

La tolerancia en Søren Kierkegaard¹

Matías Tapia Wende²

Recibido: 1 de febrero de 2021 / Aceptado: 10 de junio de 2021

Resumen: El contacto del filósofo danés Søren Kierkegaard con el concepto de tolerancia está condicionado por el uso propiamente moderno del término. Esta noción encontró su camino hacia Dinamarca a través de N. F. S. Grundtvig, una de las principales figuras del contexto intelectual de Kierkegaard. Kierkegaard se aleja de la tolerancia de corte indiferente que defiende Grundtvig, pero también rechaza una intolerancia violenta y coercitiva. En este marco, el objetivo de este artículo es bosquejar el lugar que ocupa la tolerancia en el pensamiento cristiano de Kierkegaard y la contribución que puede significar para repensar las relaciones intersubjetivas y sociales.

Palabras clave: Søren Kierkegaard; cristianismo; tolerancia; intersubjetividad; sociedad.

[en] Søren Kierkegaard's Concept of Toleration

Abstract: Søren Kierkegaard's contact with the concept of toleration is conditioned by the modern use of the term. This notion found its way into Denmark's religious, social, and political discussions through N. F. S. Grundtvig, one of the main figures in Kierkegaard's intellectual context. Kierkegaard takes distance from Grundtvig's concept of indifferent toleration, but at the same time, he rejects a violent and coercive form of intolerance. In this framework, this paper aims to adumbrate the role that toleration plays in Kierkegaard's Christian thought and the contribution that it might entail to revise intersubjective and social relationships.

Keywords: Søren Kierkegaard; Christianity; tolerance; intersubjectivity; society.

Sumario: 1. Introducción; 2. Discusión sobre la tolerancia; 3. La tolerancia en la Época de Oro de Dinamarca; 4. La tolerancia en Kierkegaard; 5. Desde la intolerancia doctrinal hacia la paciencia y el amor; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Tapia Wende, M. (2022): "La tolerancia en Søren Kierkegaard", en *Revista de Filosofía* 48 (1), 61-74.

¹ Este artículo fue escrito gracias al apoyo FONDECYT/Postdoctorado, Proyecto n° 3200167. Investigador patrocinante: Manfred Svensson.

² Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
mtapiawende@gmail.com

1. Introducción

En agosto de 1855, Kierkegaard publica el sexto número de *El instante*, revista en la que promovía su ataque abierto a la Iglesia establecida de Dinamarca. Avanzadas unas pocas páginas del número, Kierkegaard señala que el cristianismo “en un sentido es ciertamente la más tolerante de todas las religiones, pues aborrece ante todo el uso de la fuerza” (Kierkegaard 1998, p. 208 / *SKS* 13, p. 261)³. Sin embargo, en un fragmento de sus anotaciones personales de 1849, Kierkegaard se lamenta de que en su época “la indiferencia es honrada en el nombre de la tolerancia” (NB11:160, 1849 / *KJN* 6, p. 91)⁴. Por un lado, tenemos a un Kierkegaard que ensalza al cristianismo por su tolerancia y, por otro lado, está el Kierkegaard que despotrica en contra de la tolerancia indiferente de su tiempo.

Este doble espectro de la tolerancia que Kierkegaard aplica es un signo de que su contacto con el concepto está marcado por una confusión moderna enquistada en parte de sus contemporáneos. En este sentido, el estado de la discusión que construyen algunos intelectuales de su entorno, en especial el teólogo N. F. S. Grundtvig y sus seguidores, deja a Kierkegaard atado de manos en cuanto a asumir positivamente la idea de la tolerancia. A sus ojos, el término ha sido cooptado por quienes enarbolan una interpretación del cristianismo rayana en el indiferentismo. No obstante, si bien Kierkegaard no quiere aceptar el concepto corrompido de una tolerancia blanda, es capaz al mismo tiempo de notar que el uso de la fuerza en aras de la intolerancia designa un vicio. Lo que en efecto propone Kierkegaard es que el cristiano debe estar dispuesto a padecer para ayudar a otros, ejercitando lo que él llama una “intolerancia sufriente”.

Junto con mostrar en profundidad la comprensión que tiene Kierkegaard de la tolerancia y las herramientas que nos puede entregar para repensar los vínculos interpersonales y sociales hoy, pretendemos ilustrar a su vez el tipo de confusiones que dominan el ambiente intelectual de Kierkegaard y que lo condicionan a tomar cierta posición.

El artículo va a estar dividido en cuatro secciones. En la primera sección, esbozaremos la discusión en general sobre la tolerancia. En la segunda sección, hablaremos en específico de la tolerancia en el contexto cultural e histórico de Kierkegaard. En tercer lugar, desarrollaremos la respuesta que Kierkegaard bosqueja a través de sus propias referencias a la tolerancia. Finalmente, en la cuarta sección, revisaremos la contribución que Kierkegaard puede hacer desde su cristianismo al debate contemporáneo sobre tolerancia.

2. Discusión sobre la tolerancia

La discusión en torno a cómo delimitar la tolerancia ha reflatado en el último tiempo. István Bejczy, por ejemplo, se da a la tarea de mostrar que el término no es un

³ Las referencias de las obras publicadas de Kierkegaard se darán poniendo en primer lugar la versión castellana o inglesa. En segundo lugar, se incluirá la indicación de las obras completas en danés, poniendo la sigla *SKS* (*Søren Kierkegaards Skrifter*), seguida del volumen y del número de página. Por ejemplo: *SKS* 13, p. 261.

⁴ Las referencias de los papeles personales de Kierkegaard –*Papirer*– se darán poniendo en primer lugar la catalogación estándar. En segundo lugar, se incluirá la indicación de la última traducción inglesa, poniendo la sigla *KJN* (*Kierkegaard's Journals and Notebooks*), seguida del volumen y del número de página. Por ejemplo: NB11:160, 1849 / *KJN* 6, p. 91.

producto del racionalismo moderno, sino que encuentra suficiente desarrollo como virtud moral y como concepto político en la Edad Media. De hecho, Bejczy defiende que la *tolerantia* medieval “es un concepto incluso más coherente y fuerte que la más bien floja noción de la tolerancia en el discurso político moderno” (Bejczy 1997, p. 367). De acuerdo con Bejczy, la Modernidad confunde la concordia con la tolerancia. La concordia “nos enseña a aceptar algunas variaciones en el rango de lo civilizado”, mientras que la tolerancia “nos enseña a vivir con diferencias reales” (Bejczy 1997, p. 383). Por influjo de la filosofía ilustrada, según Bejczy, la tolerancia devino “poco más que ‘indiferencia’” (Bejczy 1997, p. 383).

Asimismo, John Horton intenta encontrarle un lugar a una “concepción tradicional de la tolerancia” (Horton 2011, p. 289). Esta tolerancia tradicional implica para Horton “un aguantar voluntariamente las creencias, acciones o prácticas de otros, por parte de una persona o grupo que las desapruueba y que de otra manera estaría inclinado a prohibirlas o suprimirlas” (Horton 2011, p. 290). Horton asume que esta concepción de la tolerancia es compleja, pero argumenta que “provee un tipo de espacio social o político particular dentro del que se pueden acomodar diferencias significativas que son esencialmente conflictuales” (Horton 2011, p. 302). La propuesta de Horton, tal como él lo señala, contrasta con una serie de autores contemporáneos que han llevado adelante diversas reconstrucciones de la tolerancia. Si la Modernidad se quedaba corta con su tolerancia indiferente, estas nuevas concepciones de la tolerancia la exceden para llegar a la aceptación y al reconocimiento.

Manfred Svensson está en la misma línea que Bejczy y Horton. Svensson se propone bosquejar una concepción robusta de mera tolerancia. “Mera” tolerancia, porque se busca precisamente no ir más allá de ella y, en el sentido opuesto, una concepción “robusta”, para no situarse “más acá de la tolerancia” (Svensson 2013, p. 26). Devolviendo la mirada al mundo premoderno, Svensson mantiene que “debemos ser tolerantes hasta cierto punto” (Svensson 2011, p. 296) en un mundo en el que nos enfrentamos inevitablemente a determinados males. Svensson también concede que existen otras formas de relacionarnos con cosas, creencias o personas que percibimos como malas, como el respeto y el reconocimiento. Sin embargo, la tolerancia no debería ser simplemente ablandada o superada como una forma de enfrentarse al mal.

Podemos identificar dos fuentes premodernas centrales en la construcción de la tolerancia tradicional: san Agustín y santo Tomás de Aquino. Con san Agustín aparece el concepto de tolerancia que está en vínculo estrecho con la vida temporal y sus dificultades. Desde ahí, emergen luego la tolerancia como virtud moral y como práctica política para regular tanto sociedades religiosamente homogéneas y otras más plurales. Influenciado por la veta estoica en el pensamiento cristiano temprano, Agustín ve como equivalentes la tolerancia, la paciencia y el soportar –*tolerantia*, *patientia*, *sustinentia*. La tolerancia, defiende Agustín, se da únicamente ante el mal. No se tolera aquello que se deleita. Sin embargo, la tolerancia no es para Agustín pura resignación, sino que se constituye ella misma como un bien. Es un bien que necesitamos en un mundo en el que el mal acecha. No hay en Agustín un intento por empequeñecer la existencia del mal. Lo que hay más bien es un engrandecimiento de la virtud moral que significa tolerar pesares e infortunios personales, y desconveniencias en el variado cuerpo de las sociedades humanas.

En Agustín la tolerancia funciona como una virtud con alcances sociales. En Tomás de Aquino, junto con conservar la extensión agustiniana, la tolerancia se va a

constituir además como una práctica política (Svensson 2011). En términos políticos, el poderoso es el que tolera, aquel que concede permisos o remueve obstáculos para que se ejerza la libertad. Este es uno de los factores que ha vuelto tan criticable a la tolerancia a ojos de algunos: sería la expresión de una actitud condescendiente del soberano. Para Tomás, la permisividad de Dios en torno al pecado de los seres humanos es un modelo de tolerancia para los regentes en la tierra. Tomás es consciente de que, más allá del objetivo perfeccionista de la ley, hay cosas que deben ser toleradas en la esfera política. De hecho, Tomás da pie para que la tolerancia como permiso asegure ciertos espacios a los que el brazo del soberano no pueda llegar. Según Tomás, es contrario a la ley natural, por ejemplo, someter a un niño judío a un bautizo forzado (Svensson 2011; 2020).

Hoy tendemos a pensar que la tolerancia se funda ante todo en la neutralidad, pero la mayor parte de la historia, tanto medieval como moderna, ha sido una de tolerancia como permiso. De hecho, es la práctica de una tolerancia permisiva la que caracteriza en gran medida al Estado confesional moderno, a cuya crisis asiste Kierkegaard. Los embates a esta estructura política en Dinamarca, aún vigente pero en vías de recomposición, son los que tiñen el encuentro de Kierkegaard con el concepto de la tolerancia. Dada esta interacción, conviene dedicar algunas palabras al uso de la tolerancia en la tumultuosa realidad danesa que rodea a Kierkegaard antes de arribar a su propia noción del término.

3. La tolerancia en la Época de Oro de Dinamarca

El período absolutista se extendió en Dinamarca entre 1660 y 1849. Salvo algunas contadas excepciones, durante este intervalo la ciudadanía danesa se les concedía sólo a los miembros bautizados y confirmados de la Iglesia estatal luterana. Se ejercía una tolerancia oficial hacia algunas sociedades religiosas, tales como pequeñas congregaciones calvinistas, judías y algunas católico-romanas, pero ese reconocimiento no implicaba la cesión de ciudadanía. La Iglesia estatal, que no contó con una constitución y gobierno internos durante el absolutismo, funcionaba como un brazo de la administración burocrática real (Kirmmse 1990b, pp. 27-28)

El vínculo entre religión y nacionalidad era central en la perspectiva de los intelectuales conservadores de la Época de Oro de Dinamarca. Entre ellos, destacan J. P. Mynster, primado de la Iglesia estatal y pastor de cabecera de la familia de Kierkegaard, y H. L. Martensen, una de las más importantes figuras del hegelianismo danés, tutor privado de Kierkegaard y sucesor de Mynster como líder de la estructura eclesiástica. Para Martensen, el orden religioso era inseparable del orden social; el cristianismo dependía de la organización de la cristiandad. Esto lo ponía en contraste con los movimientos liberal y campesino que se comenzaron a esparcir por Copenhague y otras ciudades y pueblos daneses a partir de 1820. Mientras que el liberalismo consideraba que la religión era un asunto privado, Martensen abogaba por que las cuestiones religiosas fueran siempre asuntos de regulación estatal. Martensen se abría tíbilmente a la posibilidad de que existiera una ley de libertad religiosa, pero siempre y cuando estuviera aparejada a una ley contra los disidentes. Creía que las personas menos cultas quedarían a merced del fanatismo de haber una libertad extendida. La libertad de religión representaba para Martensen un contexto en el que la Iglesia estatal, en tanto que la institución competente de la

nación, “concedía compasivamente a posiciones minoritarias el derecho de existir como extraños tolerados” (Kirmmse 1990b, p. 196).

Mynster era más rígido que Martensen. En las décadas de 1820 y 1830, Mynster fue de aquellos que azuzaron la persecución estatal frente a los levantamientos laicos que ocurrieron en diversas parroquias rurales. Con la ascensión de Cristián VIII, arribó una mayor permisividad. Sólo los bautistas quedaron fuera del permiso real. Mynster intentó sin éxito liderar una campaña para forzar el bautismo oficial de los niños bautistas (Kirmmse 1990b). Martensen no estuvo de acuerdo con el uso de la fuerza por parte del Estado para conseguir tal imposición, pero reconoció que simpatizaba con los principios de Mynster y que comprendía su punto de vista.

El ala conservadora de la Época de Oro de Dinamarca, retratada en Martensen y Mynster, muestra una escasa y muy restringida tolerancia. Es llamativo que los márgenes de lo que proponían como tolerable por parte del soberano eran más estrechos incluso que en el siglo XIII. Santo Tomás, como vimos más arriba, se oponía al bautizo forzado de niños judíos, pues lo consideraba una violación a la integridad espiritual del hogar (Svensson 2011; 2020).

A pesar de la gran influencia que tenían Martensen y Mynster en los ambientes intelectuales y teológicos, el gobierno crecientemente representativo y popular que se comenzó a gestar desde 1848 no tendió precisamente a reforzar el ideal absolutista que sostenían ambos.

En ese sentido, otra –y quizás la más grande– figura de la Época de Oro danesa tuvo algo más de éxito. N. F. S. Grundtvig proponía un secularismo y una democracia liberal que separaran las esferas del mundo y de la religión, quebrando con la síntesis del Estado cristiano. Grundtvig seguía atesorando una visión en la que lo religioso y lo cultural-político llegarían a alcanzar una nueva unión popular y cristiana, pero sostenía que la secularización era lo más apropiado para la época de transición que vivía Dinamarca con el debilitamiento del absolutismo.

Entre 1830 y 1832, Grundtvig hizo varios viajes a Inglaterra. Su perspectiva respecto de la relación entre sociedad e Iglesia comenzó a cambiar precisamente bajo la influencia de la nación inglesa. Su antiguo impulso por defender a toda costa la seguridad de los verdaderos creyentes se fue matizando frente a una Inglaterra progresista, tolerante e influenciada por la tradición de la *broad Church*. Este término responde a una corriente latitudinaria que impactó en general en la Iglesia de Inglaterra y en particular en el anglicanismo. Sin ir más lejos, John Locke, uno de los más prominentes defensores de la tolerancia de corte más indiferente, tenía simpatía por el movimiento latitudinario (Sheridan 2015). La categoría “*broad Church*” señalaba a aquellos que “objetaban definiciones positivas en teología y buscaban interpretar las normas anglicanas en un sentido amplio y liberal” (Cross y Livingstone 1997, p. 241). Se trata, en otras palabras, de una tradición cuya tolerancia no consiste necesariamente en tolerar grupos disidentes fuera de su propio seno, sino más bien en reinterpretar la propia ortodoxia para que más personas quepan dentro de sus márgenes.

En efecto, la postura de Grundtvig fue tratar de restringir “el poder del Estado para demandar uniformidad en asuntos de doctrina y conciencia” (Kirmmse 1990b, p. 214). Según creía, esto iba a terminar siendo más provechoso para los creyentes ortodoxos. De hecho, según detalla Bruce Kirmmse, Grundtvig tenía la disposición de utilizar los principios económicos de los liberales ingleses para aplicarlos a la religión (Kirmmse 1990b, p. 215). Tal como el liberalismo achicaba la regulación

gubernamental del mercado de productores y consumidores, lo mismo debía ocurrir con los pastores y fieles. Esto lo llevó a fomentar, junto con representantes políticos liberales y cercanos al movimiento laico campesino, dos ampliaciones legales en la Dinamarca de la década de 1830: más libertad para los pastores en asuntos dogmáticos y litúrgicos, y más libertad para los fieles en cuanto a elegir al pastor de su preferencia.

De acuerdo con Grundtvig, ya había quedado obsoleta la imagen medieval de la unión entre Iglesia y Estado en un Estado cristiano. El Estado debía transformarse en un Estado civil y debía hacerse cargo de la Iglesia no en tanto institución religiosa, sino en tanto estructura civil. Esta Iglesia civil funcionaba para Grundtvig como un espacio físico que daba lugar a la existencia espiritual de los creyentes ortodoxos y de las otras tendencias religiosas, sin la intromisión estatal y los consecuentes conflictos. Así se conforma también la noción que tiene Grundtvig de la Iglesia popular o la Iglesia del pueblo: la Iglesia existe por el bien del pueblo y no el pueblo por el bien de la Iglesia. En 1851, año de variadas iniciativas seculares en Dinamarca, Grundtvig llamaba a que se cumplieran las promesas de la nueva Constitución de 1849 y se concediera por ley la libertad religiosa fuera de la Iglesia del pueblo y también dentro de ella. Grundtvig dibujaba dos escenarios frente a esta libertad. O acaecía la total inestabilidad que se veía en Estados Unidos o la sociedad se inclinaba por una Iglesia amplia que mantuviera vivos los vínculos entre las creencias populares, los cristianos en general y los cristianos ortodoxos. En último término, Grundtvig creía que una apertura tolerante hacia el paganismo y otras tendencias distintas a su ortodoxia, iba a desembocar inevitablemente en una transformación de los pre-cristianos y los cuasi-cristianos. Esta vía y no la vía de la compulsión, era la única posible para tener una genuina Iglesia popular.

Como se puede ver, Grundtvig no presenta como tolerancia la exigencia de paciencia alguna ni tampoco la permisividad ante la imperfección. Su noción de una atmósfera tolerante en términos civiles y religiosos tiene que ver más bien con la ampliación de los límites de la ortodoxia y los requisitos de pertenencia eclesial. A fin de cuentas, entonces, Grundtvig intenta reproducir en Dinamarca la tolerancia de corte más indiferente que convocaba a los latitudinarios y a los partidarios de la *broad Church*. Pero, aun con toda la neutralidad que demande el indiferentismo de Grundtvig, su concepción de la tolerancia no es inocua ni en términos prácticos ni conceptuales. Si, por un lado, la trinchera intolerante la ocupan Martensen y Mynster, y, por otro lado, la trinchera tolerante le corresponde a Grundtvig, no parecen estar bien sentados los principios del debate. De facto, el esquema de Grundtvig es inevitablemente intervencionista. Es cierto que no opera bautizando por la fuerza a los hijos de los bautistas, pero interviene transformando la tradición litúrgica y dogmática, de modo que la ortodoxia de la Iglesia danesa sea lo suficientemente generosa. Esta ampliación, proyectada en el ideal de la Iglesia popular, puede aparecer como deseable o indeseable, pero en ningún caso refiere a la tolerancia en un sentido tradicional.

Kierkegaard afirma que el cristianismo se opone en todo evento al uso de la fuerza y más si es que viene proveída por el Estado. Con esto, se separa de la tendencia intolerante de Martensen y Mynster. Sin embargo, Kierkegaard también se enfrenta –y sobre todo– a la mal concebida tolerancia de Grundtvig. El indiferentismo tolerante le sirve a Grundtvig para generar un escenario alternativo a la fusión nacional-popular cristiana que se ha venido abajo en Dinamarca. Kierkegaard está

dispuesto a ver caer todo el entramado político y eclesiástico antes de que triunfe la empresa de Grundtvig. Esto se percibe con claridad en el uso que hace Kierkegaard de la tolerancia. Como veremos en la siguiente sección, todas sus menciones al término giran en torno a Grundtvig y su movimiento.

4. La tolerancia en Kierkegaard

Kierkegaard menciona sólo tres veces el concepto de tolerancia (*Tolerance*) en su obra publicada. La primera referencia aparece hacia el final del *Postscriptum*, impreso en 1846 bajo el seudónimo Johannes Climacus. “En nuestra era, cuya tolerancia o indiferencia es tan grande” (Kierkegaard 2010, p. 548 / *SKS* 7, p. 515), dice Climacus, es posible para un cristiano real mantenerse al margen de emitir juicios sobre sus pares y continuar viviendo en paz. “Pero, por supuesto”, continúa Climacus, “todavía tendría dentro de sí el martirio” (Kierkegaard 2010, p. 548 / *SKS* 7, p. 515). Con un enfoque más duro, Kierkegaard se queja en *Para un examen de sí mismo*, puesto en vitrinas en 1851, de que la abolición del martirio y la persecución en la cristiandad se tengan por “un incomparable progreso en tolerancia de un siglo iluminado” (Kierkegaard 1990, p. 67 / *SKS* 13, p. 89). Por último, en el sexto número de *El instante*, editado en agosto de 1855 y mencionado en la introducción de este artículo, la crítica adquiere públicamente el rostro de Grundtvig. Kierkegaard está convencido de que el mayor anhelo de Grundtvig era obtener libertad para su movimiento y para él; libertad para expresar lo que ellos entendían por cristianismo. A esta tranquilidad, ironiza Kierkegaard, Grundtvig podría quizás llamarla “tolerancia con los otros, con los otros –cristianos” (Kierkegaard 1998, 207 / *SKS* 13, 261).

Sin más que estas sucintas alusiones, se puede notar que Kierkegaard está condicionado por la tolerancia indiferente de Grundtvig. Por esto, se resiste a apropiarse positivamente el término. La ausencia de conflicto o de enfrentamientos con el mundo, en especial con la institucionalidad política, es un punto central en el esquema cristiano de Grundtvig, cuestión que Kierkegaard no puede aceptar.

Esta tensión está aún más acentuada en los papeles personales de Kierkegaard, usualmente llamados *Papirer*. Los *Papirer* reúnen anotaciones personales, borradores de obras y apuntes de lecturas y de clases. Las menciones a la tolerancia se concentran en las anotaciones personales. Aunque no haga una mención directa de la tolerancia, Kierkegaard está hablando ya en 1839 de la categoría de una locura elevada, que encierra “las ridículas combinaciones de las estupideces separadas (específicas) de dos partes en conflicto” (EE:196, 1839 / *KJN* 2, p. 65). Un ejemplo de este tipo de combinaciones es el acuerdo entre los liberales y Grundtvig en el asunto de la libertad parroquial y de conciencia. Referencias a la tolerancia dentro de este marco se repiten en los *Papirer* entre 1848 y 1851.

Más allá de criticar que los grundtvigianos se autodenominen como los auténticos ortodoxos, Kierkegaard hace un reproche todavía más profundo: que los grundtvigianos no hacen nada por acercar a la gente al cristianismo. Kierkegaard cree que esa actitud es compatible con un egoísmo que no quiere compartir la salvación. Así, ve que todo el discurso de tolerancia que levantan los grundtvigianos es deslealtad al cristianismo. “El cristianismo nunca ha sido tolerante en el sentido de permitir que la gente siga siendo pagana” (NB4:106, 1848 / *KJN* 4, p. 337), defiende Kierkegaard. El cristianismo es intolerante en cuanto a la posibilidad de

que las personas sucumban por no convertirse. Es a partir de esa exigencia que existe la posibilidad del martirio. Kierkegaard distingue los grados: “mientras que la intolerancia es ciertamente un deseo de gobernar sobre otros, no es intolerancia estar dispuesto a sufrir para ayudar a otros” (NB4:106, 1848 / *KJN* 4, p. 337). A pesar de que no puede celebrar la tolerancia por estar absorbida por una noción demasiado generosa, Kierkegaard lee en una línea tradicional la intolerancia en tanto imposición forzosa y la separa de la práctica cristiana. Dicho de otro modo, que Kierkegaard se aleje de Grundtvig no significa que se acerque a Mynster. Lo que sí propone Kierkegaard, y a veces se atreve y otras no se atreve a llamarle intolerancia, es una intransigencia traducida en la disposición del cristiano a dar testimonio a través del martirio y la persecución.

Al año siguiente de la revolución, la libertad religiosa se consignaba en el §81 de la nueva Constitución danesa. En medio de esta ratificación, Kierkegaard pronostica que su causa por el cristianismo “podría con facilidad volverse mortal” (NB11:160, 1849 / *KJN* 6, p. 90). El panorama es la abolición del cristianismo en la cristiandad. “Cuando la tolerancia está tan esparcida, cuando la indiferencia es celebrada en el nombre de la tolerancia” (NB11:160, 1849 / *KJN* 6, p. 90), no hay conflicto ni siquiera en las discusiones doctrinales. Mucho menos se habla de la negación de sí mismo ni de la renuncia al mundo. Lo que hay es astucia política y conformismo religioso. Los ortodoxos fueron capaces de confabular en un plan con los liberales para resguardar su fe, renunciando a la demanda cristiana de oponerse al mundo y evangelizar con el sacrificio propio. “La tolerancia exhibida por los ortodoxos” (NB13:64, 1849 / *KJN* 6, 314), cree Kierkegaard, sirve para medir cuán perdido está el cristianismo.

1851 trajo consigo discusiones sobre la estructuración efectiva de la Iglesia y las diversas libertades que se podían dar dentro de ella para los fieles. Grundtvig hizo su contribución con *El pueblo, la Iglesia popular y la fe popular en Dinamarca*. Otro grundtvigiano, A. G. Rudelbach, publicó *Sobre el matrimonio civil*, texto en el que argumentaba por la institución del matrimonio civil como parte de un movimiento para separar la Iglesia del Estado. Tal vez con *Ejercitación del cristianismo a la vista*, obra publicada en 1850 y firmada con el seudónimo Anti-Climacus, Rudelbach tuvo la mala ocurrencia de contar a Kierkegaard entre los intelectuales que apoyarían su propuesta. Esta inclusión le valió una muy poco cordial carta abierta de Kierkegaard, publicada el 31 de enero de 1851. Las últimas cuatro menciones a la tolerancia en los *Papirer* resuenan motivadas por este conflicto en particular y por el ánimo político-religioso en general.

Kierkegaard sostiene que, si la Iglesia debe ser separada del Estado, no es baladí la forma en la que se produzca la emancipación. El camino no puede ser la votación ni el consenso político, sino el martirio, sea de sangre o de escarnio. El cristianismo debe permanecer desligado de cualquier mecanismo mundano. El problema es que, con “un concepto de tolerancia que está en total conformidad con el mundo (a saber, tolerancia = indiferentismo)” (NB23:22, 1851 / *KJN* 8, p. 214), los grundtvigianos y los liberales se intentan abrir paso hacia una supuesta reivindicación cristiana. Los políticos lo hacen por el poder, mientras que los grundtvigianos por aseguramiento de su ortodoxia. “Grundtvig no se da ni la más mínima cuenta del hecho de que el concepto de tolerancia que ahora está floreciendo es: indiferentismo, el más profundo alejamiento del cristianismo –y va a votar en este sentido” (NB23:64, 1851 / *KJN* 8, p. 239). Grundtvig mismo no tenía un puesto en el Parlamento, pero ciertamente tenía influencia.

En un gesto no muy común, Kierkegaard recurre a Benjamin Franklin para leer el ardid grundtvigiano. Esta lectura de Franklin le llega a Kierkegaard de manera indirecta, pero le calza perfectamente con su propia interpretación de la tolerancia de Grundtvig. La tolerancia como indiferencia, anota Kierkegaard secundando la propuesta de Franklin, no tuvo su origen en la razón, sino en el comercio. La humana sociabilidad y amistad se favorecen cuando se esparce la tolerancia: “Y cuando el mundo había caído tan bajo que no teníamos un concepto más alto que el de ser zapatero, aparece la tolerancia –y esta era el cristianismo mejorado” (NB23:64a, 1851 / KJN 8, p. 239)⁵. Así, lejos de un triunfo de la retórica de la tolerancia por su virtud intrínseca, lo que nos encontramos es un énfasis en los beneficios económicos de la paz.

La insistencia de Kierkegaard se juega en el rigor del cristianismo. En su esfera específica, el cristianismo encierra la disposición martírica, la renuncia al mundo y la construcción de una moral acorde fijada en lo eterno. Desde esa perspectiva, lo que construye Grundtvig es una volatilización del cristianismo, que, “bajo el nombre de tolerancia, quiere tener libertad religiosa y libertad del cristianismo” (NB23:68, 1851 / KJN 8, pp. 241-242). Aunque le concede cierto valor cristiano a la ortodoxia grundtvigiana, Kierkegaard se opone a la vía de la diplomacia por la que optó Grundtvig. Ese resguardo de la ortodoxia en el marco de una institucionalidad cada vez más amplia, recordemos, tenía para Grundtvig el valor de atraer cristianos más genuinos. Y genuinos, por supuesto, bajo los parámetros de su propia causa. No obstante, esta tranquila espera, esta comodidad concertada con la esfera política le parece a Kierkegaard una posición anticristiana. En esta vena, citando indirectamente a Agustín, Kierkegaard habla por última vez de tolerancia en los *Papirer*: “Agustín dice que no usar la fuerza para obligar a alguien a la verdad ‘es una falsa y cruel tolerancia’” (NB23:165, 1851 / KJN 8, p. 285). Esta fuerza, de acuerdo con lo que hemos venido desarrollando, es la fuerza del padecimiento y no de la transgresión violenta con ayuda del Estado.

Sinteticemos lo que hemos visto hasta aquí. Grundtvig instala en Dinamarca la resignificación moderna que se queda corta en su concepción de la tolerancia. Esta confusión deja a Kierkegaard predispuesto a tomar distancia de ella. Sin embargo, la raigambre tradicional del término emerge de todas formas cuando se toca el problema de la intolerancia. Por esto, Kierkegaard sostiene con naturalidad que “querer matar a otros a causa de su fe es *la* intolerancia que es repugnante para el cristianismo” (NB23:10, 1851 / KJN 8, p. 208. *Cursivas agregadas*). En un escenario se busca la erradicación de los conflictos y en el otro la presencia del mal se ataca con coerción. A pesar, entonces, de no asumir positivamente la tolerancia, Kierkegaard da señas de una comprensión más o menos acabada del fondo del asunto. Su salida ante la indiferencia o la fuerza, salida que le manda su comprensión del cristianismo, es lo que él llama “intolerancia ‘sufriente’” (“*lidende*” *Intolerance*) o “intolerancia del martirio” (*Martyriets Intolerance*) (NB23:10, 1851 / KJN 8, p. 208).

En la última sección, trataremos de argumentar que Kierkegaard, justamente a partir de su intolerancia doctrinal, da un espacio para repensar hoy las relaciones interpersonales y sociales.

⁵ Véase un pasaje de la carta abierta a Rudelbach: “El cristianismo no será auxiliado desde fuera por instituciones y Constituciones, y menos aun si éstas no se ganan a través del sufrimiento de los mártires en la forma tradicional cristiana, sino que se ganan de una forma política social y amigable” (Kierkegaard 1982, p. 54 / SKS 13, p. 113). Véase también Conyers (2001).

5. Desde la intolerancia doctrinal hacia la paciencia y el amor

¿Cómo puede este Kierkegaard doctrinalmente intolerante aportar a la necesidad actual de una discusión más rigurosa sobre la tolerancia? Un antecedente iluminador para responder a esta pregunta es lo que Teresa Bejan (2017) ha hecho con la figura de Roger Williams. Williams, teólogo y ministro puritano inglés emigrado a Estados Unidos en 1631, ha sido ensalzado como un cosmopolita y multicultural defensor de la tolerancia religiosa. Bejan, que tiene como objetivo delinear un concepto de mera civilidad para nuestros tumultuosos tiempos, revisa la figura de Williams, pero cuidándose justamente de no hacer pasar su tolerancia por la presentación del mismo en términos demasiado modernizantes.

En contraste con el semblante de Williams como un proto-liberal ilustrado, el revisionismo que secunda Bejan le permite afirmar que “Williams no apoyaba la tolerancia porque fuera un ‘ilustrado’ abierto de mente” (Bejan 2017, p. 54). Más bien, siguiendo una nomenclatura desarrollada por Andrew Murphy, Williams era un “toleracionista intolerante” (Bejan 2017, p. 54). En términos temprano-modernos y modernos, Williams encarnaba a un fanático religioso que buscaba separarse de aquellos que concebía viviendo en la perdición. Por eso se oponía a las iglesias establecidas: temía “ser forzado a comulgar con los impuros” (Bejan 2017, p. 54).

Williams llevó adelante su intencionada defensa de la tolerancia a partir de “una utilización ‘obsesiva’ del concepto de civilidad” (Bejan 2017, p. 56). Apuntaba a una restauración del *vinculum societatis*, ya no en la búsqueda de concordia en las variantes de la cristiandad, sino en la práctica de civilidad. En esta dirección, Williams pensaba la civilidad en el sentido clásico de *civilitas*, esto es, en cuanto la convivencia pacífica bajo la legalidad y el gobierno. Y, al mismo tiempo, la asumía como el buen trato en la interacciones sociales.

En su marco de civilidad, Williams defendía un apartamiento entre lo civil y lo espiritual. Desde su perspectiva separatista, Williams rechazaba cualquier tipo de adoración espiritual exigida por el Estado. “Civilidad y espiritualidad”, explica Bejan, “eran como tales ‘esencialmente distintas’ y de una ‘esfera y naturaleza’ completamente diferentes” (Bejan 2017, p. 59). Lo civil concernía al cuerpo y a los bienes del ciudadano, mientras que lo religioso implicaba el alma y la adoración del creyente. Cada uno de estos ámbitos, argumentaba Williams, tenía su gobierno, su jerarquía y su ley. La civilidad era parte de la organización política de una república, mientras que la espiritualidad derivaba de Dios. De este modo, la propuesta de Williams era una de *mera* –pura, sin mezcla, absoluta, y a la vez ubicua– civilidad. No está en Williams la idea de que la civilidad es expresión de una virtud de prudencia ni de amor al bien público. La mera civilidad le sirve como contraargumento ante la institución de una Iglesia establecida con el gobierno civil al mando. Para Williams, la mera civilidad se veía reflejada en la paz alcanzada por pueblos que ignoraban el Evangelio, a la vez que negaba la eficacia pacificadora de la concordia cristiana al apuntar los numerosos conflictos en Europa.

Práctica de mera civilidad en lo sociopolítico y práctica de devoción en lo espiritual. A la primera se le opone la incivildad y a la segunda, la impiedad. La civilidad se traducía en la obediencia y el respeto al orden civil. La devoción, por su parte, era el lugar de la caridad exigida por el cristianismo. Si el cristiano era caritativo en su práctica social era por esta demanda y no porque la civilidad fuera una fuente de misericordia. “Combinar civilidad con cristianismo pone simultáneamente

la vara para entrar a la sociedad civil muy arriba y aquella para la comunión muy, muy abajo” (Bejan 2017, p. 60). La mera civilidad funciona así como un vínculo común –un piso– en una sociedad tolerante.

Tal como Williams, Kierkegaard es tajante en que la política y la religión pertenecen a esferas cualitativamente distintas (Kirmmse, 1990a; Nicoletti, 1992). Todo el mal de la época, afirma, se debe a “la desastrosa confusión de la política y el cristianismo” (Kierkegaard 1982, p. 53 / *SKS* 14, p. 112). A diferencia de la tradición moderna de considerar la historia humana como despliegue de la historia divina, Kierkegaard defiende que “la temporalidad, en tanto es conocible, no puede ser la transparencia de la eternidad; en su realidad dada, es la *refracción* de la eternidad” (Kierkegaard 1993b, p. 90 / *SKS* 8, 195). La política habita la temporalidad y el cristianismo, la eternidad. La religión cristiana es la concreción del “mejor sueño del político” (Kierkegaard 1993a, p. 103 / *SKS* 16, p. 83). La política persigue la igualdad humana, pero su medio no le permite conseguir ese objetivo. La temporalidad entraña irremediablemente factores diferenciadores: dinero, honor, estatus, educación, etc.

A Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César. Desde el primer foco, Kierkegaard defiende que el cristianismo es “indiferentismo político: preocupado de lo más alto, enseña subordinación a toda autoridad” (NB22:124, 1851 / *KJN* 8, 165). La labor del clero es precisamente proveer al Estado de “una base continua y suficiente de buenos ciudadanos políticamente indiferentes, es decir, genuinamente comprometidos en sentido religioso” (NB22:124, 1851 / *KJN* 8, 165). Ahora, políticamente, Kierkegaard dice a través de Johannes Climacus que, frente a la democracia como la “forma de gobierno más tiránica” (Kierkegaard 2010, p. 600 / *SKS* 7, 563), la monarquía se alza en su protección de la privacidad. Kierkegaard mismo se presentó ante el rey Cristián VIII como “una persona privada que en nuestros tiempos es capaz y está dispuesta a defender la monarquía absoluta” (NB23:50, 1851 / *KJN* 8, 229). Para el Kierkegaard poeta de lo religioso, el régimen político es de poca o nula importancia. Para el Kierkegaard político, la monarquía es la forma de gobierno más alta. Para el Kierkegaard crítico, la amenaza es la confusión de esferas.

Kierkegaard ve a la sociedad como un organismo de dependencias, basado en un poder político central. Esto instaura con claridad una cadena de mando. Sin embargo, la sumisión no adquiere señas de humillación. Hay unos pocos que gobiernan y muchos que obedecen. El lugar de la autoridad es determinado y a partir de ella emanan las decisiones que organizan las condiciones materiales de una sociedad. Con esta dimensión asegurada, los miembros de la sociedad se pueden ocupar de su desarrollo personal. La religión pertenece justamente a esta capa apolítica. Kierkegaard no abraza la idea de que “el Estado tenga importancia moral, que la verdadera virtud pueda hacer su aparición sólo en el Estado [...], que el objetivo del Estado sea ennoblecer a la humanidad” (NB33:34, 1854 / *KJN* 10, 279). Lo que construye la moralidad de un Estado es más bien el carácter moral de los individuos que lo integran. Por ello, cuando Kierkegaard habla en sus *Papirer* de la desmoralización de los Estados modernos, está aludiendo a concesiones o artimañas de políticos y pastores (NB8:93, 1848 / *KJN* 5, p. 190; NB16:30, 1850 / *KJN* 7, p. 112; NB29:5, 1854 / *KJN* 9, p. 300).

En este contexto, ¿qué lugar ocupa la tolerancia para Kierkegaard? Ciertamente, como hemos dicho, Kierkegaard no acepta la tolerancia indiferente de Grundtvig ni tampoco la intolerancia violenta de Martensen y Mynster. Detrás de este doble rechazo, se entrevé la distancia que toma Kierkegaard de cualquier cancelación

del cristianismo por parte del poder político, ya sea por medio de la neutralidad o la coerción. Lo que enfatiza Kierkegaard es la fortaleza moral del cristiano, cuya máxima expresión es la siempre latente disposición a tener que compeler a otros con su sufrimiento. Con esto podríamos cruzar de nuevo un puente entre Kierkegaard y Agustín. Una tolerancia de corte agustiniano, es decir, igualada a la paciencia, encuentra fuertes resonancias en los discursos edificantes que Kierkegaard le dedica a la virtud del cristiano paciente.

Para Kierkegaard, la paciencia es la fortaleza del alma. Es la potencia a través de la que un individuo se enfoca no en ganar el mundo, sino en ocupar su vida finita en adquirir su alma (Kierkegaard 2010a, p. 169 / *SKS* 5, p. 160). La paciencia es una fuerza existencial que se desenvuelve en lo temporal, pero que tiene su bien esperado en la eternidad. Esta disrupción marca en todo momento la comprensión que tiene Kierkegaard del cristianismo: el cristianismo es oposición al mundo y es posibilidad siempre abierta de que esa oposición demande el martirio. La paciencia sostiene esa lucha, sin aniquilar el sufrimiento de tener que ganar la salvación en esa tensión. Superar esa tensión es precisamente fruto de la impaciencia, de la astucia humana que encuentra el modo de alivianar el peso del bien cristiano.

La paciencia es el sustento del ser humano interior que Kierkegaard construye como paradigma del cristiano auténtico. No obstante, el cristiano de Kierkegaard no se agota en la pura interioridad. Toda la potencia subjetiva que construye una persona en su relación con Dios desborda hacia su encuentro con otras subjetividades. Ese encuentro toma en Kierkegaard la forma del amor al prójimo. Trascendiendo el amor por predilección pasional o amical, Kierkegaard entiende que el cristiano está mandado a ejercitar un amor indiferenciado, universal a todo ser humano (Kierkegaard 2006, pp. 38, 82 / *SKS* 9, pp. 27, 64). El prójimo es una determinación espiritual que construye el propio sujeto que ama (Kierkegaard 2006, p. 81 / *SKS* 9, p. 63), pero es también el ser humano de carne y hueso que el cristiano tiene a su lado (Kierkegaard 2006, p. 40 / *SKS* 9, p. 29). El amor cristiano, afirma Kierkegaard, es imitación del amor primigenio de Dios. En efecto, Dios funciona como el término medio entre el cristiano y el prójimo. En esta relación amorosa hay igualdad incondicionada, no sujeta a factores culturales, sociales o políticos: el cristiano ama por igual al otro cristiano, al pagano y al enemigo.

El amor cristiano emerge como una categoría que, si bien no borra las diferencias mundanas, genera un vínculo entre el amante y el amado. Kierkegaard cree firmemente que el cristianismo es la verdad absoluta, pero acepta a la vez que no se puede forzar a nadie a la fe. La victoria de un cristiano será simplemente el cumplimiento del deber de amar a su prójimo. El amor tolerante no evita el dolor, no suspende la ruptura entre la esperanza en la eternidad y la vida temporal, sino que busca encarnar la ley divina. Si esto lleva al prójimo al cristianismo, tanto mejor.

La paciencia con la que el cristiano tolera los males que le advienen en la vida temporal y el amor abnegado al prójimo que emana de esa confirmación interior, son la cara positiva de aquella intolerancia doctrinal que Kierkegaard mantiene viva como parte del cristianismo. No se hace difícil pensar que, más implícita que explícitamente, las relaciones interpersonales y sociales del cristiano se verán indefectiblemente renovadas a partir de su carácter paciente y amoroso.

6. Conclusión

Podemos describir al cristiano de Kierkegaard como alguien marcado por la prioridad de la religión, pero abierto a compatibilizarla con otras esferas (Kirmmse 1990b, p. 295). Entre la religión y la política, el cristiano siempre va a estar decidido a darle primacía a aquélla. No obstante, hay contextos que permiten la convivencia de ambas, que las vuelven compatibles. Esta armonía se rompe cuando una demanda divina cobra mayor importancia que un mandato civil. Los discursos liberales y de tolerancia que desembocaron en la revolución de 1848, levantaron precisamente una estructura que Kierkegaard primero quiso enmendar y que luego atacó como total perversión. En 1854, cuando dio inicio a su arremetida en contra de la Iglesia establecida de Dinamarca, Kierkegaard rompió con la poca civilidad que conservaba. Su afrenta tomó ribetes populistas, desobedientes y directamente ofensivos. Este último Kierkegaard había renunciado al lado afirmativo de su intolerancia doctrinal.

Tras la muerte de Kierkegaard, en noviembre de 1855, hubo dos lecturas de su empresa polémica: una que lo tildó de loco y otra que lo trató de pintar como un santo. Una posición más moderada ha intentado mostrar que su ataque a la cristiandad oficial fue el fruto de una comprensión determinada del cristianismo y de la práctica política. En esta línea, tal como ocurría con la tolerancia, el Kierkegaard final rechazó públicamente su compromiso con una civilidad corrupta, canceladora de toda clase de disenso.

Kierkegaard es una muestra más de las tensiones conceptuales que fue generando la Modernidad. Desde la irrupción del nominalismo en la tardía Edad Media, el proyecto moderno peleó por construir sistemas teológico-filosóficos que satisficieran el anhelo de la unidad perdida. El dudoso éxito metafísico-epistemológico de esos sistemas se filtró inevitablemente a la esfera socio-política, con resultados todavía menos laudables. La discusión contemporánea sobre la tolerancia hace eco de ese fracaso. En lo que concierne a la tolerancia, la Modernidad parece habernos dejado en una especie de encrucijada kierkegaardiana: o nos atenemos a la tolerancia moderna indiferente o nos embarcamos en la crítica posmoderna para arribar al reconocimiento. Con todo lo provechosas que puedan parecer estas aproximaciones en la teoría, la realidad parece estar exigiéndonos otra cosa.

7. Referencias bibliográficas

- Bejan, T. (2017): *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bejczy, I. (1997): "Tolerantia: A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas*, 58, pp. 365-384. <https://doi.org/10.2307/3653905>
- Cappelørn, N. et al. (eds.) (1997-): *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gad, Copenhagen.
- Cappelørn, N. et al. (eds.) (2007-2020): *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, Princeton University Press, Princeton.
- Conyers, A. (2001): *The Long Truce: How Toleration Made the World Safe for Power and Profit*, Spence Publishing Company, Dallas.
- Cross, F. y Livingstone, E. (eds.) (1997): *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford University Press, Oxford.

- Horton, J. (2011): “Why the Traditional Conception of Toleration Still Matters”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14 (3), pp. 289-305. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.571874>
- Kierkegaard, S. (1982): *The Corsair Affair. Kierkegaard's Writings XIII*, Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, S. (1990): *For Self-Examination / Judge for Yourself! Kierkegaard's Writings XXI*, Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, S. (1993a): *Upbuilding Discourses in Various Spirits. Kierkegaard's Writings XV*, Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, S. (1993b): *The Point of View. Kierkegaard's Writings XXII*, Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, S. (1998): *The Moment and Late Writings. Kierkegaard's Writings XXIII*, Princeton University Press, Princeton.
- Kierkegaard, S. (2010a): *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, Trotta, Madrid.
- Kierkegaard, S. (2010b): *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Sígueme, Salamanca.
- Kirmmse, B. (1990a): “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, en Perkins, R. (ed.), *Kierkegaard International Commentary. Volume 13: The Corsair Affair*, Mercer University Press, Macon, pp. 179-184.
- Kirmmse, B. (1990b): *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis.
- Nicoletti, M. (1992): “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, en Connell, G. y Evans, S. (eds.), *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community*, Humanities Press, Londres, pp. 183-196.
- Sheridan, P. (2015): “Locke’s Latitudinarian Sympathies. An exploration of sentiment in Locke’s moral theory”, *Locke Studies*, 15, pp. 131-162. <https://doi.org/10.5206/ls.2015.690>
- Svensson, M. (2011): “A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas?”, *The Thomist*, 75 (3), pp. 291-308. <https://doi.org/10.1353/tho.2011.0014>
- Svensson, M. (2013): “Hacia una concepción robusta de mera tolerancia”, en *Una disposición pasajera. Sexto concurso de ensayo en humanidades contemporáneas*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago.
- Svensson, M. (2020): “A Dirty Word? The Christian Development of the Traditional Conception of Toleration in Augustine, Aquinas, and John Owen”, en Karpov, V. y Svensson, M. (eds.), *Secularization, Desecularization, and Toleration*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 43-60. https://doi.org/10.1007/978-3-030-54046-3_2