

*Una cuestión de intensidad.  
La significación estético-religiosa del Eros en  
el pensamiento de S. Kierkegaard*

*(An issue of intensity  
The aesthetic and religious significance of Eros  
in S. Kierkegaard' thought)*

Ángel E. GARRIDO-MATURANO

Recibido: 17 de octubre de 2012

Aceptado: 17 de enero de 2013

**Resumen**

El artículo explicita en qué medida en el pensamiento de Kierkegaard la génesis del Eros tiene una significación *a la vez* estética y religiosa. Luego replantea el significado de lo estético y lo religioso y muestra cómo la intensidad con la que se experimentan ambas dimensiones las conjuga en el matrimonio. A continuación redefine el concepto de matrimonio desde una hermenéutica de la resolución. Finalmente determina la esperanza como sentido último de la conjunción de lo estético y lo religioso en el Eros.

*Palabras clave:* Kierkegaard, amor, estética, religión, matrimonio.

**Abstract**

The article explains the extent in which, in Kierkegaard's thought, the genesis of Eros has a significance that is *at once* aesthetic and religious. It then restates the meaning of the aesthetic and the religious, and shows how the intensity with which both dimensions are experienced blends them in matrimony. The article then goes on to redefine the concept of matrimony on the basis of a hermeneutics of the notion of resolution. Finally, it specifies hope as the ultimate meaning of the conjunction of the aesthetic and the religious in Eros.

*Keywords:* Kierkegaard, love, aesthetics, religion, matrimony

Y bajo el enorme firmamento beberé de sus encantos hasta emborracharme.  
Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, p. 55

## 1. Introducción

La cuestión que aborda este artículo, a saber, explicitar la significación estético-religiosa del Eros y ejemplificar de modo paradigmático esta conjunción de lo estético y lo religioso en la noción kierkegaardiana de matrimonio, pareciera ser en sí misma, para una lectura ortodoxa del pensador danés, una contradicción. Por ello experimento el escrúpulo metodológico de explicarle al avezado lector mi perspectiva, en la cual no me hallo solo.

No puedo sino discordar con la ya canónica separación entre los famosos estadios de la existencia y, en particular, entre el estético y el religioso, que numerosos estudiosos de la obra de Kierkegaard<sup>1</sup> no se cansan de resaltar. No puedo, en cambio, sino concordar con la idea de Karl Jaspers, quien cuestiona toda afirmación que pretenda dar cuenta de un modo definitivo de las “tesis” de Kierkegaard, entre ellas aquella referida a la mutua exclusión de los estadios. Y es que a mi parecer, como al de Jaspers, “nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir”<sup>2</sup>. Disponemos de meticulosas ediciones de sus obras y copiosos y eruditos estudios a él dedicados<sup>3</sup>. Sin embargo su lectura, en virtud del propio carácter para-

---

<sup>1</sup> Así, para citar meramente un ejemplo en nuestro idioma, Jorge del Palacio en la introducción a *In vino veritas* afirma: “Pasar de un estadio a otro significa romper de manera radical con la actitud de vida presente para abrazar algo nuevo y desconocido.” Jorge del Palacio, “Introducción”, en: Kierkegaard (2009), p. 13. La misma línea interpretativa caracteriza también, para citar otro ejemplo, a Manuel Suances Marcos, que en su extenso trabajo sobre Kierkegaard afirma de los estadios de la vida que “cada uno tiene estructura y autonomía propia y exige una decisión por parte de quien lo acepta; porque entre ellos no hay progreso o continuidad, sino un salto, un corte, una decisión que exige abandonar uno para instalarse en otro.” Suances Marcos (1998), p. 56. Naturalmente esa visión de los estadios habrá de llegar a la conclusión de que “Kierkegaard cree que no se puede llevar una genuina vida religiosa sin renunciar a la inmanencia de la vida estética.” Suances Marcos (1998), p. 406 (cursivas del autor).

<sup>2</sup> Jaspers (1970), p. 63.

<sup>3</sup> Entre estos estudios, particularmente entre los relativamente recientes, que, aunque no abordan directamente el tema de este artículo, podrían resultar significativos para una mejor comprensión del marco en el cual él se desarrolla, cabe resaltar tres. En primer lugar el de Almut Furchert, *Das Leiden fassen*, quien –desde una perspectiva existencial y conjugando la biografía de Kierkegaard con el itinerario del pensamiento del autor a través de sus pseudónimos– desarrolla una minuciosa y convincente explicación del tema de la dialéctica kierkegaardiana del sufrimiento y su vínculo esencial con el actuar. Nuestra propia concepción de que el significado estético del eros, que implica un gozo inmediato, no se contraponen al camino religioso, que, como suele destacarse, siempre supone sufrimiento, converge, según creo, con la idea central del autor, a saber, “que no es el sufrimiento como tal el que transforma, sino que *por obra del amor*, también es modificado el sufrimiento” Furchert (2012), p. 334. En segundo lugar, quisiera mencionar el excelente artículo de Oscar Parcero Oubiña, aparecido en el libro

dójico, indirecto e irónico de los textos, puede ser encarada de los modos más diversos. Lo cierto es que el conjunto de su obra no le revela al lector ni un sistema coherente y progresivo de conceptos ni mucho menos una doctrina de la fe cristiana con respuestas esquemáticas acerca del sentido de la existencia humana. En contra de toda visión escolar pienso, al igual que Jaspers<sup>4</sup>, que lo esencial de su obra no radica en ninguna “posición”, sino en la exigencia suprema de lucidez y sinceridad que la atraviesa a cada instante como un trasfondo. Pero esta exigencia implícita no sale a la luz cuando las reconstrucciones académicas reducen su pensamiento estrictamente personal a “posiciones” o “fórmulas doctrinarias”, traducibles en esquemas conceptuales, que luego se intenta defender o rechazar, como si se pudiese fundamentar o refutar en términos generales una excepción, como lo fue el propio Kierkegaard. Por ello mismo resulta vano e implica el riesgo de caer en una confusión irresoluble el intento de reducir a una la multiplicidad de perspectivas, incluso encontradas, que recorren la obra del paradójista. Por ello mismo también resulta vano e implica el riesgo aún mayor de efectivamente traicionar al propio Kierkegaard el intento de definir la posición de aquel ironista que una y otra vez no deja de volver sobre sus interpretaciones anteriores y conceptualizaciones más exactas y meticulosas para sustituirlas por otras nuevas. El trasfondo, esa exigencia infinita de lucidez y sinceridad, que, a mi modo de ver, prima sobre cualquier presunta afirmación definitiva de “lo que Kierkegaard en verdad quiso decir”, sólo ve la luz cuando, en vez de exponer a Kierkegaard, dejamos que Kierkegaard nos exponga; cuando, en vez de criticarlo o defenderlo, dejamos que sea él, al modo de una severa conciencia vigilante, quien nos mueva a pensar con la mayor lucidez y seriedad posibles quiénes sinceramente somos y *cómo* significa cada instante de nuestra existencia. En ese preciso sentido es su pensamiento “existencial”.

---

*Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, que aborda la relación entre la interioridad, la verdad subjetiva y la pasión. Oubiña distingue el mero apasionamiento como “inflamado entusiasmo hacia un determinado objeto” de la pasión que expresa “no sólo una voluntad, sino también un sufrimiento” Oubiña (2009), p. 122. En el caso de la pasión erótica expresa el sufrimiento (concomitante con el gozo) de no poder nunca poseer del todo a la amada, de no poder fundirse por completo con ella, de no poder cumplir un deseo que crece con su propia satisfacción. Como bien señala el estudioso, “sólo en el instante puede la pasión superar los límites de lo contradictorio y acoger la verdad de la paradoja.” Oubiña (2009), p. 122. En el caso concreto de nuestro objeto de estudio la pasión (y no el mero apasionamiento) erótica, que se expresa por excelencia en la resolución que da origen al matrimonio, supera, como veremos, la contradicción entre lo religioso y lo estético y abre la posibilidad de una paradójica significación estético-religiosa del eros. Finalmente habría que mencionar el magnífico trabajo de Sophie Wenerscheid, *Das Begehren nach der Wunde*. Si nosotros abordamos la cuestión de la dimensión religiosa del eros, la autora recorre el camino inverso y, a partir del motivo cristiano de la herida y de la concepción del deseo religioso como una herida siempre abierta, analiza la dimensión erótica del ansia religiosa, que, como la sexual, nunca resulta satisfecha, y que implica, además, una noción fuertemente erótica del pecado. La tesis de la autora de que el deseo religioso es un acto erótico obsesivo, sería motivo de una detallada discusión que excede, por cierto, los límites de este artículo. Cf. Wenerscheid (2008), en especial pp. 21-40 y 289-326.

<sup>4</sup> Jaspers (1970), pp. 64 y 72.

Como puede fácilmente advertirse, el abordar a Kierkegaard desde esta perspectiva existencial de lectura implica necesariamente la convicción que ninguna doctrina sobre los estadios y sus relaciones es la definitivamente verdadera. Así vemos que el esteta por momentos muestra una lucidez y agudeza deslumbrantes en su comprensión de los aspectos más profundos de la naturaleza humana y, por otros, no es más que una persona errabunda y angustiada, tratando vanamente de huir de su propia vaciedad y sofocarse ya sea en la sensualidad más banal, ya en la reflexión más refinada. El ético ora muestra su elevada moralidad y compromiso consigo mismo y con los otros, sobre todo en el matrimonio, cuyo sentido último el solterón Kierkegaard comprendió tal vez con mayor profundidad que nadie, ora, sin embargo, cae bajo la sospecha de ser un pedante moralista satisfecho de sí mismo. La religión cristiana tan pronto es elevada al rango más alto de la existencia humana en base a la descripción del carácter absoluto del sentimiento de la fe (aunque tal descripción sea paradójicamente desplegada por un autor que confiesa una y otra vez no ser cristiano), como tan pronto es puesta al descubierto como una exigencia imposible y absurda que no puede sostenerse con buena conciencia y que conduce a la gran hipocresía de la cristiandad institucionalizada y al objeto de todas sus burlas: el pastor. Es por ello que podríamos afirmar, de nuevo junto con Jaspers, que “todo el que quiera hacer del estadio estético, del estadio ético, de la fe en fuerza de su absurdo una filosofía o una teología válidas, no está ya con Kierkegaard”. Es por ello que desde esta perspectiva de lectura no temo hablar de un significado estético-religioso del Eros en lugar de contraponer, como es costumbre, al erotismo estético el amor ético del matrimonio, que sólo se sobrellevaría en base a la fe.

Determinada la perspectiva existencial no será ocioso algunas precisiones sobre el método del que se vale esta lectura que, aunque renuncia conscientemente a reproducir lo que Kierkegaard realmente dijo, no por ello es arbitrario. Quiero llamar la atención sobre tres aspectos. En primer lugar me interesa más la descripción de lo que hace que una vivencia signifique tal cual ella significa que su conceptualización e integración en un sistema o que su inscripción en un determinado estadio de la existencia. Por ello puede decirse que el método aquí empleado renuncia al concepto abstracto, atemporal y definitivo antes que a la vivencia<sup>5</sup> concreta, que, como la descripción que la pretende traducir, sólo es comprensible considerada en el proceso de su temporalización. De allí que tales descripciones no conduzcan a conceptos generales, sino que transmitan experiencias efectivas de individuos particulares. En cuanto la perspectiva metodológica se atiende a la descripción de la

---

<sup>5</sup> Que Kierkegaard renuncia antes al concepto que a la caracterización detallada de la vivencia y sus matices lo comprueba (como señala Elfriede Tielsch en su ya viejo, pero excelente y todavía actual artículo “Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe”) “el hecho de que él en su obra considerada en conjunto no ha construido ninguna terminología suficiente; sus conceptos estándar son rígidos y no ofrecen una visión completa de la plétora de fenómenos que él despliega ante nosotros.” Tielsch (1957), p. 161.

esencia de una vivencia y la privilegia sobre el concepto especulativo, puede llamarse fenomenológica. En cuanto dicha descripción lo es de vivencias que ciertamente puede tener cualquier hombre, pero únicamente en la medida en que se abra a experimentar el sentido consumado del Eros, y que, por tanto, sólo son efectivamente experimentadas por individuos específicos que se han resuelto a tenerlas, se trata de una fenomenología del universal singular. En segundo lugar es necesario tener en cuenta que es el modo de experimentar un estado afectivo el que determina el concepto que pretende explicitar su significación y no a la inversa. Primero debe ser elucidada en la complejidad de sus matices la tonalidad propia de un cierto sentimiento, en este caso la pasión erótica, y recién entonces es posible la determinación conceptual del significado de ese fenómeno. Si, por el contrario, “por razones sistemáticas se trata un fenómeno en el lugar inapropiado, así también de esa manera resulta perturbado el sentimiento al que quiere corresponder el concepto como el apropiado para él”<sup>6</sup>. En cuanto la fenomenología hace privar lo concretamente experimentado por el universal singular por sobre el interés especulativo-sistemático, se trata de una fenomenología existencial. Finalmente el método por el que nos guiaremos parte de asumir que los conceptos en los que se quiera volcar el significado esencial del Eros y de su consumación en el matrimonio deben ser elucidados o explicitados por el propio intérprete. No se tratará aquí, pues, de abocarnos a la tarea de reconstruir puntualmente las nociones que reflejarían la genuina comprensión que Kierkegaard tiene de un cierto fenómeno para luego someterlos a crítica, como si se tratase de conceptos ya hechos y definitivos, sino que, por el contrario, se trata de perseguir estos conceptos en su génesis, reconfigurarlos y, de ser necesario, llevarlos por obra misma de la interpretación a su culminación, esto es, a la elucidación del conjunto de sus implicancias, aun cuando dicha elucidación no se halle literalmente siempre presente en el autor o aun cuando contradiga ciertos pasajes de su obra. Pero, ¿de este modo no se falsea arbitrariamente a Kierkegaard? No si se tiene en cuenta lo antedicho, a saber, que lo esencial en su pensamiento no es ésta u estotra afirmación, sino el trasfondo, el llamado a asumir con lucidez y seriedad nuestra propia existencia, lo cual es imposible si no nos apropiamos de su pensamiento, si no se encarna en el nuestro propio, y ello –estimo– implica ineludiblemente asumir por nosotros mismos las provocaciones que Kierkegaard nos hace desde sus textos. En cuanto nos proponemos precisamente explicitar y configurar lo que permanece implícito como mera posibilidad de sentido en la descripción de los fenómenos que realiza Kierkegaard, el método fenomenológico no sólo se comprende a sí mismo como una fenomenología existencial del universal singular, sino también como una fenomenología hermenéutica.

El tema del amor es prácticamente inagotable en el pensamiento de Kierkegaard. Me contentaré, por tanto, con abordarlo en función de tres objetivos

---

<sup>6</sup> Tielsch, (1957), p. 162.

definidos. En primer lugar mostrar que desde el pensamiento kierkegaardiano, particularmente desde sus obras seudónimas, el Eros tanto en su génesis cuanto en el momento de la resolución que lo consume como matrimonio guarda una significación estético-religiosa, donde la cursiva no debiera caer ni en el término estético ni en el término religioso, sino en el guión que vincula a ambos. En segundo lugar me propongo replantear cómo habría que entender, desde Kierkegaard, el significado de lo estético y, sobre todo, el significado de lo religioso y mostrar que aquello que los vincula en el marco del Eros es precisamente la intensidad con que se experimentan ambas dimensiones. Dado que la conjunción de lo estético y lo religioso se realiza –a mi modo de ver– por excelencia en el matrimonio, este estudio, que dista de querer desplegar una fenomenología integral del tema en el pensamiento kierkegaardiano, se propone, finalmente, plantear una cuestión un tanto paradójica, pues a primera vista pareciera disponerse para ella de una respuesta obvia, que, sin embargo, la lectura de Kierkegaard me hace sospechar que tal vez no lo sea tanto, a saber: qué es lo que hace que un hombre y una mujer constituyan no nominal, sino existencialmente un matrimonio. Uno estaría tentado a decir casi ingenuamente que es el amor. Hablemos, pues, del origen de este inquietante fenómeno.

## 2. Génesis estético-religiosa del Eros

Nadie ha expuesto con tanta claridad la idea kierkegaardiana del carácter estético del matrimonio como lo hizo el heterónimo<sup>7</sup> Víctor Eremita en la obra cuya,

---

<sup>7</sup> Un heterónimo no es exactamente un pseudónimo. Un pseudónimo es un falso yo, un heterónimo otro yo contenido en la individualidad paradójicamente múltiple que fue esa excepción que entre otros nombres lleva el de Søren Kierkegaard. Aquí se leen, pues, las obras pseudónimas cual si fueran obras de un heterónimo, antes que de un pseudónimo, por lo que no se las considera superadas ni canceladas por las obras firmadas por el propio Kierkegaard, que no sería, como decía anteriormente, sino otro (antes que pseudónimo) heterónimo de sí mismo. Por ello debo disentir otra vez con Suances Marcos. El estudioso reconoce que Víctor Eremita en “La validez estética del matrimonio” intenta establecer un equilibrio entre sensualidad y espíritu en el matrimonio. Pero inmediatamente afirma: “Víctor Eremita es un joven ideal e inexperto que no ha mordido el polvo de la realidad. Desconoce, por su juventud, los entresijos de la condición humana. Cuando se llega al fondo de ésta, las cosas se ven de otra manera, como se me mostraron a mí [es decir, al propio Kierkegaard en sus obras no pseudónimas AG]. El matrimonio es la unidad bajo la forma sensual, no la unidad del espíritu.” Suances Marcos (1998), p. 227. Para justificar luego tal afirmación el estudioso pone en boca de Kierkegaard sentencias del génesis y recomendaciones de la iglesia. Cf. Suances Marcos (1998), p. 227. Obviamente, desde el punto de vista filosófico, esto no es ningún “argumento”. Finalmente recurre a la habitual idea de que en la mayoría de los casos el matrimonio no es más que “una puesta en común de dos egoísmos.” Suances Marcos (1998), p. 228. Tal afirmación, además de presuponer que la existencia efectiva de un matrimonio es lo mismo que la vigencia del contrato civil (cosa que aquí habremos de discutir), pretende determinar el sentido del matrimonio a partir de la generalización de casos particulares deficientes; como si se pudiera determinar el sentido de un objeto en función de sus ejemplos

edición según nos dice Kierkegaard, estuvo a su cargo y que precisamente lleva por título “La validez estética del matrimonio”<sup>8</sup>. Allí se comienza determinando el rasgo distintivo, naturalmente estético, del amor romántico. “Éste, para decirlo en una sola palabra, es inmediato; verla y amarla eran la misma cosa.”<sup>9</sup> La inmediatez, es decir, el carácter im-pre-visible e irresistible del *acaecimiento* al que se ven sometidos los amantes y que se da sin un porqué determinable de antemano es la característica que define al amor romántico y, más precisamente, es lo que constituye lo propiamente estético que hay en él. En tanto *acaecimiento* inmediato e imprevisible los amantes son, respecto de la génesis de su amor, *pasivos*. El amor sucede. Nos somete a su imperio como lo hace la naturaleza. Por ello mismo puede escribir Kierkegaard que “el amor romántico revela ser inmediato en el hecho de que se apoya tan sólo en la necesidad natural”<sup>10</sup>. Que Eros no obedezca una ley causal ni resulte de una decisión voluntaria no significa que sea arbitrario. Ciertamente el amante encuentra lo amable en la amada, pero precisamente en el hecho de que sea él y esencialmente él aquél que resulte sensible a y se conmueva por lo específicamente amable que se encarna *así* en ella radica el carácter de acontecimiento imprevisible de Eros. ¿Y que es lo amable que vuelve a los amantes inmediatamente el uno para el otro? El amante ama la belleza que aflora en la amada. En parte se trata de la belleza sensual, pero fundamentalmente ama la belleza que siempre está asomándose *a través de* lo sensual, sin mostrarse nunca por completo, sino siempre “a punto de expresarse”. Ama, en una palabra, la *índole* originaria de su amada que se *le* transparenta en su sensualidad corporal de una manera bella. El término “bello” no debe ser malentendido. No se mienta aquí solamente la mera belleza sensual del cuerpo, que bien puede excitar mi voluptuosidad, sino la peculiar armonía del modo de ser de la amada que brota desde su cuerpo y resplandece en ese punto de contacto entre cuerpo y espíritu que es la expresión.

El amor romántico tiene, entonces, como nota distintiva la inmediatez. Pero no una inmediatez general, sino específica. El enamorado no se enamora inmediata-

---

degradados. Pero más allá de ello mi disenso fundamental con S. Marcos radica en una doble presuposición hermenéutica que se trasunta en las citas, a saber, en primer lugar, que los escritos posteriores de Kierkegaard cancelan o suprimen los anteriores, lo que no es sino un presupuesto, tanto más en un pensador resueltamente asistemático como Kierkegaard. Tal presupuesto surge de ignorar o desvalorizar las obras que no entrarían en ese presunto sistema o doctrina que infructuosamente se busca construir a cualquier costo, incluso el de sacrificar obras geniales. En segundo lugar, en el presupuesto de que las obras pseudónimas no reflejan a Kierkegaard o resultan secundarias respecto de las firmadas con su propio nombre. En realidad desde el punto de vista filosófico las obras pseudónimas son las más ricas analíticamente, y, además, esos pseudónimos –a menos de querer negar a Kierkegaard con Kierkegaard– deben ser entendidos como *heterónomos*, en el preciso sentido que aquí le fue adjudicado a este término.

<sup>8</sup> Kierkegaard (2007), pp. 13-146.

<sup>9</sup> Kierkegaard (2007), p. 27.

<sup>10</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.

mente de cualquiera, sino de alguien determinado, de una cierta belleza que sólo se le manifiesta en plenitud a su particular sensibilidad. El amor acaece siempre entre un yo singular y un tú igualmente singular. Por ello la inmediatez se juega entre “dos seres que están destinados el uno para el otro”<sup>11</sup>. La inmediatez es, entonces, una correlación entre dos singularidades. Así concebido, el significado estético del amor romántico no implica ninguna despersonalización del sujeto, sino que en él expresan el amante y la amada su más estricta singularidad. No debemos, sin embargo, confundir este amor romántico o, como también lo llama Kierkegaard, “el primer amor” con el mero amor sensual, con la voluptuosidad. ¿Qué los distingue a uno de otro? Pese a que el amor romántico está basado en lo sensual, “lo ennoblece su conciencia de eternidad, pues lo que diferencia el amor de la voluptuosidad es que aquel lleva en sí el sello de la eternidad.”<sup>12</sup> La voluptuosidad es egoísta y pasajera, tan sólo busca la satisfacción momentánea del individuo. El amor romántico tiene vocación de eternidad, lo que concretamente significa que en el instante en que el *pathos* erótico alcanza su mayor intensidad se concentra en él el conjunto del tiempo de los amantes. Sus pasados, en efecto, dejan de ser relevantes (son “ya-pasados”) y devienen la mera prehistoria del benévolo destino que envió uno a los brazos del otro a dos seres que desde siempre han sido hechos el uno para el otro. Sus futuros no pueden ser concebidos sino como la prolongación infinita de la dicha presente, pues los amantes no atisban horizonte alguno que no los encuentre juntos. El instante del amor quiere, entonces, abarcar todo el tiempo: durar eternamente. Podríamos decir que esta paradójica “eternidad” de lo “inmediato” radica en el hecho de que el instante romántico, en razón de su *intensidad*, abarca *el entero horizonte de sentido* de la existencia. Los amantes no tienen delante suyo ninguna posibilidad futura que no esté ya presente en ese instante, envuelto por él, que no sea sino la duración de este presente ahíto en el que me he encontrado plenamente a mí mismo encontrando al otro. Por ello podríamos caracterizar el futuro del amor como “un ya-siempre-haber-llegado del existente”. Y así como este “haber llegado” es experimentado como un “nunca más irse”, por lo que el amor no reconoce ningún advenir distinto de sí, así también, y en razón de la misma intensidad, el instante del amor es vivenciado como un “*ya-siempre-haber-sido-ahí*” del existente, por lo que el amor no tiene ningún pasado relevante que no esté en él contenido. La conjunción de ambos modos de experiencia del tiempo –del futuro que ya ha llegado y del pasado enteramente contenido en el instante– constituyen la eternidad que se vislumbra en el amor romántico y que se anhela realizar en el tiempo. Así, en él lo inmediato-estético deja de lado la volatilidad del sensualismo y busca perdurar. Él quiere albergar en su seno todos los horizontes del tiempo: tiene vocación de eternidad. Cierto que ello es ilusorio cuando el amor se funda exclusivamente en la

---

<sup>11</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.

<sup>12</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.



atracción natural, pues así “lo eterno se basa en lo temporal y, de esa manera, se suprime a sí mismo”<sup>13</sup>. Ciertamente es también que para producir esa eternidad a la que el amor aspira “se requiere una determinación de la voluntad”<sup>14</sup>, una resolución y un compromiso, que, para Kierkegaard, se consuman en el matrimonio. Pero no por ello es menos cierto que este amor romántico, sin dejar de ser estético y justamente por la intensidad estética con la que (valga la paradoja) se lo sufre como un gozo, alberga dentro de sí una analogía con lo religioso, a saber y precisamente: su vocación de eternidad. De allí que se halla visto en el amor siempre algo divino. Pero podría agregar que aún en un sentido más profundo el goce estético del amor romántico testimonia una significación religiosa. Por supuesto que no hablo aquí de cristianismo ni de una religión institucional cualquiera, sino en el sentido originario del *pathos* religioso, inherente a todo hombre en cuanto tal y anterior a cualquier especificación confesional, a saber: en el sentimiento de dependencia respecto de un Absoluto que escapa al conocimiento y al poder humanos, pero que guarda el sentido último de todos los sentidos relativos. En efecto, en la vocación de eternidad del amor romántico se reconoce una aspiración hacia un sentido absoluto, que transforma por completo el todo —el entero horizonte de sentido— de la existencia de los amantes y respecto del cual las demás instancias de esa existencia se convierten en fines relativos. Pero, por sobre todo, en el carácter de *acontecimiento* o, para usar la expresión de Kierkegaard, de “libre genialidad”<sup>15</sup> del amor romántico (del cual no se puede disponer y que propiamente *les sucede* pasivamente a los amantes) se testimonia la *dependencia absoluta de un designio absoluto*, cuyo origen me refiere o re-liga a un poder absoluto que guarda el sentido último y esencial de mi existencia. Como si el vínculo que le confiere plenitud y sentido a la vida de los amantes estuviera inscripto en el Universo por un Poder que a ellos se les escapa. Como si un impulso teleológico de armonía y convergencia, traspasase el Universo todo y llegase hasta los amantes para hacerles vislumbrar, por un instante, la dicha infinita de la eternidad. Esos “como si” son precisamente el modo en que se testimonia la significación religiosa concomitante a e inseparable de la pasión erótica, cuando ésta, paradójicamente, alcanza su mayor intensidad estética. Es esta significación, que habita a modo de trasfondo toda relación amorosa y que se delata en el hecho de que los amantes se vean destinados el uno para el otro más allá de toda decisión mundana, lo que le lleva a Kierkegaard a preguntarse precisamente si “no es bello que el Dios que es espíritu ame, además, el amor terrenal.”<sup>16</sup> Habría que señalar que esta significación religiosa, que modifica y eleva la estética inmediatez del amor terrenal, no está lejos de la concepción del *pathos* religioso o existencial

---

<sup>13</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.

<sup>14</sup> Kierkegaard (2007), p. 29.

<sup>15</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.

<sup>16</sup> Kierkegaard (2007), p. 28.

que Kierkegaard define en el *Postscriptum* en estos términos: “El *pathos* existencial resulta de la relación transformadora de la idea con la existencia del individuo. Si el *télos* absoluto, al relacionarse con el individuo, no transforma absolutamente su existencia, entonces el individuo no se relaciona con *pathos* existencial”<sup>17</sup> En efecto la idea del amor transforma no exterior, sino interiormente la existencia del individuo, y lo hace de manera absoluta, en cuanto para el enamorado su amor constituye un fin absoluto.

Vemos, entonces, que el amor romántico por su intensidad no tiene un significado meramente estético, como la voluptuosidad, sino estético-religioso. Ahora bien, ¿qué tiene que ver este amor romántico, cuya eternidad vislumbrada se esfuma entre los besos, con aquel amor serio y comprometido que hace efectivamente durar el instante de eternidad y le concede continuidad e historia, es decir, con el matrimonio? Pues nada más ni nada menos que ser su sustancia y su única génesis y fundamento legítimo<sup>18</sup>. Refiriéndose a las determinaciones esenciales del matrimonio escribe Kierkegaard: “Lo propiamente constitutivo, lo sustancial es obviamente el amor o, si quieres decirlo de manera más precisa, la pasión amorosa. Tan pronto como ésta falta, o bien la vida en común es mera satisfacción del apetito sensual, o bien es una sociedad, o una corporación destinada al logro de algún propósito; pero el amor comporta justamente la determinación de eternidad.”<sup>19</sup> Si no existe pasión amorosa, si ésta no se sostiene entre los cónyuges, entonces tenemos un contrato civil, una sociedad económica, una voluptuosidad compartida, pero no un matrimonio. Ahora bien, la pasión amorosa no es, para Kierkegaard-Eremita, tan sólo lo substancial, sino también lo primero: la única génesis legítima de una relación matrimonial. “No es que el matrimonio deba provocar la pasión amorosa, sino que la presupone, si bien no la presupone como algo pasado sino como algo presente”<sup>20</sup>. No se trata, pues, de que el matrimonio, fundado ya sea en conveniencias

<sup>17</sup> Kierkegaard (2008), *Postscriptum* ..., p. 390.

<sup>18</sup> En el Eros conviven la relación entre singularidades y el placer y goce inmediato propio del orden estético. Y es precisamente esa conjunción y no, por el contrario, el abandono de la dimensión estética la que origina legítimamente un matrimonio. Por ello debo nuevamente discordar cuando se toma como hilo conductor de la lectura de Kierkegaard la oposición inmediatez-relación y se absolutizan afirmaciones como la siguiente: “Desde el momento que se toma la decisión radical de dar el salto cualitativo la existencia adquiere un nuevo sentido: la persona sale de su inmediatez autista (...) y empieza un nuevo tipo de relación consigo mismo, con los demás y, particularmente, con Dios: es propiamente la relación que da a luz al hombre relacional (...). El nuevo carácter ético-religioso implica el abandono del modo de vida típico del estado estético, de las máscaras y de la dramatización simbólica representado por *Don Juan*, para dar lugar ahora al modo de vida típico del estado relacional.” Cañas (2003), p. 103. Lo que ocurre es que lo estético y lo inmediato no se agota en las máscaras y en las dramatizaciones simbólicas. Por ello mismo Kierkegaard-Eremita pudo genialmente hablar de una “validez estética del matrimonio”.

<sup>19</sup> Kierkegaard (2007), p. 38.

<sup>20</sup> Kierkegaard (2007), p. 41.

socioeconómicas, ya en compartir un mismo dogma “religioso”, ya en el interés eugenésico de la procreación sea lo primero y que luego en él fermenta poco a poco la pasión amorosa, como creen hombres y mujeres “experimentados”, a los que Kierkegaard no duda en calificar como seres de “escasa inteligencia” y “mentalidad estrecha”<sup>21</sup>, sino que la pasión amorosa es lo primero: aquello que, a pesar de todo el peso ético y religioso que caracteriza al matrimonio<sup>22</sup>, constituye la sustancia estética que lo define como tal. La sustancia del matrimonio es efectivamente estética, si por estético se entiende *la experiencia efectiva y la gozosa asunción de una pasión inmediata*. Y es ese mismo origen estético lo que le confiere al matrimonio su peculiar eticidad. Una pareja que no responde a este origen estético inmediato y que se establece por pura conveniencia social, o incluso una pareja que se pretende puramente espiritual, consagrada a Dios y desligada de toda atracción sensual y romántica, “pudiera parecer que es algo moral, puesto que ha neutralizado lo que hay de sensual en el matrimonio, pero queda en pie la pregunta de si esa neutralización no es inmoral *en la misma medida que es antiestética*.”<sup>23</sup> El amor más espiritual y religioso, el amor que el cristianismo bendice, el amor matrimonial, surge, pues, desde una maravilla estética –el amor romántico o primer amor– y no por obra de una elección del espíritu. El espíritu no lo puede crear ni puede mantenerlo cuando desaparece. Sólo puede asumir el milagro y comprometerse con él. Pero por esa asunción y por ese compromiso se produce la unión de la necesidad natural, propia del acontecimiento erótico-estético, y de la libertad espiritual, que define el orden ético-religioso. No se trata aquí de una síntesis dialéctica que, por obra de la mediación, contendría disueltos como momentos suyos a la necesidad y la libertad, sino de la convergencia espontánea de necesidad y libertad en su unidad correlativa, en la cual el fenómeno erótico alcanza su plenitud. Pues, como genialmente advierte Kierkegaard, “la esencia de todo amor es la unidad de la libertad y la necesidad”<sup>24</sup>. En efecto, aunque resulte paradójico, sólo en virtud de ese carácter necesario pro-

<sup>21</sup> Kierkegaard (2007), p. 40.

<sup>22</sup> En este sentido mi lectura está tan en desacuerdo con las de José Luis Cañas y Manuel Suances Marcos, arriba referidas, como de acuerdo está con la del –reitero– excelente trabajo de Elfriede Tielsch. Señala esta intérprete que “donde no surge el milagro del amor como acontecimiento natural no puede haber espacio para un matrimonio.” Y nos recuerda que “incluso en los años tardíos donde se podría creer que su creciente religiosidad (...) lo podría haber llevado a pensar de otra manera, Kierkegaard caracteriza una concepción tal [puramente ético-religiosa AG-M] de la pareja como ‘una inversión casi indecente.’” Tielsch (1957), p. 167. En efecto, no sólo para los heterónomos, sino para las obras religiosas más tardías firmadas por el propio Kierkegaard sigue valiendo que el amor romántico, con todo su significado estético, es la única génesis del matrimonio. Así en uno de sus discursos edificantes leemos: “La ceremonia nupcial es también como una corona de la eternidad, pero es el amor el que la teje, y el deber dice que ha de ser tejida, y para el amor es un placer tejirla (...) cada día, con la flor del instante”. Kierkegaard (2010), p. 430.

<sup>23</sup> Kierkegaard (2007), p. 33. *Cursivas mías*.

<sup>24</sup> Kierkegaard (2007), p. 47.

pio del acontecimiento erótico el individuo se siente libre. “Siente que un poder irresistible lo atrae hacia el otro individuo, pero en ello mismo siente su libertad”.<sup>25</sup> Siente que se haya preso de una pasión que no ha elegido, pero a la par experimenta que sólo en el marco de esa pasión puede desplegar toda su energía individual y llegar a ser el sí mismo que libremente quiere ser. Siente que la amada lo subyuga, pero sólo a su lado se encuentra a sí mismo y goza de la libertad de poder ser. Y así como la libertad sólo es posible en la necesidad, la necesidad propia de la pasión erótica requiere de la libertad que define al espíritu para no esfumarse como un dulce aroma de primavera y ganar para sí perdurabilidad e historia. Vemos, pues, cómo la paradójica unión de libertad ética y necesidad estética que constituye la esencia del amor para consumarse y mantenerse nos conduce al matrimonio por el camino de la resolución. ¿Pero qué es el matrimonio y qué la resolución?

### 3. El matrimonio y la resolución

El amor romántico genera el matrimonio, y el matrimonio le otorga al “primer amor” aquello a lo que éste aspira, pero que no puede conseguir si se confía tan sólo a la atracción natural: hacer acaecer el vislumbrado instante de eternidad en el tiempo o, lo que es lo mismo, tener una historia. En tanto tal el desposorio, cuando es genuino, no viene a clausurar el primer amor para sustituirlo por un acuerdo interesado. La esencia estética del primer amor no se transforma, sino que, muy por el contrario, el matrimonio mismo no consiste sino “en querer aferrarse al primer amor”<sup>26</sup>, sólo que “acogido en una concentricidad más vasta.”<sup>27</sup> ¿Cuál concentricidad? Es precisamente la respuesta a esta pregunta la que pone en evidencia que el lazo entre lo estético y lo religioso se consume en la figura matrimonial. El matrimonio le concede dimensión histórica a la felicidad estética. Ello implica que los cónyuges *confían* en que es posible conservar la felicidad y la plenitud a lo largo del tiempo o, dicho de otro modo, que la felicidad y plenitud (de base sensual y estética) experimentada como una fugaz eternidad en el romance, por una decisión del espíritu<sup>28</sup>, puede realizarse a través del conjunto de situaciones en las que se articu-

<sup>25</sup> Kierkegaard (2007), p. 49.

<sup>26</sup> Kierkegaard (2007), p. 50.

<sup>27</sup> Kierkegaard (2007), p. 51.

<sup>28</sup> Recordemos el significado preciso del término espíritu en Kierkegaard. “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” Kierkegaard (2008), *La enfermedad mortal*, p. 33. Es decir, el sujeto se realiza como espíritu cuando en la relación con lo otro se relaciona concomitantemente consigo mismo: se elige o proyecta a sí mismo. Ahora bien, elegirse verdaderamente a sí mismo en la relación con lo otro implica inevitablemente la seriedad en la elección del otro con el que me relaciono. Espíritu no se opone, pues, a sensualidad, sino al egoísmo del que, temiendo elegir-

lan sus respectivos “ser-en-el-mundo”. Para decirlo gráficamente: la pasión amorosa, los dos amantes que se abrazan hasta casi confundirse en un punto, serían el centro del amor y el conjunto de horizontes existenciales que se despliegan desde ese centro y que configuran el “ser-en-el-mundo” común de los enamorados los anillos concéntricos en los que ellos realizan, durante el matrimonio, su amor. Esta ilustración cuasi-espacial es traducible también a términos temporales: el instante del *pathos* erótico sería entonces el centro de la pasión y el conjunto de éxtasis temporales que emanan de él representarían anillos concéntricos a través de los cuales se despliega en el matrimonio la historia de un amor, ¿Qué tiene que ver toda esta metafórica de la concentricidad con la religión? A mi modo ver, el nexo se comprende si abandonamos de nuevo la significación confesional y dogmática del término y volvemos a su significación kierkegaardiana originaria de relación absoluta con lo Absoluto. El matrimonio implica un acto de fe, pero no en el sentido de la fe como conocimiento de lo absoluto –lo cual es contradictorio. Tampoco en el de creencia en un determinado dogma, lo que indirectamente implica que el hombre conocería con certeza lo Absoluto. Tal cosa contradice el concepto kierkegaardiano de fe, que es siempre fe angustiada e incierta<sup>29</sup>. Aquí fe tiene el sentido de confianza y agradecimiento. En efecto, la fe es vivida como un acto de confianza en que –aunque yo no pueda nunca estar seguro de ello– la eternidad vislumbrada en un beso puede prolongarse una vida. La confianza en que el amor puede ser más fuerte que la muerte e imponerse a la finitud implacable que todo lo corrompe. Un acto de confianza en que el Universo mira amigablemente la felicidad de los enamorados. Y también un acto de agradecimiento a lo Absoluto o Dios que ha permitido el milagro de la armonía de dos almas y dos cuerpos y que puso en manos del amante un don que la fuerza de ningún puño puede conquistar: el amor de la amada. Este acto originario de confianza y agradecimiento que, por ser el hombre finito, está siem-

---

se a sí mismo en la relación con el otro, nunca toma en serio al otro, sino sólo como un expediente para huir de sí mismo. Así, quien se compromete con un determinado otro para darle una figura y una historia al goce conjunto de su sensualidad lo hace espiritualmente, mientras que aquél que carece de todo proyecto de sí y sólo le importa la satisfacción de sus intereses independientemente del otro que utiliza para satisfacerlos no obra como espíritu, aun cuando esos intereses nada tengan de sensuales. Kierkegaard lo dice explícitamente: “La carne no es lo sensual, sino lo egoísta, y en este sentido lo espiritual mismo puede llegar a ser sensual.” Kierkegaard (2007), p. 52.

<sup>29</sup> Para Kierkegaard tener fe es vivir tendido hacia lo absoluto, no haberlo encontrado. Quien está seguro de lo que cree ya no vive tendido hacia lo Absoluto que cree poseer y con lo cual se relaciona como con cualquier otra objetividad relativa. El hombre verdaderamente religioso, en cambio, se vuelca hacia su propia interioridad y es consciente de que, en su existir, se encuentra eternamente en proceso de devenir hacia lo absoluto. El mejor ejemplo de estos malos estetas, disfrazados de religiosos, lo encuentra Kierkegaard en el predicador. “Un predicador está absolutamente seguro de su relación con Dios (pobre hombre, ya que esta seguridad, por desgracia, es el único signo seguro de que un sujeto existente no se relaciona con Dios) y sólo se ocupa tratando al resto del mundo con propagandas.” Kierkegaard (2008), *Postscriptum ...*, p. 457. La inseguridad y la consecuente angustia y sufrimiento son, pues, los únicos signos genuinos de la pasión religiosa.

pre amenazado por el desfallecimiento y que debe convivir con a angustia, es precisamente aquello que nos religa a lo Absoluto que experimentamos como el Amor que no manda otra cosa que amar. Por ello mismo en el matrimonio alcanza el amor romántico su más genuino significado religioso. Y no sólo el más genuino, sino el más intenso, porque la convicción religiosa que lleva al matrimonio no consiste en ningún “*qué*” objetivo que se alcanzaría *por medio de* actitudes exteriores, como, por ejemplo, un compromiso contractual, que siempre puede esconder la hipocresía y el desamor, agudamente advertidos por estetas como Juan el Seductor, sino tan sólo en un acto interior y compartido de confianza y gratitud que expresa *cómo* experimentan los enamorados su relación<sup>30</sup>. Tal acto, por el cual los amantes refieren su amor a lo Absoluto y que es propiamente lo que define a un matrimonio como tal, no viene a clausurar la dimensión estética para sujetarla absurdamente a un conjunto de normas contractuales universales que se presume le darían una dimensión ética a la “institución matrimonial”, sino a darle realidad, consistencia e historia. Pues, como afirma Kierkegaard-Eremita, “el primer amor entra en relación con el matrimonio sin por ello alterarse”<sup>31</sup> y “aquello mismo que había de estético en el primer amor, por tanto, ha de darse en el matrimonio, puesto que aquél está contenido en éste (...)”<sup>32</sup>. Ahora bien, este acto religioso de confianza y agradecimiento que instauro el matrimonio asume la forma de una resolución. Pero no una resolución en contra, sino, para retomar aunque en otro contexto las mismas palabras de Juan el Seductor en *In vino veritas*, una “resolución al servicio de los deseos”<sup>33</sup>, pero no de los vanos y pasajeros, sino de los más intensos y sublimes que se experimentan precisamente en el primer amor.

La resolución, a la que conduce naturalmente la intensidad del placer compartido, es, pues, todo lo contrario a un acto de resignación: es la asunción de y la confianza en el amor que me reconforta y me vuelve dichoso. Por eso puede escribir Kierkegaard que la promesa que el celebrante de la boda exige de los novios radica tan sólo en “dar a los que son dignos de ello la solemne oportunidad de pronunciar, libremente y ante Dios, lo que para los enamorados es difícil callar el uno frente al otro, lo que es *agradable* pronunciar (...) y lo que, pronunciado aquí, se santifica.”<sup>34</sup> La promesa no de estar juntos, sino de compartir la dicha de estarlo, que expresa en el lenguaje la resolución interior, no es, entonces, concebida por Kierkegaard como el fin del placer, el abandono del estadio estético y el consecuente paso a un estadio de vida “más alto”. Por el contrario se promete con agrado lo

<sup>30</sup> “Ser un cristiano no se define por el qué del cristianismo, sino por el cómo del cristiano.” Kierkegaard (2008), *Postscriptum ...*, p. 613.

<sup>31</sup> Kierkegaard (2007), p. 61.

<sup>32</sup> Kierkegaard (2007), p. 61.

<sup>33</sup> Kierkegaard (2009), p. 145.

<sup>34</sup> Kierkegaard (2010), p. 421.

que se quiere libremente prometer, lo que ya en su interior la subjetividad ha prometido y, de ese modo, se eleva lo estético a lo religioso, en la medida en que los amantes se comprometen a hacer ser en el tiempo y en el mundo la eternidad vislumbrada en el instante. Pero, como no se cansa de repetir Kierkegaard, esa resolución “tiene su seriedad”. Ahora bien, lo que le otorga seriedad a la resolución no radica en que por mucho tiempo, incluso hasta la muerte de uno los esposos convivan bajo un mismo techo. La seriedad resolutive tampoco mana de la pompa de la celebración o del cómico hecho de “que unos curiosos sean testigos de la transformación exterior de las circunstancias de vida de dos seres humanos.”<sup>35</sup> La seriedad de la resolución no proviene de ninguna circunstancia exterior, sino que “está en el hombre mismo”<sup>36</sup>. No la produce el juramento ante la autoridad que declara a los amantes marido y mujer, sino que el celebrante “da por supuesta esa seriedad en los esposos”<sup>37</sup>. Esa seriedad supuesta no puede, por tanto, radicar en otra cosa que no sea la sinceridad del amor que los une y la consecuente confianza en que ese amor puede perdurar y sobreponerse a las adversidades. Por ello la resolución que consuma el matrimonio no reza “te amaré por siempre”, sino “que el amor puede superarlo todo”. Y porque la resolución surge del amor y no del deber, la seriedad que santifica la unión de los cónyuges no implica el abandono del estadio estético, sino la plena asunción de un amor tan sincero e intenso como el gozo, inmediato y en ese sentido estético, que la pasión desata<sup>38</sup>. Pero la pasión, en virtud de la seriedad de la resolución, queda santificada. La santificación no mienta ninguna bendición externa, impartida por terceros, que asumiría ribetes sobrenaturales, sino que consiste simplemente en entregarse a Dios, que es amor, entregándose al amor; en testimoniar la confianza en Dios, que es amor, confiando en el amor. En otros términos, la significación originariamente religiosa a la que se eleva la pasión estética, lo propiamente sagrado del matrimonio, no consiste en “hacerle una promesa a Dios” de guardar ciertas conductas externas, sino en el acto interior de confianza, compartido por una mujer y un hombre, en que el amor tiene sentido y en que, a pesar de las limitaciones propias de todo lo finito, puede realizarse en el mundo. Se trata, pues, de aquel acto de íntima confianza conjunta por el cual los amantes vuelven efectiva su fe en que, contra todo y contra todos, siempre será posible por medio del amor plenificar la vida y vivificar el mundo. Por ello mismo Kierkegaard define el

<sup>35</sup> Kierkegaard (2010), p. 421.

<sup>36</sup> Kierkegaard (2010), p. 435.

<sup>37</sup> Kierkegaard (2010), p. 421.

<sup>38</sup> En este punto cabría afirmar que el amor al otro no excluye, sino incluye al amor a sí mismo, o, para ser más exactos, el amor a la propia existencia gozosa. En tal sentido coincide con Michael Theunissen cuando en su muy recomendable estudio sobre el concepto de desesperación observa que Kierkegaard “con excepción del amor al prójimo comprendido como deber no puede representarse ningún amor que no sea amor a sí mismo.” Theunissen, (1993), p. 73.

contenido de la resolución que da origen al matrimonio en los siguientes términos: “*que el amor, considerado como la resolución del matrimonio, lo supera todo.*”<sup>39</sup> La resolución en última instancia significa un acto de fe en la vida y en la armonía con la que el amor dota al Universo. Precisamente en ello –por lo menos para una perspectiva fenomenológica no confesional– radica lo específicamente religioso del matrimonio. Y esta religiosidad no tiene por qué separarse del más sublime goce estético, sino que, a cada instante, debe renovarlo.

Por cierto que dicha renovación no es cosa fácil, pues el amor tendrá que superarlo todo y no lo *ha* superado todo por el hecho de haberse resuelto. La resolución es eterna no porque dure para siempre, sino porque a cada instante debe repetirse como la misma. De allí que la bendición nupcial “no saluda a los enamorados como vencedores, sino que los invita a combatir, les asigna ese estado como un campo de batalla que es agradable a Dios, los alienta a combatir el buen combate (...) y les promete la victoria.”<sup>40</sup> Pero el combate está allí y hay que pelearlo hasta el final, y correr el inevitable riesgo de la derrota. Aquel que no es consciente del peligro y no lo hace entrar en la resolución, ése rechaza la idea de la victoria, porque la considera un hecho del que dispone de antemano. Por tanto, él en realidad no se ha resuelto. La resolución en la que el matrimonio consiste consagra la alianza de lo estético –el gozo del don de una pasión inmediata– y lo religioso –el acto de confianza compartido en que el amor en el Universo tiene sentido. Dicha consagración no puede encontrar expresión más genial que aquella de la que Kierkegaard se vale, a saber, que el amor lo supera todo. Sí, lo supera, pero tiene que estarlo superando a cada instante. La resolución debe sostenerse, reactualizarse, hacer reingresar una y otra vez lo eterno en el tiempo, pues el amor, librado a sí mismo, perece si ninguna resolución lo vivifica. Y ¿cómo renovar esa resolución que le da tiempo e historia a lo eterno? La sensata respuesta de Kierkegaard es que para ello “se requiere una idea efectiva acerca de la vida y acerca de uno mismo”<sup>41</sup>, es decir, se requiere elegirse a sí mismo, proyectar quién quiere uno auténticamente ser<sup>42</sup>; y hacerlo no porque sí, sino sobre la base de la confianza en un sentido último de la vida en su conjunto. Por ello en este primer requerimiento “está contenido ya el otro gran requerimiento, el cual es como el primero: *una idea efectiva acerca de Dios*”<sup>43</sup>. Y es que una cosa se corresponde con la otra, pues nadie puede tener una idea efectiva de sí mismo sin a la vez tener una idea efectiva acerca del sentido de la vida, una razón última acerca del sentido de la existencia, sea éste el que fuere; esto es, sin confiar

<sup>39</sup> Kierkegaard (2010), p. 422.

<sup>40</sup> Kierkegaard (2010), p. 423.

<sup>41</sup> Kierkegaard (2010), p. 436.

<sup>42</sup> Por ello mismo el amor al otro en el eros no puede excluir, como señalaba Theunissen (1993) p. 73, el amor a sí mismo, expresado en el querer un proyecto de sí.

<sup>43</sup> Kierkegaard (2010), p. 436.



en que el todo de la vida tiene un sentido último; y ello, y no la creencia en una serie de dogmas teológicos adquiridos, es precisamente tener una idea efectiva de Dios, pues “Dios está solamente en lo interior”<sup>44</sup>. Por eso puede afirmar Kierkegaard que “la idea de Dios no viene tampoco como un agregado accidental respecto de aquella idea acerca de la vida y de uno mismo; por el contrario, viene a coronarlo y penetrarlo todo, y estaba presente *antes* de hacerse evidente”<sup>45</sup>.

Pero esta determinación del concepto de resolución redefine también la noción de matrimonio. Él no resulta de un contrato objetivo. “Entre los cónyuges existe sólo una comunidad ideal, no un contrato”<sup>46</sup>. Son deudores de un compromiso autoimpuesto en razón del amor que los vincula y con el fin de construir una comunidad vital-afectiva de carácter ideal en la que confían. “Ellos someten sus intereses personales a un fin común no a otro hombre”<sup>47</sup>, ni a una institución, ni a ninguna orden impartida por el libro sagrado que fuese. Que dos personas vivan juntas bajo el mismo techo, engendren hijos, constituyan una cooperativa económica y respeten las normas de un contrato civil o religioso no hace de su vínculo un matrimonio. El matrimonio existe sólo por la resolución, que debe una y otra vez renovarse. Pero no hay resolución si no hay confianza en que el amor puede superarlo todo. Y mal puede haber una confianza tal si no hay amor. Por lo tanto el matrimonio, como la resolución que lo gesta, no es eterno por ser algo que existe de una vez y para siempre, sino que lo es en la medida en que a cada instante se repita una resolución que es siempre la misma. Lo consuma la intensidad de una vivencia interior y no la extensión de una conducta exterior. El matrimonio es, pues, la resolución; pero la resolución es imposible sin amor, y el amor es imposible sin gozo. Por ello el matrimonio es estéticamente válido y su consumación es la consumación de un compromiso gozoso, no la resignación paulatina y angustiada ante el tedio ni la sumisa genuflexión ante un mandato externo. Donde el milagro del amor y la confianza en que él puede superarlo todo no existieron, nunca hubo resolución, ni santidad, ni referencia alguna a Dios, ni tampoco matrimonio, por mucha bendición nupcial que se haya impartido. Donde el amor y la confianza en que él puede superarlo todo ya no existen, donde la batalla por la conjunción entre la atracción natural y la resolución espiritual se ha perdido, tampoco hay matrimonio, a pesar de que las conductas externas manifiesten la voluntad de cumplir con un contrato. Por ello puede preguntarse el autor “si los únicos cónyuges separados son aquellos cuyo

---

<sup>44</sup> Kierkegaard (2010), p. 437.

<sup>45</sup> Kierkegaard (2010), p. 436. *Cursivas mías.*

<sup>46</sup> Tielsch (1957), p. 179.

<sup>47</sup> Tielsch (1957), p. 179. No sin razón observa la autora que desde esta perspectiva kierkegaardiana el matrimonio no resulta indisoluble. Y ello, agregaría yo, no a pesar de su santidad, sino por su propia santidad. Pues cuando no existe el amor, no existe la confianza en que el amor todo lo supera, entonces no hay dimensión alguna de santidad y, por tanto, ya no hay matrimonio.

divorcio fue establecido” y puede calificar de indignos del estado matrimonial a “los que comenzaron de manera miserable al considerar el pacto como un acuerdo en vista de una ganancia terrena, y que terminaron como comenzaron”<sup>48</sup>. El matrimonio, considerado desde esta perspectiva, podría definirse como la libre unión en una comunidad afectiva ideal de dos personas maduras, capaces de elegirse a sí mismos y su propia vida, en la cual cada miembro, por obra de una resolución personal que debe renovarse una y otra vez, conjuga la elección de su vida con la elección del otro de su propia vida para constituir juntos dicha comunidad, sobre la base, por un lado, de la atracción interpersonal integral que, por supuesto, incluye la pasión sexual, y, por otro, de la confianza en que dicha comunidad ideal es posible. En esta definición desaparece el contrato y se expresa la unión de lo religioso y lo estético.

#### 4. Amor y esperanza

La unión matrimonial de un sentimiento estético con uno religioso encuentra su máxima expresión en aquel temple que llamamos *esperanza*. En efecto, en ella se reúnen el amor romántico que quiere perdurar y la confianza religiosa que apuesta al futuro del amor. Esperanza es, por cierto, una gran palabra. Es la palabra que da cobijo al contenido entero de la resolución. “Que el amor lo puede todo”, aquella sentencia que constituye la determinación misma de la resolución y del matrimonio, significa algo mucho más valioso que la fe ciega en que una bendición mágica suprimirá la incertidumbre del futuro. Significa que él y sólo él es capaz de desafiar al Goliat de la finitud y en un acto de locura excelsa *esperarlo* todo –y no sólo la muerte– y *esperarlo siempre*.

En una de sus notables “meditaciones cristianas”<sup>49</sup> Kierkegaard nos habla de la esperanza como forma suprema del amor. Allí nos dice que el amor puede *esperarlo* todo y siempre. A primera vista pudiera parecer que *esperarlo* todo fuese algo susceptible de hacerse de una vez y para siempre, porque “todo” es una concentración de lo múltiple en lo uno y en un instante único que podríamos llamar eterno. Si esto fuera verdad, la resolución, sería un acto igualmente único en vez de uno renovable una y otra vez, y la esperanza que le es intrínseca permanecería quieta. “Sin embargo, éste no es el caso. El *esperar* está compuesto en realidad de lo eterno [el todo *esperado*] y lo temporal [el tiempo en el cual se lo *espera*]; de ahí que la expresión de la tarea de la esperanza bajo la figura de la eternidad sea *esperarlo* todo, y bajo la figura de la temporalidad sea *esperar siempre*”<sup>50</sup>. Ambas expresio-

<sup>48</sup> Kierkegaard (2010), p. 428.

<sup>49</sup> Kierkegaard (2006), pp. 297-317.

<sup>50</sup> Kierkegaard (2006), p. 300.

nes adquieren la plenitud de su sentido en su conjunción, por eso el amor todo lo espera y lo espera todo siempre y a cada instante. El todo que espera el amor en el caso concreto del matrimonio es realizar en el tiempo la vocación de eternidad propia de la pasión. Él espera que la plenitud de la dicha, vislumbrada en un instante de fugaz eternidad por los amantes, se sobreponga a las miserias que trae consigo el tiempo. Como toda espera, la espera del amor lo es de lo posible y se relaciona con el futuro. Sólo como “tensión hacia”, como “constante estar en camino a” la eternidad a la que el amor aspira toca lo temporal. Nunca se encuentra en lo “presente”, pues en este caso lo presente mismo sería lo eterno. Pero lo presente no es lo eterno, sino lo evanescente y mudable, lo que, cuando apenas es, ya está dejando de ser. El presente es sólo el límite entre el ser y el no ser. Por lo tanto lo eterno anhelado, la plenitud, cuando está en lo temporal, está siempre en lo futuro y en la posibilidad. “Eternamente lo eterno es lo eterno; en el tiempo lo eterno es lo posible, lo futuro”<sup>51</sup>. Por ser siempre posible y siempre futuro, el “todo” que el amor aspira puede ser esperado siempre, “de suerte que hay y tiene que haber esperanza hasta lo último; de suerte que no hay ninguna edad que sea la de la esperanza”<sup>52</sup>. Esperarlo todo y esperarlo siempre no significa otra cosa que renovar hasta el fin una y otra vez la expectativa en relación con la posibilidad del bien y la felicidad que el amor promete. Y ello precisamente es resolverse y tener esperanza. La esperanza es quien mantiene viva la flama de la resolución. El amor matrimonial vive el hoy desde la esperanza en el mañana y tiene un mañana porque la esperanza es vivida hoy. Pero la esperanza es esperanza en lo posible y, por tanto, en lo incierto. El amor debe convivir a cada instante con la incertidumbre, esperar en medio de ella, y precisamente en eso radica su grandeza y su coraje. La fe del amor, consumada en el matrimonio, no es la absurda certeza en la victoria. El nombre de su fe es esperanza. El verdadero amor no se engaña a sí mismo con falsas seguridades. Sabe muy bien que el próximo amanecer puede ser el del día de su ocaso, pero, sin embargo –como es verdaderamente amor– lo espera todo y lo espera siempre e igual sale al campo a dar batalla.

En la esperanza alcanza el amor matrimonial la culminación a la que lo impulsa su intensidad estética y su auténtico sentido religioso. Este último en absoluto implica un rigor y una severidad de las que fueran ajenos el gozo y la pasión. Severidad no es lo mismo que seriedad. Cuando la esperanza es seria y no resignación oculta tras el disfraz de la severidad, quien todo lo espera lo hace *amorosa y gozosamente*. El amoroso es quien “mantiene constantemente abierta la posibilidad, con una infinita *predilección* por la posibilidad del bien”<sup>53</sup>; y disfruta haciéndolo, porque el bien se trata precisamente de su predilecto. En el caso del matrimonio el

---

<sup>51</sup> Kierkegaard (2006), p. 301.

<sup>52</sup> Kierkegaard (2006), p. 303.

<sup>53</sup> Kierkegaard (2006), p. 305. *Cursivas mías.*

que verdaderamente ama espera que a cada instante haya la posibilidad del bien compartido para su amada y para sí mismo y, haciéndolo, él encuentra dicha, solaz y consuelo; y el bien la magnífica posibilidad de crecer y progresar en el mundo. Es cierto que la desesperación le susurrará alguna vez al oído términos como estos: “Es posible que incluso el amor más ardiente se enfríe alguna vez (...) y que incluso la esposa más fiel se transforme en una perjura. Sí, todo esto es posible ¡por eso, desespera, renuncia a la esperanza y, sobre todo, no esperes en ningún ser humano ni para ningún ser humano!”<sup>54</sup> Pero entonces la esperanza sin titubear le responderá: “Sí, desde luego que es posible, pero entonces sin duda que también lo contrario es posible. Por eso jamás renuncies de manera poco afectuosa a ningún ser humano ni a la esperanza por él, pues sería posible que (...) el amor que llegó a enfriarse pueda volver a arder. ¡Por eso, no renuncies jamás a ningún ser humano, ni siquiera en el último instante; no, no desesperes y espéralo todo!”<sup>55</sup>. Magníficas son las palabras de la esperanza y de Kierkegaard, su poeta, pues él, aún sumido en la desesperación y el desamor, supo mejor que nadie que la esperanza es la tierra fértil que deja crecer al amor, y el amor el más bello fruto que adorna la tierra.

## Referencias bibliográficas

- CAÑAS, J. L. (2003): *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*, Madrid, Trotta.
- FURCHERT, A. (2012): *Das Leiden Fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards*, Freiburg/München, Alber.
- JASPERS, K. (1970): “Kierkegaard hoy”, en J. P. Sastre, M. Heidegger, K. Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, pp. 63-72.
- KIERKEGAARD, S. (2006): *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma dediscursos*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Salamanca, Sígueme.
- KIERKEGAARD S. (2007): “La validez estética del matrimonio”, en S. Kierkegaard, *O louno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. D. González, Madrid, Trotta, pp. 13-146.
- KIERKEGAARD, S. (2008): *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta.
- KIERKEGAARD, S. (2008): *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. de N. Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana.
- KIERKEGAARD, S. (2009): *In vino veritas*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Introducción Jorge Del Palacio, Madrid, Alianza editorial.

<sup>54</sup> Kierkegaard (2006), p. 306.

<sup>55</sup> Kierkegaard (2006), p. 306.

- KIERKEGAARD, S. (2010): “En ocasión de una boda”, en S. Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. D. González, Madrid, Trotta, 2010, pp. 419-440.
- PARCERO OUBIÑA, O. (2009): “Verdad subjetiva, interioridad y pasión”, en L. Guerrero Martínez (coordinador), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 107-127.
- SUANCES MARCOS, M. (1998): *Søren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de un pensamiento filosófico*, Madrid, UNED.
- THEUNISSEN, M. (1993): *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- TIELSCH, E. (1957): “Kierkegaard und die Phänomenologie der Ehe”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, pp. 161-187.
- WENNERSCHIED, S. (2008): *Das Begehren nach der Wunde*, Berlín, Matthes & Seitz.

Ángel E. Garrido-Maturano  
Instituto de Investigaciones Neohistóricas (Argentina)  
hieloypuna@hotmail.com