo inauténtico que es –y, en cierto sentido, como se indica en *La enfermedad mortal*, él quiere ser⁶⁶– y devenir en sí mismo, es decir, acceder a su auténtico yo.

El cristianismo es una invitación a esta transformación y el cristiano debe ayudar al otro a conquistar su propio sí mismo:

... en el mundo del espíritu constituye el bien supremo el llegar a ser uno dueño de sí mismo –y ayudar amorosamente a otro para que espiritualmente sea sí mismo, libre, independiente, dueño; en una palabra: ayudarlo para que permanezca idéntico consigo mismo, representa el mayor beneficio que se puede hacer a un hombre.⁶⁷

La "mirada" que le ofrecemos al otro puede ser un obstáculo o un auxilio en esta tarea humana de auto-determinación. Es un obstáculo cuando, a través de ella, se niega al otro la posibilidad de asumir una identidad o se lo fija inexorablemente en una identidad determinada. Es un auxilio⁶⁸ cuando, a través de ella, se conduce al otro hacia su yo auténtico reconociendo en este la posibilidad de poseerse a sí mismo.⁶⁹

¿Un reconocimiento ideológico?

La "mirada cristiana" es un acto de reconocimiento y, en tanto que tal, puede ser concebida conforme a dos parejas conceptuales. Debe definirse, primero, si esta mirada es una acción atributiva o una acción descriptiva. En el primer caso, se le imputa al otro una cualidad nueva y positiva *que antes no poseía*, una característica "generada" por el acto mismo de reconocimiento. En el segundo caso, se reconoce una cualidad ya existente en el otro que es, en ese acto de reconocimiento, confirmada o restituida.⁷⁰ Una vez definida esta primera cuestión, debe optarse, nuevamente, entre dos alternativas. Es necesario definir si el reconocimiento lo es de una "característica de capacidad" o de una "característica de logro". "Una característica de capacidad –explica Margalit– es el potencial humano para conseguir un fin deseado; una característica de logro es aquella en la cual se pone en práctica una capacidad humana".⁷¹ Me inclino a pensar que Kierkegaard considera la "mirada cristiana" como un acto de reconocimiento atributivo. A través de ella se le atribuye a todo ser humano el poder de asumir su propia realidad y definir, en primera persona, la orientación última de su existencia.⁷² Se trata, por lo dicho, del reconocimiento de una "característica de capacidad". En este sentido, se entiende por qué motivo la "mirada cristiana" no es perceptiva puesto que, de acuerdo con Kierkegaard, la capacidad reconocida no es el resultado de una acción humana sino una posibilidad que el mismo cristianismo introduce.⁷³

La "mirada" cuando es auténticamente cristiana le atribuye esta cualidad a todo ser humano sin distinción de sexo, raza o posición social. De este modo, el reconocimiento de que todo ser humano es *esencialmente* libre implica, a la par, el reconocimiento de la *igualdad* entre los hombres. Ahora bien, cuando el foco del análisis se desplaza desde lo individual a lo social surgen una serie de interrogantes: (1.) ¿funciona "la mirada cristiana" de Kierkegaard como "un instrumento de la política

simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos⁷⁴? (2.) ¿la auto-comprensión que surge como resultado del reconocimiento cristiano invita a los individuos a “una determinada relación consigo mismos que los motiva para una asunción voluntaria de tareas u obligaciones socialmente útiles”⁷⁵? (3.) ¿la “mirada cristiana” es, en definitiva, un mero mecanismo de compensación simbólica?

Kierkegaard esperaba que gracias a la “mirada cristiana” el yo fuese capaz de instituir una relación auténtica consigo mismo. Solo asumiendo sobre sí mismo la perspectiva de la “mirada cristiana” el individuo alcanzaría real consciencia de su propio valor y dignidad. La “mirada cristiana”, nos dice el danés, es capaz de obrar el milagro “que consiste en hacer, divinamente, de cada hombre un rey”.⁷⁶ Durante su argumentación Kierkegaard aclara expresamente que esta transformación no altera objetivamente la realidad sino que modifica el modo en que el individuo se relaciona subjetivamente con ella:⁷⁷ “el cristianismo [busca] penetrarlo todo con una relación de conciencia. La transformación no se da en lo exterior y en las apariencias, y no obstante se trata de una transformación infinita”.⁷⁸ Desde una perspectiva externa al danés solo es posible evaluar negativamente este fenómeno. Cuando un sujeto asume la perspectiva de la “mirada cristiana” se compromete con una noción del sí mismo que está más allá de las determinaciones de género, nacionalidad, clase social, etcétera:

el cristianismo no ha querido irrumpir con el fin de eliminar las diferencias, ni la de la grandeza ni la de la pequeñez; el cristianismo tampoco ha querido encontrar mundanamente una concordia mundana entre todas las diferencias; sino que el cristianismo quiere que cada individuo porte la diferencia que le cubre con una cierta soltura...⁷⁹

Pero, en virtud de esta misma auto-comprensión, ese individuo se torna indiferente –e, incluso, hostil– hacia aquellos movimientos que luchan por la conquista de los derechos y necesidades de grupos que en función de un determinado rasgo de su identidad son continuamente postergados por la sociedad. La indiferencia incluso llega a devenir en hostilidad puesto que Kierkegaard llega a afirmar que el individuo que se compromete en tales luchas se *contamina* y se aleja de su verdadera identidad en dirección al mundo como puede verse en el ejemplo de las luchas feministas.⁸⁰ Retomando uno de nuestros conceptos iniciales, podemos decir que la “mirada cristiana” promueve una “invisibilización” de segundo grado: su concepción de la identidad humana encubre el ocultamiento sistemático del sufrimiento de determinados grupos sociales; en otros términos ella vuelve a los individuos insensibles al fenómeno de “invisibilización” social del otro.

Kierkegaard advierte sobre el carácter insatisfactorio y los efectos negativos de las prácticas mundanas de reconocimiento (“mirada mundana”).⁸¹ El danés es plenamente consciente de que tanto la denegación como la atribución parcial de reconocimiento generan una cisura hacia el interior de toda comunidad humana, una división entre aquellos individuos que son considerados de acuerdo con su dignidad e individuos y aquellos que no lo son. La “mirada cristiana” quiere ser un *correctivo* a esta situación de desigualdad. Sin embargo, esta corrección no supone la transformación de las consecuencias concretas y objetivas del desprecio social ocasionado por el fenómeno de la “invisibilización”. El reconocimiento cristiano, más bien, proporciona una compensación virtual y subjetiva: el individuo se despreocupa por su posición en el mundo ya que se considera valorado por un Juez verdaderamente imparcial. A su vez, el individuo que asume ante el otro la perspectiva divina, es decir, el individuo que logra “mirar cristianamente” al otro considera este mismo obrar como una

74. Honneth (2006: 129-130).

75. Honneth (2006: 130).

76. SKS 9: 138 [OA I: 241].

77. “El hecho de haber transformado todas las relaciones humanas en ‘relación de conciencia’ es presentado como una victoria del cristianismo sobre el mundo. El valor de esta victoria está determinado por la indiferencia absoluta respecto de las relaciones sociales dadas, ya que el cristianismo transforma ‘dejando todo como está’ en el mundo” (Dip (2012: 162-163)).

78. SKS 9: 137 [OA I: 240]. “Los filósofos hasta ahora solo han explicado el mundo, declaran tanto Kierkegaard como Marx. Pero uno dice: es preciso cambiar nuestra relación con el mundo; y el otro: es preciso cambiar al mundo mismo” (Heller (1999: 177)). Al respecto Adorno señalará que en *Las obras del amor* “el lugar que debería ocupar la crítica de la desigualdad social lo ocupa una doctrina ficticia, puramente interior, de la igualdad” (Adorno (2006: 206)).

79. SKS 9: 93 [OA I: 169].

80. “El cristianismo lo ha hecho todo por la mujer, en el caso de que ella cristianamente quiera contentarse con lo cristiano; y si no lo quiere, entonces todo lo que mundanamente pretenda arrogarse a despecho en la insignificante exterioridad, no será más que una bien mediocre compensación en lugar de lo que ha perdido” (SKS 9: 140 [OA I: 244]). Conforme a la teoría de Honneth la negativa del sujeto kierkegaardiano a participar de las luchas sociales por el reconocimiento trae consecuencias negativas a nivel moral puesto que a partir de la reinterpretación hegeliana de las luchas sociales a estas debemos atribuirles el ser la base motriz para la evolución moral.

81. Para un análisis más detallado de esta cuestión cfr. Rodríguez (cfr. 2013b: 229-235).

82. Cfr. SKS 9: 87 – 88 [OAI, 159-161].

reparación de la injusticia social. La perspectiva de Kierkegaard termina otorgándole mayor valor al hecho simbólico de llamar “banquete” a una comida ofrecida a los pobres que al hecho concreto de satisfacer la necesidad de los miembros más vulnerados de la sociedad.⁸² El acto por el cual se alimenta al hambriento pasa a ser secundario frente al acto por el cual la consideración de dicha acción como un “banquete” promueve una transformación positiva en la auto-comprensión del individuo asistido: este individuo ya no debe captarse como un sujeto vulnerado en sus derechos, sino como un miembro pleno de la sociedad al cual se le reconoce su valía.

La “mirada cristiana”, por tanto, cumple una función ideológica; ella promueve una auto-relación que motiva la sujeción sin represión del individuo a un orden social desigual:

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 sólo 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. En ambos frentes reina la pendencia; pero quien ama al prójimo está en paz contentándose con la diferencia que se le ha asignado en la vida temporal, sea la de la grandeza o sea la de la pequeñez, y por lo demás deja que cada diferencia temporal mantenga la fuerza que le es propia y se haga valer por lo que legítima y abiertamente vale aquí en esta vida. Pues no debes desear lo que es del prójimo, no debes desear la mujer de tu prójimo, ni siquiera su asno, y consiguientemente tampoco has de desear las ventajas que se le han concedido en la vida; si a ti te han sido negadas, tendrás con todo que alegrarte de que a él le hayan sido concedidas.⁸³

83. SKS 9, 89 [OAI, 163].

Notas

- 66 En su estudio sobre el concepto de “desesperación” en Kierkegaard, Theunissen (cfr. 2002: 23-25) afirma que *La enfermedad mortal* abre una tercera época en la historia de la *auto-realización* del ser humano. La primera época (mundo antiguo) interpreta la *auto-realización* como realización de la esencia del hombre; la segunda época (primera Modernidad) entiende la *auto-realización* como realización de la propia individualidad. No obstante, ambas épocas comparten un mismo presupuesto: en un caso y en el otro el hombre desea realizar o bien la esencia de lo humano o bien su propia individualidad. En la tercera época, la *auto-realización* todavía se comprende como realización de la individualidad, pero se comienza a sospechar que, en realidad, el individuo, a pesar de lo que el mismo considera y manifiesta, no quiere asumir su existencia desde su propia singularidad. (En página 14.)
- 67 SKS 9: 272 [OA II: 113]. Años más tarde, Kierkegaard volverá sobre esta cuestión en *Ejercitación del cristianismo* al explicar las palabras de Jesucristo: “... cuando lo que ha de ser atraído es en sí mismo un yo, atraerlo en verdad significa por lo pronto ayudarlo a que verdaderamente sea sí mismo, para así atraerlo hacia sí, o significa que en y con la atracción hacia sí se le ayuda a ser sí mismo. –Por lo tanto, atraer en verdad tiene aquí un doble significado: primero, hacer que el yo que ha de ser atraído sea sí mismo y esto supuesto atraerlo hacia sí [...] Mas un yo es una duplicidad, es libertad; por lo cual en este sentido atraer hacia sí significa enfrentar a una elección [...] Mas el hombre –de quien hablamos aquí– es en sí mismo un yo. Por lo cual, Cristo ayudará también, sobre todo, a cada hombre para que sea sí mismo; Cristo exige, sobre todo, del hombre que sea sí mismo mientras avanza interiormente, para poder así atraerlo hacia sí” (SKS 12: 163 [EC: 224-225]). (En página 14.)
- 73 Kierkegaard explica que “el que ama ha comprendido que, en fin de cuentas, todo hombre llega a ser independiente *con la ayuda de Dios*” (SKS 9: 276 [OA II: 119]). Pero esta ayuda de Dios se manifiesta a través del amor que el auténtico amante cristiano le brinda al otro. Sin referencia a Dios el hombre es incapaz de una auto-relación de signo positivo: “la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado” (SKS 11: 130 [EM: 37]). (En página 14.)

Bibliografía

Fuentes

- » Kierkegaard, S. (1961). *Ejercitación del Cristianismo*. Traducción de D. Rivero. Madrid, Guadarrama.
- » ——— (1965). *Las obras del amor*. Tomo I y II, traducción de D. Rivero. Madrid, Guadarrama.
- » ——— (1984a). *El concepto de la angustia*. Traducción de D. Rivero. Barcelona, Orbis.
- » ——— (1984b). *La enfermedad mortal*. Traducción de D. Rivero. Madrid, Sarpe.
- » ——— (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción de González. Madrid, Trotta.
- » ——— (2009). *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Traducción de N. Bravo Jordán. México, Universidad Iberoamericana.
- » ——— (2009 [1997]). *Søren Kierkegaard Skrifter*. Copenhagen, Gad.

Referencias bibliográficas

- » Adorno, T. (2006). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Traducción de Chamorro Mielke. Madrid, Akal.
- » Bultmann, R. (1968). *Jesús*. Traducción de Simón, Buenos Aires, Editorial Sur.
- » ——— (1974). *Creer y comprender I*. Traducción de E. Requena. Madrid, Studium.
- » Dip, P. (2012). *Teoría y praxis en las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires, Gorla.
- » Frankfurt, H. (2004). *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Traducción de Castells. Barcelona, Paidós.
- » Grøn, A. (2005). “Reconocimiento y comunicación. La ética entre Hegel y Kierkegaard”. En revista *Estudios de Filosofía*. Traducción de Muñoz Fonnegra, núm. 32, pp. 27-40. Medellín, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- » Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Traducción de Jiménez Redondo. México, Taurus.
- » ——— (2002). *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Traducción de Fabra & Diez. Madrid, Trotta.
- » Heller, A. (1999). *Crítica de la Ilustración*. Traducción de López Soria. Barcelona, Península.
- » Honneth, A. (2006). “El reconocimiento como ideología”. En revista *Isegoría*. Traducción de Moreno Cuevas, núm. 35, pp. 129-150. Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC.
- » ——— (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Traduc-

ción de G. Calderón. Buenos Aires, Katz.

- » ——— (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Traducción de Diller & Leiva. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- » ——— (2011). *La sociedad del desprecio*. Traducción de F. Hernández & B. Herzog. Madrid, Trotta.
- » Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de M. García Morente. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- » Margalit, A. (1997). *La sociedad decente*. Traducción de Castells Auleda. Barcelona, Paidós.
- » Muñoz Fonnegra, S. (2010). "La comunicación existencial: Kierkegaard y el problema del reconocimiento". En ACOSTA LÓPEZ, M. (comp.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, pp. 175-199. Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes,.
- » Rodríguez, P. (2013a). "Salud vital o salud espiritual. De 'El concepto de la angustia' a 'La enfermedad mortal'" en *El arco y la lira. Tensiones y Debates*, núm. 1, pp. 83- 95. Buenos Aires, Grupo Acción y Concepto.
- » ——— (2013b). "La dificultad de ser amado: el reconocimiento del otro en 'Las obras del amor' de Kierkegaard". En *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 24, pp. 223-243. Santa Fe, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe.
- » Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Traducción de Valmar. Buenos Aires, Losada.
- » Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair*. Traducción de B. Harslav & H. Illbruck. Nueva Jersey, Princenton University Press.
- » Torralba, F. (1998). *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid, Caparrós .
- » Walsh, S. (1987). "On 'Feminine' and 'Masculine' Forms of Despair". En Perkins, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary. The Sickness unto Death*, vol. 19, pp. 121-134. Macon, Mercer University Press.

