

Fenomenología del ocultamiento y la autodecepción en Kierkegaard

Phenomenology of concealment and self-disillusionment in Kierkegaard

Patricia Carina Dip¹
patriciadip@hotmail.com

RESUMO: O presente ensaio tem como intuito analisar de forma crítica a constituição do "eu" e do "outro" a partir de dois textos canônicos dentro do corpus kierkegaardiano, *As obras do amor*, de 1847, e *Doença para a morte*, de 1849. Particularmente, trata-se de explicitar, em relação a estes conceitos, a ordem do discurso kierkegaardiano, que se baseia numa estratégia fenomenológica de reduplicação que impossibilita toda e qualquer definição dos fenômenos que parta de uma estipulação positiva de uma identidade conceitual. Desse modo, encontrando-se os pressupostos dessa estratégia, ou seja, distinguindo as características essenciais dos fenômenos tipicamente cristãos, torna-se possível delimitar as falhas e aporias colocadas por Kierkegaard no que tange à constituição do sujeito ou "eu" e à relação deste "eu" com o "outro", falhas ou indeterminações estas que colocariam em xeque não apenas uma possível teoria social que precisamente o livro *As obras do amor* teria como intuito desenvolver, mas, mais fundamentalmente, o próprio projeto ético kierkegaardiano como um todo.

Palavras-chave: Eu, outro, reduplicação, constituição do sujeito, ética.

ABSTRACT: This essay presents a critical analysis of the constitution of the "I" and the "other" as these are found in two of Kierkegaard's most important texts, *Works of Love*, published in 1847, and *Sickness unto Death*, published in 1849. It particularly elucidates, with regard to the concepts of "I" and "other", the nature of Kierkegaard's discourse, which is based on a phenomenological strategy of reduplication that renders impossible every definition of the phenomena that departs from a positive stipulation of a conceptual identity. Hence, once one finds the presupposition of this strategy, that is to say, once one clarifies the essential features of the typically Christian phenomena, then it becomes possible to outline the faults and aporias advanced by Kierkegaard regarding the constitution of the subject or "I" and the relation between this "I" and the "other". These faults or indeterminacies, which are the main topic of this essay, in their turn, seem to jeopardize not only a possible social theory – which *Works of Love* intends to develop – but, more fundamentally, the whole of Kierkegaard's ethical project itself.

Key words: I, other, reduplication, constitution of the subject, ethics.

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Fenomenología de la duplicación

Es posible pensar *Las obras del amor* como el intento de formular un proyecto ético de carácter "universalista". En este sentido, como se afirma en *Temor y temblor*, la ética debe ser válida "para todos" y "en cada instante", o, en otras palabras, el imperativo moral debe obligar "categóricamente". La exigencia de universalismo es una característica que la ética kierkegaardiana hereda del kantismo. Las éticas discursivas contemporáneas también son herederas de la tradición kantiana en lo que a esto respecta.

Sin embargo, el tipo de universalismo que Kierkegaard tiene "in mente" no es de carácter racionalista como queda asentado en las *Conferencias* de 1847. Kierkegaard rechaza la pregunta por el contenido sustantivo de la ética -llegando incluso a considerarla inmoral- y de este modo adhiere al supuesto formalista, coherente por otra parte con su pretensión de universalidad, pues una ética casuísticamente definida, concreta y particular no puede devenir objeto de la pretensión de universalidad. Lo mismo sucede con la definición de deber que ofrece Kant. La única manera de garantizar la universalidad consiste en evitar determinar positivamente el contenido del deber. Kant no puede exponer unas reglas concretas para la correcta dirección del espíritu pues otorgarle contenido al imperativo es traicionar su exigencia fundante y originaria. Kierkegaard utiliza el mismo esquema argumental cuando trata de dar cuenta del significado del amor, aunque las razones por las que toma esta decisión son de otra índole; comprender qué significa el amor implica la necesidad de la "revelación". Esto es, los límites del entendimiento humano se manifiestan en la imposibilidad de acceder al conocimiento de ciertos fenómenos.

El amor es el supuesto básico universal que permite vislumbrar el horizonte de sentido de la "segunda ética", cuyo fundamento no es metafísico. La "segunda ética" toma como punto de partida el "presupuesto" del pecado original, noción que no puede ser explicada pero es necesario presuponer para poder dar cuenta de la constitución del sujeto moral desde una perspectiva de análisis alejada del paganismo². La "conciencia del pecado" enfrenta al sujeto con una realidad insoslayable y definitiva que transfigura completamente el conocimiento previo del yo que poseía el sujeto de la "primera ética". Se trata de la relación absoluta que establece el individuo con lo eterno cuando comprende el fracaso de toda alternativa moral, o en términos de *O lo uno, o lo otro*, el tomar conciencia de que *for Gud* (ante Dios) toda existencia es una forma de pecado.

Partiendo de un esquema explicativo que impide otorgarle contenido positivo a la ética, se enlazan en la propuesta kierkegaardiana temáticas de distinto orden. Todo fenómeno "cristiano", entre ellos el del amor, es explicado por medio de la utilización de una estrategia fenomenológica de "reduplicación". Dado que el cristianismo no puede "pensarse" sino que debe "creerse", los fenómenos cristianos (el dogma del pecado original es el fenómeno por excelencia) devienen

² La ética "pagana" desde Sócrates a Kant no ha sido capaz de dar cuenta del concepto de "desafío" que, según Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, el cristianismo descubre al hacer hincapié en la noción de "voluntad". La voluntad es la facultad más ambigua y por lo tanto más apropiada para entender el problema de la acción humana. Yace entre el pensamiento y la acción y su sentido último radica en lo siguiente: el "bien" no es una noción que ha de pensarse sino que debe quererse y ante todo realizarse. Cuando el bien no se realiza no es porque no se ha comprendido, como suponía Sócrates, sino porque no se "quiere". El hombre deviene culpable cuando rechaza el bien "voluntariamente".

³ "Cristo era el cumplimiento de la Ley. Y de Él nos conviene aprender cómo ha de entenderse esta idea de que estamos hablando, pues Él era la explicación; y sólo cuando la misma explicación es lo que explica, cuando el que explica y lo explicado son una misma cosa, cuando la explicación es el esclarecimiento total, sólo entonces están las cosas donde deben estar. ¡Ay, nosotros no podemos explicar las cosas de esta manera!" (Kierkegaard, 1962, p. 102, edición castellana: Kierkegaard, 1965, p. 188).

“inexplicables”.³ Sin embargo, sí es posible introducirlos de modo indirecto por medio de la “descripción” de otros fenómenos cuya función consiste en llegar hasta los “límites” de la explicación racional. Esto es, su función es “demarcativa” o “crítica” en términos de Kant. Si bien el pecado original no puede explicarse, la angustia funciona como una categoría “intermedia” que permite de alguna manera “bordear”, “delimitar” los márgenes de la noción misma de pecado.

En el caso de *Las obras del amor*, el objeto de estudio no es el “amor” -lo cual implicaría estar en condiciones de ofrecer una definición positiva del término- sino sus “obras”.⁴ En la demarcación misma del contexto explicativo nos enfrentamos con la elisión de las definiciones esencialistas. Esta actitud anti-sustancialista supone la imposibilidad de definir los fenómenos partiendo de la estipulación positiva de una identidad conceptual. La definición kierkegaardiana es siempre elíptica, doble, ambigua, intermedia. Por eso, en lugar de hablarnos de amor, nos habla de las “obras del amor”. Obviamente, a la hora de definir qué se entiende por obra, vuelve a hacer uso del mismo recurso explicativo, esto es, una elíptica espiral argumental, pues la “obra de amor” no es esencial en sí misma sino el *hvorledes* (cómo) se hace. Al hacer uso de la noción de *hvorledes* Kierkegaard introduce una suerte de categoría modal con el fin de elaborar un discurso no esencialista.

El otro como medio de revelación del amor

El capítulo primero comienza con una crítica al empirismo. Si esta posición fuera defendible, habría que abandonar la “fe en el amor”, dado que la naturaleza de este fenómeno consiste en el “ocultamiento”. Si bien existe un criterio para descubrir la existencia del amor, “sus frutos”, nos equivocaríamos si deseáramos pensar “positivamente” los frutos del amor. Inmediatamente vincula la falta de fe en el amor (propia del empirismo) con el “temor” de ser engañado y concibe el “autoengaño” como la forma más radical de engaño. Engañarse a sí mismo en el amor representa una “pérdida eterna” pues implica autoexcluirse de la “esfera amorosa”.

Muy distinta es la situación de quien es víctima del engaño humano, ya que no habrá perdido nada cuando la eternidad se encargue de “desvanecer” el engaño y le muestre que el amor permanece. Kierkegaard establece aquí una relación intrínseca entre el amor y la eternidad cuyo resultado es la “permanencia”. Lo “eterno” es una noción introducida con el propósito de revelar y manifestar el engaño de la humana “prudencia”, que es concebida como un modo de “autoengaño”. Esta noción forma parte de una dialéctica: temporalidad-eternidad. En la temporalidad el hombre puede salir victorioso de la empresa de sustraerse al amor, siendo posible que no descubra el “autoengaño”; pero eso no es posible en la eternidad, que no se deja engañar y utiliza una leve ironía para “castigar” al temerario.

El amor se define como el lazo que une el tiempo con la eternidad, por un lado, y como la eternidad misma, por el otro, dado que existe antes que todas las cosas y subsistirá cuando todo haya pasado. El amor es eterno. A su vez, este amor que es eterno funciona como un lazo entre la temporalidad y la eternidad. Aquí pareciera utilizarse, o bien dos nociones de eternidad, o bien una noción que presenta dos usos distintos. O, tal vez, una única noción espiralada, que en función de evitar el modelo esencialista, estipula este modelo “meramente formal” que implica lo siguiente: no es posible definir de manera positiva y sustantiva ningún fenómeno cristiano. Para “decir” esto se hace uso de un segundo orden del discurso en el cual aparecen “ciertas

⁴ Ya en el prólogo se introduce el objeto de las meditaciones cristianas, que no puede ser el amor sino sus obras (Kierkegaard, 1962, p. 9).

definiciones" en el sentido más laxo del término, esto es, se establecen mínimas unidades de sentido a partir de la formulación de identidades, pero finalmente esas mínimas identidades son negadas o reducidas al absurdo.⁵ Lo eterno se opone a lo temporal en términos de duración: mientras el primero permanece, el segundo llega a un término o fin. El amor cumple una función de enlace entre lo permanente y lo efímero. ¿De qué manera? ¿Cómo se entiende que el amor, que es eterno, sea a su vez lo que explica la relación entre lo eterno y lo temporal? ¿Ofreciendo tal vez un sustrato permanente a aquello que está condenado a terminar?

El amor del que habla el cristianismo no es "egoísta" y posee en sí mismo la verdad de la eternidad. No es como el amor humano que florece y pasa sino que permanece eternamente. La exigencia de este amor consiste en la "negación de sí mismo". El problema que supone es que renunciar al egoísmo no puede ser idéntico a "negarse a sí mismo" pues de esta manera no existiría "sujeto" alguno capaz de amar. En este sentido, Adorno estaría en lo cierto cuando afirma que la teoría kierkegaardiana del amor conduce al desamor, no sólo porque el prójimo es un concepto abstracto, sino también porque no hay "quién" ame. No habría ni sujeto ni objeto de amor. El "cómo" es tan importante que el quién corre el riesgo de desaparecer. No sólo no hay "quién" ame sino tampoco "a quién" amar.

Es interesante notar que toda vida, incluso la del amor, "está oculta" en lo más íntimo pero se revela en un otro⁶. Mientras el origen y nacimiento del amor se encuentran en un lugar oculto, el fundamento descansa "enigmáticamente" en Dios, lo que obliga a aceptar el fundamento "misterioso" del amor. La vida secreta del amor se da a conocer por los frutos, y es una necesidad del amor poder ser conocido de ese modo. Aunque también se conoce el árbol por las hojas, la señal esencial son los frutos. La señal más convincente del amor no son ni las palabras ni las obras sino el amor mismo, tal como es conocido y reconocido en el amor *i en Anden* (en un otro). De esta manera, si bien desde el punto de vista conceptual no se ha avanzado en lo más mínimo pues el resultado al que se ha llegado es que el modo más apropiado de "conocer" el amor es el amor mismo, lo cual parece encubrir cierta formulación tautológica, desde el punto de vista del cristianismo se ha avanzado "eternamente" pues se ha incorporado con necesidad la noción de "otro", que inmediatamente después será asociada a la idea de "prójimo". El "prójimo" es el único medio posible de conocer el amor. Y al mismo tiempo es también la "primera exigencia" pues amar al prójimo es un "deber" insoslayable.

En este contexto, existen dos términos interesantes para subrayar. Por un lado, el fenómeno de la constitución de la subjetividad kierkegaardiana, basado en un movimiento de "auto-comprensión" que realiza la conciencia. Este movimiento está destinado al fracaso, o en otros términos, supone siempre la afirmación de la propia "desesperación". La síntesis entre cuerpo-alma, que sólo se convierte en sujeto o yo al volverse consciente de su dependencia "espiritual" con respecto a "lo eterno", como se sostiene en *La enfermedad mortal*, no culmina jamás de constituirse pues en el mundo del "espíritu" existe una constante tensión. Una vez que la "conciencia de lo eterno" es incorporada el yo "se sabe" desesperado, y aun cuando realice el movimiento de la fe, dado que éste no puede darse de una vez para

⁵ Es decir, el lenguaje de "segundo orden" que se utiliza para dar cuenta de los fenómenos "no decibles" no llega a convertirse en "metalenguaje".

⁶ En relación con el tema del "otro" es necesario tener en cuenta el siguiente inconveniente de la traducción castellana. Demetrio G. Rivero pasa por alto la idea de otro cuando dice "Toda vida, e igualmente la del amor, está oculta en cuanto tal, pero se manifiesta en otra cosa" (Kierkegaard, 1965, p. 62). El original danés reza (p. 22): *Ethvert Liv, saaledes ogsaa jerlighedens, er skjult som saadant, men aabenbart i en Anden*. Prefiero traducir: "Toda vida, así también la del amor, se oculta en cuanto tal, pero se revela en un otro" pues creo que hace más justicia a lo expresado en el texto original.

siempre, sino que supone una constante lucha, el yo comprende que la existencia es un modo de ser *in between* (entre) la fe y la desesperación. Por otra parte, esta conciencia desesperada descubre “en otro” su salvación, pues es el otro el que le permite “conocer” el amor y “enlazarse” efectivamente con “lo eterno”.

Ahora bien, cuál es el alcance de la salvación que otro, que también es víctima del fracaso de la constitución de su propio yo, puede ofrecer? O en otros términos, hasta qué punto es capaz el otro de salvar al yo? El único otro que puede salvar al yo es el “eterno” o “Gran Otro”, mientras que en el contexto de la humana intersubjetividad toda relación no mediada por una condición que la trasciende – esto es, la mediación de un tercero, Dios – está condenada al fracaso⁷. Aparece entonces la imposibilidad de encontrar redención del sufrimiento “entre los hombres”. El planteo kierkegaardiano subraya la relación de sujeción, la relación absoluta con lo absoluto, la obediencia incondicionada a lo eterno y la falta de entrega al igual. Es al menos sugestivo que Kierkegaard le dedique varias páginas a las ideas de arrepentimiento y perdón, que son las que resignifican el contenido de la “primera ética” produciendo un viraje hacia la dogmática, pero siempre refiriendo estas nociones al hecho de existir *for Gud* (“ante Dios”) y jamás al de existir entre los demás hombres. Mientras a Dios se lo ama obedeciendo, al otro hombre lo máximo que se puede hacer es amarlo “como a uno mismo”. De este modo, se comete el mismo error que el amor preferencial, pues a Dios se lo ama “*i Modsætning til alle Andre*”. Es decir, a Dios se lo ama en oposición a los hombres (*op. cit.*, p. 25).

Este problema se relaciona con el tema de la constitución del sujeto o yo y la relación del yo con el otro. Si se intenta hablar del otro en Kierkegaard es necesario analizar “quién” es efectivamente ese otro y cuál es el status ontológico-epistemológico que detenta. En términos generales, Kierkegaard discute la idea de “Gran Otro” o Dios al que se le debe obediencia y sujeción absoluta incluso cuando se corre el riesgo de la incertidumbre absoluta o peor aún la locura, como queda expresado en *Temor y temblor*.

El otro “ser humano” de *Las obras del amor* es importante pero sólo como medio para desarrollar el amor que Dios provoca en el corazón humano. Esto es, no hay un tratamiento del “otro” en sí mismo, ontológicamente independiente de las necesidades del yo sino como medio para desarrollar la propia subjetividad. Incluso cuando la conciencia es “resignificada” y se produce la ruptura con la inmediatez estética y el ingreso al terreno de la “reflexión ética”, lo es ante otro que trasciende la humanidad del sujeto pues se trata de un fenómeno que tiene lugar “ante Dios”.

De modo que el escenario del tratamiento kierkegaardiano del “otro” resulta ser el siguiente: o bien se sostiene la idea de que Kierkegaard no se ocupa en absoluto del tema del “otro” pues su filosofía se centra en la noción de individuo o yo, y en este contexto habría que pensar a Kierkegaard, como sugirió José Luis Pagano a principios del siglo veinte en Argentina, como el portavoz del “egotismo”; o bien, debe reconocerse que se ocupa del otro de modo deficiente pues jamás llega a buen término con la humanidad del otro, ya que se inclina por subrayar la importancia del otro “divino”. En cualquier caso, las consecuencias que se derivan del tratamiento kierkegaardiano del tema de la subjetividad colocan al otro -quíralo Kierkegaard o no- en una esfera de vacuidad formal, convirtiéndose en una constante amenaza para la teoría social.

⁷ En el capítulo III. 1 de *Las obras del amor*, “El amor es el cumplimiento de la ley”, los otros (de Andre) son presentados casi como una “amenaza” que conduce al amotinamiento. Rivero traduce la palabra danesa *Mytteri* (motín) por rebeldía y de Andre por “los demás”. Leemos: “[...] Dios por razón de seguridad e igualdad y responsabilidad quiere que todo individuo particular alcance a saber de El mismo las exigencias fundamentales de la ley. Cuando sucede esto, entonces hay consistencia en la existencia, ya que Dios mantiene la consistencia en ella; aquí no reina el caos, pues cada individuo no empieza con ‘los demás’ y, en consecuencia, tampoco recurre a excusas y escapatorias, sino que empieza con la relación a Dios. Y así el individuo se mantiene firme y

El "otro" como *Fordoblelse*

Tanto en *Las obras del amor* como en *La enfermedad mortal* el cristianismo es entendido como un fenómeno "interior" de la conciencia. Lo que impide el egoísmo es la "conciencia de ser dos". Este es un fenómeno peculiar de "duplicación" cuyo alcance es fundamental evaluar para determinar hasta qué punto la "duplicación" es el antídoto contra el egoísmo o todo lo contrario; pues el otro es reducido a una solipsista repetición del yo como parece indicar el ejemplo del hombre solitario en una isla que no obstante tiene conciencia de poseer un yo "doble", siendo esa conciencia la que lo constituye en cristiano. En este contexto, hay que preguntarse cuáles son los efectos de una conciencia desdoblada. El otro que interpela con su propia voz y su propia miseria al yo es indiferente para la conciencia que ya "se sabe" duplicada. El otro que "existe" más allá de los límites de la propia conciencia deviene un extranjero, un extraño. "El concepto de 'prójimo' es propiamente la duplicación (*Fordoblelse*) de tu propio 'yo'. Los filósofos lo llamarían un 'doble', es decir, aquello en que el egoísmo manifestaría su amor propio. Claro que recurriendo a semejante abstracción, puede incluso prescindirse de la existencia real del prójimo" (Kierkegaard, 1965, p. 69). Kierkegaard da cuenta de ser consciente del problema que acabamos de indicar. Ahora bien, la solución que ofrece no es tan evidente como él pretende.

El riesgo ha quedado asentado, es necesario evitar prescindir de la "existencia real del prójimo". Veamos de qué modo es posible hacerlo teniendo en cuenta el concepto de prójimo que Kierkegaard formula. "La palabra 'prójimo' indica la mayor proximidad; el 'prójimo', pues, es aquel que te está más próximo que todos los demás, aunque no en el sentido de la predilección" (Kierkegaard, 1965). La proximidad no puede ser definida por la predilección pues si se definiera de ese modo, se tendría *in mente* el paradigma del "amor propio". Para evitar caer en el egoísmo de la predilección hay que comprender "rectamente" el amor propio.

El cristianismo es la regla que permite formular tal comprensión pues "entendiendo las cosas rectamente, de un hombre que viviera solitario en una isla, pero imbuido del precepto y, en consecuencia, renunciando al egoísmo por completo, podría afirmarse sin duda alguna que amaba al prójimo" (Kierkegaard, 1965). El antídoto contra el egoísmo se encuentra en el concepto mismo de "precepto". El "deber" transforma al amor en algo inmutable e indefectible de carácter obligatorio y lo sustrae a su vez del cambio de la temporalidad. Someterse al "cambio de la eternidad"⁸ implica que el amor se convierta en deber. El yo sometido a la eternidad está compelido a amar de modo necesario al otro yo del mismo exacto modo que se ama a sí mismo. Como el supuesto del que se parte es el amor de sí, un yo que se ama y a la vez posee inmediatamente "conciencia de ser otro" ama por extensión a ese otro dado que de no amarlo negaría el amor propio. El problema no radica en este aspecto del amor propio sino en el carácter de la "otredad" kierkegaardiana que se ve reducida a un aspecto de la propia conciencia interior.

Todavía hay que explicar cómo se escapa a la eliminación de la realidad del otro. "Ciertamente que el prójimo significa una multiplicidad, puesto que el 'prójimo' quiere decir 'todos los hombres', y sin embargo un solo hombre puede bastarte para que cumplas el mandamiento. Pues teniendo conciencia de ser dos, no hay posibilidad de ser un 'yo' en el sentido egoísta de la palabra." (Kierkegaard, 1965). En este punto el argumento de Kierkegaard se transforma levemente pues abandona la idea inicial del hombre solitario en una isla e introduce una variación cuantitativa

⁸ El cambio de la eternidad consiste en la estabilidad ganada por el amor que se convierte en "deber", garantizando de este modo la "permanencia" que el cambio de la temporalidad es incapaz de ofrecer.

esencial para dar cuenta de la “realidad” del otro, esto es, la exigencia de que exista “al menos uno” que pueda transformarse en otro. Incluso cuando ese uno no sea amado en el sentido de la predilección, si no existe, compele al yo al solipsismo de la mera duplicación formal de la propia conciencia que no puede ser entendido como “amor” al prójimo. Es decir, Kierkegaard utiliza dos argumentos distintos y paralelos. Para responder a la objeción de abstracción introduce una leve modificación cuantitativa a la idea inicial que luego resulta ser esencial. No puede haber amor al prójimo sin que exista efectivamente al menos otro a quien amar. Pero si esto es así, la idea primera de la conciencia doble queda afectada.

En relación con esto agrega: “Ni tampoco es necesario que haya tres, pues habiendo dos, es decir, que sólo hay otro hombre además de ti, bastará que cristianamente lo ames ‘como a ti mismo’, o que ames en él ‘al prójimo’⁹, para que así ames a todos los hombres. Lo que el egoísmo no puede tolerar en modo alguno es la duplicación, y precisamente el ‘como a ti mismo’ del mandato es el que constituye la duplicación” (Kierkegaard, 1965, p. 69-70).

En cierto sentido, el único que puede devenir “otro” real es el amigo o el amado, esto es, quienes son objeto del amor preferencial y a la vez mantienen su cualidad de absoluta otredad. Puesto que el prójimo, en tanto objeto del amor “por deber”, no puede devenir otra cosa que “despliegue de la mismidad”. Si no se ha de vaciar de contenido al amor, el amor preferencial debe ser el supuesto del amor no-preferencial. Teniendo en cuenta la definición de otro como duplicación o desdoblamiento de la propia conciencia – duplicación del propio yo que ama al otro como a sí mismo sencillamente porque duplica el amor de sí –, superando de este modo el egoísmo, concluimos que, para evitar caer en el mero formalismo, el amor no preferencial “necesita” del objeto concreto de amor que le otorga el amor preferencial dado que éste es el único objeto propiamente exterior y no una mera duplicación de la propia conciencia interior.

El problema radica entonces en la “articulación” de ambos conceptos, esto es, el modo de relacionarse del amor preferencial con el no preferencial. El primero es condición de posibilidad del segundo si se quiere salvar a Kierkegaard de la acusación de formular un concepto formal y vacío de otro. Si esto es así, no existen “dos modos” de amar que se oponen entre sí, el preferencial y el no preferencial, sino un solo modelo amoroso. Kierkegaard mismo sostiene que existe un único modo de amar auténtico, esto es, el cristiano. Lo que nosotros subrayamos aquí es justamente una manera diferente de entender la articulación entre el amor mundano y el cristiano. Para que el segundo tenga pleno valor es necesario partir del primero. En este sentido, el cristianismo no “completa” la ingenua mirada del paganismo como Anti-Climacus pretende en *La enfermedad mortal*, sino que no puede existir si no es “en diálogo” con el pensamiento antiguo.

Referências

- KIERKEGAARD, S. 1962. Kjerlighedens Gjerninger. In: S. KIERKEGAARD, *Samlede Værker*. Bind 12, Copenhague, Gyldendal.
 KIERKEGAARD, S. 1965. *Las obras del amor*. Madrid, Ediciones Guadarrama.

⁹ El modo de amar no es aquí lo esencial - que se ame en el otro al “prójimo”, es decir que se ame al otro como a uno mismo, o se ame de modo preferencial, no es lo que define la existencia efectiva del “otro”. Aquí lo esencial no es cómo se ama sino a quién.