

El amor cristiano al prójimo, específicamente cristiano. Su exposición en *Las obras del amor* y la crítica de Adorno

Álvaro L. Montenegro Valls

(Brasil)

Resumen

En este artículo el autor expone la conceptualización del amor cristiano según Kierkegaard en su libro de dos tomos *Las obras del amor* (1847). Defiende la tesis de un amor de características “materialistas” en Kierkegaard, rechazando las críticas que Theodor Adorno elaboró a fines de la década de 1930.

Palabras clave: amor, mandato, prójimo

Abstract

In this article the author discusses the conceptualization of Christian love in Kierkegaard’s two-volume book called *Works of love* (1847). He defends the thesis of a love with “materialistic” characters, rejecting the critique that Theodor Adorno developed in the late 1930s.

Keywords: love, commandment, neighbor

Al final del volumen *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, de Suhrkamp, en el *Notiz*, Theodor Adorno justifica con estas palabras su Anexo¹, en el que analiza la obra kierkegaardiana de 1847, sobre el amor: “Por su tema, el libro no se ocupó de los llamados discursos religiosos de Kierkegaard, esos escritos teológicos positivos que acompañan a los escritos filosóficos negativos —la negación de la filosofía. Lo cierto es que el propósito era lograr una interpretación de la obra de Kierkegaard como un todo; en ella la estética no significa meramente teoría del arte, y sí, en terminología hegeliana, implica referirse a la posición del pensamiento delante de la objetividad. De ahí que el autor se considerase obligado a introducir, por lo menos en un modelo dentro de su círculo de especulación, los discursos religiosos. Esto se produjo en la conferencia sobre “Vida y dominio del amor”, que pronunció en inglés al final de la década de 1930, en Nueva York, en un círculo de teólogos y filósofos reunidos por Paul Tillich, y que poco después de su retorno a

¹ Adorno, T.W. *A doutrina kierkegaardiana do amor. Em memória de Agathe Calvelli-Adorno*. — Este texto fue traducido por mí al portugués, pero por estar todavía sin publicar, citaré el original de Adorno en alemán: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Mit einer Beilage*, Frankfurt am Main, STW 74, 1974, pp. 265-291. [Para esta versión en castellano, se utilizará la traducción: Theodor Adorno, *Kierkegaard: la construcción de lo estético*, trad. Roberto J. Vernengo (Caracas: Monte Ávila Editores, 1969). N.T.]

Alemania, publicó en alemán en el *Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte*. Este ensayo fue agregado al libro, como su corolario”².

Por una razón especial, que pretendemos explicar más adelante, este artículo-conferencia está dedicado a la memoria de su “segunda madre” (la tía Agatha), fallecida el 26 de junio de 1935, sepultada en Frankfurt, y ahora junto a él.

“La doctrina kierkegaardiana del amor” fue escrita y pronunciada a fines de la década del '30, o sea, en la mitad de la vida de Adorno, cuando escribiera su Tesis de Habilitación (*Kierkegaard. La construcción de lo estético*), en los años 29/30, sobre el conjunto de la filosofía de Kierkegaard, y que volviera a tratar con el mismo autor, en el sesquicentenario de su nacimiento, en 1963, en la Universidad de Frankfurt³. En este sentido, Kierkegaard acompaña a Adorno en varias etapas de su vida. El texto que analizamos se sitúa en una posición media entre los otros dos, tanto en términos cronológicos como críticos, porque mientras que en la Habilitación elabora una exégesis casi impiadosa, aunque inteligente, perspicaz y con mucha simpatía en puntos importantes, el texto de 1963 obedecerá a una estrategia casi opuesta: arrancar a Kierkegaard de las manos de aquellos que se apoderaron de él, mostrando para eso cómo su pensamiento y su obra jamás se podrían dominar o, como lo desearían sus seguidores de Europa de mediados del siglo XX, jamás podrían alcanzar un triunfo mundano. Este tercer texto (“Kierkegaard, otra vez”) se concentra en los escritos más tardíos del pensador dinamarqués, en su polémica con la Iglesia oficial, y con sus implicaciones políticas, problematizando el triunfo posterior de este pensador y procurando, sobre todo, “desarrollar como mayor rigor sus características no-conformistas”. Resguardado ahora por un mayor distanciamiento, Adorno podrá, entonces, subrayar los aspectos no-conformistas, hasta podríamos decir subversivos, de aquél Kierkegaard que no se sujeta a convertirse en bandera de un partido o en la jerga de una ideología.

Lo que caracteriza el artículo-conferencia sobre la doctrina del amor es el hecho de dedicarse al análisis de un único libro, aparecido en Jena en 1924, por la editora alemana de Eugen Diederichs, en una traducción de Christoph Scherempff, sobre el título *Leben und Walten der Liebe*⁴. Se trata de una obra del “segundo período” kierkegaardiano, editada en Copenhague en 1847, el mismo año en que la ex novia de Kierkegaard, Regina Olsen, se casara con Fritz Schlegel, y un año después de la furiosa, inhumana y en muchos aspectos martirizante polémica con el diario satírico “El corsario”. Kierkegaard, entonces, ya había publicado su obra más extensa y pretendidamente conclusiva, el *Postscriptum científico a las Migajas Filosóficas*, aunque no había inventado todavía el pseudónimo Johannes Anticlimacus, (autor de *La ejercitación del Cristianismo*, sobre el concepto de escándalo, y *La enfermedad mortal*, sobre la desesperación), un pseudónimo que por definición sería un cristiano ejemplar.

² Adorno, *Kierkegaard*, p. 295

³ Adorno, Th. *Kierkegaard noch einmal*, originalmente en: *Neue deutsche Hefte* 95 (1963), S. 5-25; después en la 3ª. edición de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt, 1966, pp. 293-320. Se puede encontrar también en *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 557-575.

⁴ *Vida y reino de amor*, hoy traducido al alemán generalmente como *Der Liebe Tun*, o sea, *Las obras del amor*, *Kjerlighedens Gjerninger* en danés.

Adorno justifica su enfoque con la explicación de que “el autor se consideraba obligado a introducir, por lo menos en un modelo, dentro del círculo de su especulación, los discursos religiosos”. Aunque su Habilitación tenía la intención de alcanzar una interpretación del conjunto, se concentraba especialmente en las obras seudónimas, de “filosofía negativa”, y ahora quería tratar también con el lado “positivo”, “teológico”, sin embargo, como él mismo explica luego en el artículo, aún es bastante “filosófico”:

De hecho, los datos cristianos [lo crístico] aparecen en Kierkegaard como un “estadio” en el curso de su filosofía, incorporándose sin rupturas, a pesar de sus propias tesis; de hecho, todas las categorías que considera específicamente cristianas, en especial la del otro por antonomasia, la del salto cualitativo y la de la paradoja, aparecen en contextos deductivo filosóficos y sólo posteriormente son revestidas con las insignias de la revelación cristiana. Por lo demás, sólo cabe encarar con sentido la cuestión de la real relación entre filosofía y teología en Kierkegaard refiriéndose a uno de sus textos⁵.

El libro de 1847 trataba, por tanto, del amor. Procura, como todo lo que Kierkegaard hace, comparar el cristianismo con el platonismo, distinguir lo que es de Sócrates y lo que es de Cristo, separar qué es lo que pertenece al mundo y qué no pertenece a este mundo. En su misión de “exhumar los conceptos del cristianismo”, soterrados por el peso de los siglos y de los triunfos de la cristiandad, Kierkegaard realiza un trabajo de arqueólogo o analista del lenguaje. Décadas antes de la Viena de Wittgenstein, de Karl Kraus o de Mauthner, lo que él hace es pura y simplemente esto: un análisis crítico de algunos conceptos. Jamás predica, porque para eso no tiene autoridad; se resiste a enseñar, porque ni es ni quiere ser profesor, y mucho menos de teología; apenas procura exhumar y pulir los conceptos pretende, tan solo, llegar a la conclusión de que o bien esto o aquello corresponden al sentido original del cristianismo, o bien quizá se trate de una corruptela, de algún desvío, o de algún compromiso entre los pretendidos cristianos y el mundo. Y Adorno, con perspicacia, percibe dos puntos importantísimos: el empleo del concepto que traduciremos aquí técnica y artificialmente como el concepto de “crístico” y el argumento paulino de este cristianismo. Expliquemos.

Adorno, aún cuando muchas veces había afirmado que la obra de Kierkegaard no tiene articulación, percibió, en la práctica, que éste utiliza constantemente un concepto central: *das Christliche* (*det Christelige*, en danés). Lo “crístico” (referente a “cristicidad”), formulado como un adjetivo sustantivado, no es exactamente igual a “cristiano”, que bien puede ser verdadero o falso, ni equivale a cristianismo, que puede ser entendido como un fenómeno exterior, histórico, positivo, y no es, mucho menos, sinónimo de cristiandad, concepto bastante peyorativo. *Das Christliche* es una formulación de tipo platónico, así como se habla de lo bello, lo bueno, lo verdadero, lo serio, lo irónico, lo “socrático”. En cierto modo esto es “en sí y por sí”, en cierto modo formula en este lenguaje platónico lo que Feuerbach pretendía captar de algún modo, con su libro intitulado *La esencia del cristianismo*. Lo “crístico” corresponde a una esencia intemporal, casi diríamos lógica, del Cristianismo, que debe decidir, críticamente, si este cristianismo aquí es ahora falso o verdadero, si este cristianismo es un verdadero o un falso cristianismo, si este hombre que entra y sale de esta iglesia es de hecho un cristiano o tal vez no pase de ser un socrático, o

⁵ *Op. cit.* p. 236 (orig. p. 268)

quizá ni eso; en fin, si este hombre realmente vive según categorías “humanas” o “crísticas”. Lo que Kierkegaard pretende es, como acostumbra decir, combatir la confusión. Pues bien, Theodor Adorno emplea varias veces, adecuadamente, como es obvio de quien conoce su idioma, este adjetivo con funciones sustantivas. Tres ejemplos, de su primer párrafo: “contraponer a esto, a modo de correctivo, lo positivamente crístico [*das positive Christliche*]; entonces: “él no pretendía, en manera alguna, que el movimiento puro del pensar fuese capaz de conducir a lo ‘crístico’ [*ins Christliche*]”; y finalmente: “Según esta concepción, lo ‘crístico’ desde el inicio tiene que enfrentarse con la filosofía como algo autónomo y separado”.

El otro mérito de Adorno consiste en haber enfatizado el tipo de enfoque del cristianismo, con todas sus consecuencias (por ejemplo, para el concepto de amor), que Kierkegaard adopta polémicamente, y subrayado allí también la táctica del dinamarqués:

Y resulta que el tedio y el carácter abstruso del discurso son cosas queridas por el astuto teólogo bajo cuyo aspecto siempre Kierkegaard se reconoció. Si los escritos filosóficos pretenden interesar al lector por la verdad, los teológicos, en cambio, aspirarían a ser tan difíciles, tan poco interesantes y carentes de atractivos, como para “precaer al lector frente al cristianismo”. Se trata de alcanzar nuevamente el escándalo para los judíos, aquella tontería para los griegos, que el cristianismo era en tiempos de Pablo. El escándalo es la paradoja cristiana filosóficamente construida. La locura, la segunda sencillez forzosamente alcanzada y mantenida tercamente, determina la actitud de los discursos religiosos⁶.

Llegamos, entonces, al punto central de nuestro comentario. El amor al prójimo, rememorado por Kierkegaard y discutido por Adorno, no es platónico ni freudiano, ni idealizado, ni natural. Es un amor paradójico, porque es fruto de un mandamiento. Al joven Kierkegaard le gustaba bromear con una máxima de Sócrates, de que debemos amar a las mujeres feas. Es claro, a las feas “debemos”, mientras que las otras dispensan el deber. Pero el auténtico amor cristiano se fundamenta sobre el “tú debes amar a tu prójimo”. Es un amor cristiano, y por consecuencia precisa ser, en la expresión paulina, “escándalo para los judíos y locura para los paganos”. Locura o insensatez para los paganos significa, si no estamos errados, algo así como “ilógico para los griegos y para todos aquellos que se formaron según la filosofía”. Porque así habrá de ser el amor cristiano, como todo lo que es cristiano, piensen lo que piensen nuestros filósofos.

El amor que Kierkegaard procura salvar del basurero de los siglos no es ni platónico, ni freudiano. En cierto modo, resiste también a las objeciones de Sartre. Porque Kierkegaard presupone el amor a sí mismo, el egoísmo inmediato, como algo dado, un presupuesto natural. El cristianismo no puede ordenar el egoísmo, o amar inmediatamente a sí mismo: por el contrario, supone que cada uno hace eso, de cualquier modo, y supone que el amor a sí mismo es hasta, dentro de sus límites, señal de salud natural. Quien no se ama a sí mismo no puede ser cristiano. (Pero quien se vuelve cristiano tiene que pasar de este amor propio a la forma del deber, amando, sin embargo, a sí mismo como a un prójimo, y amando al prójimo como a sí mismo.) El cristianismo supone que el individuo se ama a sí mismo y entonces le ordena, como mandamiento, que ame a su prójimo. Y hasta recuerda

⁶ *Op. cit.*, p. 236-237 (orig. p. 269)

que quien no ama a su prójimo que ve, no ama a Dios a quien no ve; todo esto Kierkegaard lo sabe muy bien y lo analiza extensamente. Pero el cristiano ama al prójimo “por causa de Dios” y en este sentido su amor no es inmediato, no se basaría en las simpatías o las inclinaciones, lo que Adorno, desde un punto de vista más freudiano (¿o quizá marxista?) se rehúsa a comprender. El cristianismo conoce bien la expresión *alter ego*, que tanto en latín como en danés significa “otro yo” o “segundo yo”. Por eso Kierkegaard dice que el cristianismo no me ordena amar a mi yo ni a mi “segundo yo”, sino que me manda a amar a mi “primer tú”. Vemos aquí una insistencia sobre la alteridad, que muchas veces no se encuentra en Kierkegaard, acusado en general de individualista y hasta de solipsista. Pero Adorno, en discordia con la generalidad o la universalidad de este amor, que sólo podría producir una relación abstracta, llega a citar a Freud: “un amor que no escoge, nos parece perder parte de su propio valor, en cuanto realiza una injusticia con su objeto. Y además: no todos los hombres son dignos de ser amados”⁷. Al contrario de Freud y de Adorno, Kierkegaard, que no niega las determinaciones naturales como las de hermano, vecino, novia o amigo, apenas relativizando todas estas determinaciones y atribuyéndolas a la Providencia, afirma con todo que el amor cristiano precisa tratar a absolutamente a todos los hombres como hijos de Dios, salvos por el mismo Jesús Cristo, y que por tanto en este sentido todos los hombres deben ser amados y todos son “amables” y “dignos de amor”.

Pero Adorno no consigue aceptar lo que Kierkegaard atribuye a la Providencia. Y allí encontramos una interesante dialéctica, que inclusive diferencia esta forma de amor de la platónica. Le cabe a la Providencia elegir, por ejemplo, quién será mi hermano, decidiendo si voy a tener o no un hermano llamado Pedro. Pero después, meditando sobre el Evangelio, y sobre el mandamiento del amor, me cabe a mí amar a mi hermano Pedro hasta en el caso de que me traicione, me reniegue, me abandone, y se comportara de una manera en la que, humanamente hablando, yo tuviera derecho a decir que él no es más digno de mi amor. Hablando humanamente, puedo decir que tengo derecho a decir que no puedo amarlo más, y que debo hacerlo sufrir, y que al menos preciso, por una cuestión de vergüenza, decencia, hombría, apartarme de él. Pero si Cristo, en el Sanedrín, después de ser negado por Pedro, debe haber pensado “Pedro es Pedro, él es así, ahora es que él precisa más aún de mi amor” (que por otra parte, siempre fue preferencial, a pesar de ser otro el discípulo amado), así también nosotros ahora nos sorprendemos al encontrar en el texto dinamarqués de esta obra la frase “Pedro es Pedro”, (y no: Petrus er Petrus) que espléndidamente ilustra lo que Adorno llama los *schwankenden Beispiele*, los ejemplos oscilantes: al reportar la frase imaginaria de Cristo, Sören o Severino está hablando, en registro paralelo, de su hermano más viejo, el Obispo Peder o Pedro, que en la hora de la polémica con “El Corsario”, se distanciara (¿cobardemente?) de él, como hizo todo el mundo, inclusive toda la jerarquía de la Iglesia oficial.

El amor cristiano, por consiguiente, y es preciso que se diga, no sigue a la lógica humana del amor natural, o los códigos de honra y decencia, y en este sentido no es un amor natural, y Freud tendrá dificultades de aceptarlo. Sólo puede ser una gigantesca racionalización, tal vez explicable a partir de las relaciones de la infancia o de otras neurosis analizables.

⁷ Freud, S. WW XII, p. 69. Cit. por Adorno, *op. cit.* p. 255, nota 2 en la trad. castellana.

Pero fue dicho arriba que el amor cristiano no es Platónico, y parece que Adorno no percibió suficientemente esto. Si no, veamos: cuando yo amo una bella joven, si soy platónico amo, en la verdad, la belleza que existe en ella. Si amo a un amigo brillante, en verdad estoy amando el brillo de su espíritu, que en este momento se encuentra presente en su cuerpo, aquí y ahora. Hay, entonces, en Platón, y en su amor, un fenómeno que podría ser designado con la categoría de la física, empleada por Adorno, de la “refracción” (*Brechung*). Todo pasa como si yo amase a él o a ella, pero verdaderamente amo solamente aquella cualidad, aquella perfección de la cual él o ella participa. Por tanto, amo la perfección, no al hermano o la novia, no a la amada o al amigo. En este sentido, Platón no ama a la amada ni ama al amigo. En este sentido también, Aristóteles podrá decir algo así como “Platón es mi amigo, pero más amiga es la verdad”, y estará siendo perfectamente platónico, su maestro lo aplaudirá, y su abuelo espiritual, Sócrates, saboreando los tormentos del alma de Alcibíades, joven, bello, brillante, rico y apasionado, dará toda la razón a su “nieto espiritual” de Estagira. Amamos al otro, pero amamos más (esto es: propiamente) a la verdad y a la perfección. El movimiento del amor platónico recuerda a la figura de la letra V: el demiurgo plasma una perfección en un cuerpo de este mundo de sombras, que entonces pasa a brillar, y en cuando descubrimos en esta materia aquella perfección, ejecutamos un movimiento de ascensión, que en la verdad abandona, deja para atrás, la realidad material. Así también la posición ascética o estoica del comportamiento socrático analizado en *Temor y temblor*, la actitud de “resignación infinita”, de abandono de todo lo que es empírico y contingente, constituye en verdad un retorno al mundo ideal o una fuga hacia la trascendencia. Si desde siempre el problema de Kierkegaard era el de la *Wirklichkeit*, (*Virkelighed* en dinamarqués), cuya solución él había pensado haber encontrado en las lecciones berlinesas de Schelling, (que luego lo decepcionaron por la “impotencia de las doctrinas de la potencia”) hay, en su obra, una conquista de una dimensión realista que, hasta podríamos decir, materialista en un sentido que Adorno no despreciaría. Hay en *Las obras del amor* un capítulo específico, intitulado “El deber que tenemos de amar a aquél próximo que vemos”, cuyo desarrollo es mal comprendido por Adorno. Este critica un punto que debería, tal vez, merecer de él una fuerte aprobación, por su “materialismo”. En el séptimo párrafo de su ensayo, dice Adorno:

Involucra también, en la exageración de la contraposición entre interioridad y contingencia, el reconocimiento pasivo de la situación que la interioridad absoluta admite, según el caso, para su objeto. La doctrina kierkegaardiana del prójimo asume desde el comienzo que el individuo toma indiferentemente al prójimo, tal como lo encuentra, como algo *dado*, en cuya dirección no cabe preguntar nada más, y sobre cuya forma de ser no admite tampoco ningún nuevo interrogante: “amar al prójimo significa, dentro de una cierta situación temporal, tal como ha sido establecida” —establecida, por lo tanto, en forma independiente del individuo, dada a este externamente— “ponerse frente a todo hombre en una actitud igualmente incondicionada (90)”⁸.

Y Adorno continúa:

Se postula así una Providencia que regula las relaciones humanas, y que fija para cada individuo quiénes, y no otros, serán sus prójimos, imponiéndole el

⁸ *op. cit.*, p. 242 (orig. p. 276)

reconocimiento de la “posición temporal”, por cuestionable que sea: “es menester ponerse en el punto en que la providencia puede necesitar de uno (p. 91)”⁹.

Todo parece indicar que Adorno no entendió qué era lo realmente importante para Kierkegaard: mostrar que el cristiano es fiel a su prójimo, a este prójimo aquí y ahora, y no a una idea de perfección que tal vez tenga en este momento. Es lo que aquí quisimos llamar “materialismo”, un materialismo que vale hasta el Creador de este mundo, porque en la perspectiva cristiana, no podemos contentarnos con la figura platónica de V, que acaba en la trascendencia, sino que tenemos que de allí retornar hacia la criatura: amar y comprometerse, como colaborador de la obra de la creación y salvación, con este hombre “que veo”, y nos parece que la formulación está muy bien escogida cuando se dice “este hombre que veo”. El criterio es intencionalmente sensorial.

Pero ahí podríamos decir que Adorno tiene razón al considerar este compromiso con “el hombre que veo” como un compromiso conservador, que no cambia nada o por lo menos no modifica las estructuras. Probablemente no necesita ser así. El autor del libro sobre el amor asume, ciertamente, una posición de gran indiferencia de cada a las instituciones y estructuras mundanas, actitud, sin embargo, que no necesita necesariamente ser interpretada como conservadora. Adorno parece escandalizarse con el ejemplo de la mujer sumisa al marido. (En los años 90 tal vez podamos analizar la cuestión con más imparcialidad que en las dos décadas anteriores.) Para Kierkegaard, siguiendo el ejemplo del Apóstol Pablo, estas estructuras de dominación todavía subsisten en el mundo empírico, pero perdieron su validez, su fundamento esencial. Está bien, dirán, este dualismo es cómodo y provechoso para los maridos dominadores, que repetirán como si fuera un salmo que “no existen más siervos ni señores, romanos ni judíos, hombres ni mujeres”, pero continuarán con su actitud dominadora. Adorno no ve ninguna posibilidad de amor a no ser en el cambio de las estructuras:

El prójimo desaparece. Las relaciones humanas se han objetivado hasta tal punto en la sociedad moderna, que ningún ser humano puede comportarse en forma inmediata como un prójimo para con el prójimo que se le presenta por más de un instante, ni basta la bondad del individuo para lograrlo. Debe afanarse justamente en el cumplimiento de esas condiciones que Kierkegaard suponía eran función de la providencia y no de la práctica. Kierkegaard no admite el hecho de la cosificación¹⁰.

Y Adorno critica también la falta de realismo de la doctrina kierkegaardiana:

Una doctrina del amor que pretenda ser realista no puede prescindir de una visión social¹¹. Pero Kierkegaard carece de ella. En lugar de una crítica de la desigualdad social, encontramos una doctrina ficticia y puramente interior, de la igualdad: “el cristianismo ha liberado a los hombres de ese horror, al considerar, en forma que no puede olvidarse, profunda y eternamente, el parentesco entre los hombres; garantizándolo en la medida en que, con Cristo, todo individuo está relacionado

⁹ *op. cit.*, p. 242 (orig. p. 276)

¹⁰ *op. cit.*, p. 243 (orig. p. 277s).

¹¹ *Gessellschaftlichen Einsicht*: comprensión de la sociedad.

igualmente con Dios, hallándose en situación igual frente a Él; en cuanto enseña a todos, sin distinción, que Dios lo ha creado y que Cristo lo ha redimido (p. 74) a veces, el discurso kierkegaardiano, espiritualista y enfático sobre la igualdad de los hombres ante Dios, toma un carácter irónico involuntario al referirse a los aspectos mundanos de esa igualdad: “Mira: ha pasado el tiempo en que solo los poderosos y los nobles eran hombres, mientras que los restantes sólo eran esclavos y siervos” (p. 79). Kierkegaard no puede evitar esa ironía”.¹²

Pero, contra Adorno, podríamos recordar lo que el “maestro de la Ironía” ya mencionaba en su disertación de 1841 sobre el respetable Hegel, cuando este caracterizaba la ironía del mundo como siendo un “dejar todo lo que no vale subsistir como si todavía valiese”. En la dicción kierkegaardiana, en este libro, tendríamos

En lo externo todo permanece, de algún modo, como antes: el hombre debe ser dueño de la mujer, y ella estar sometida a él; en la interioridad, en cambio, todo cambia: mediante esta pequeña pregunta que se formula a la mujer de si en conciencia ha resuelto tener como señor y marido a ese hombre...¹³

Kierkegaard parece estar convencido de que el acento sobre la conciencia, el hecho de que el amor cristiano sea un asunto de conciencia, lo cambia todo. Digamos ahora que Adorno, en 1963, con mayor distanciamiento, será capaz de comprender mejor el pensamiento de Kierkegaard.

De momento, Adorno todavía tiene mucha maldad en sus críticas, al punto de querer suponer, sin ninguna necesidad lógica, que Kierkegaard parecería querer que la miseria continúe existiendo. Parece fácil ver que se trata de una maldad, que fuerza la interpretación de una porción, cuando Adorno dice: “No es difícil deducir de allí que la miseria deba subsistir para que no falten ocasiones de aliviarla”¹⁴.

Esta conclusión, cuya imprecisión intentamos mantener en la traducción, es un comentario a la explicación de Kierkegaard sobre la Providencia:

La eternidad, en cambio, afirma que sólo hay un peligro, el peligro de que no se ponga en práctica la compasión; incluso si se suprimiera toda miseria, puede que no haya sido necesariamente suprimida mediante la compasión, en cuyo caso el mal consistente en la falta de ejercicio de la compasión sería un mal mayor que toda miseria temporal.¹⁵

Pero de aquí no es necesario seguir, obligatoriamente, la conclusión malévola de Adorno. Primero, porque el texto buscaba distinguir la generosidad de los ricos de la misericordia, sin dudas, esta sí, importante. Después, porque Adorno, como gran estudioso de Kant, entendía muy bien el respeto en la cuestión de la forma de una acción. Y para el Cristianismo, por lo menos para Kierkegaard, la forma de actuar, actuar por amor, actuar

¹² *op. cit.* op. 245 (orig. p. 279)

¹³ *op. cit.* op. 245 (orig. p. 279s.)

¹⁴ *op. cit.* p 246 (orig. p. 280) Adorno escribe: *Nicht schwer, daraus abzuleiten, es musse die Not bestehen bleiben*, expresión vaga que puede traducirse como “no es difícil” ó “no sería difícil”...

¹⁵ *Op. cit.*, p. 246. Adorno, en la p. 280 del original, cita la p. 335 de la edición de Schrempf.

por compasión o misericordia, no puede ser indiferente. La forma cristiana de actuar, la forma del amor, tiene que ser tomada en serio, aunque en este caso tal vez Adorno no lo haya hecho. Cabría recordar aquí lo que Adorno afirma, en el inicio de su quinto párrafo, sobre el cristianismo de Kierkegaard que concuerda con los Evangelios:

Teológicamente es innegable la estrecha relación de esta doctrina con el texto del evangelio, y también con ciertas tendencias de la tradición cristiana. Y no menos con una tendencia que es difícil no caracterizar sino como demoníaca...¹⁶.

Por lo tanto, aquella doctrina es cristiana, aunque tal vez sea medio demoníaca. Pero la doctrina kierkegaardiana del amor es también, en varios aspectos, por lo menos semejante a la kantiana:

se apodera de lo general bajo la forma de su individuación, que es como Kierkegaard concibe el sentido del amor. El amante debe amar, en todo hombre, lo propio de humano que ostente, pero sin diferenciar a un hombre de otro. Toda “preferencia” queda excluida, con un rigorismo que no puede objetarse con la ética del deber.¹⁷

Otro aspecto de la doctrina del amor que para Adorno es escándalo o locura, es la cuestión del valor del amor ineficaz, que traducimos literalmente, a pesar de la ambigüedad de la expresión, como “el problema del amante impotente” (que nada tiene que ver, por lo menos directamente, con aspectos biológicos). Es la cuestión de la posibilidad de que nuestra misericordia o compasión no consiguiese producir el resultado deseado. Kierkegaard considera que ya se produjo una obra de amor, como en aquella hipótesis de que la pequeña moneda de la viuda, que debería valer más que las grandes limosnas, fuera robada. El análisis de Adorno es el siguiente:

La doctrina de Kierkegaard sobre la compasión ineficaz pone de relieve la inadecuación de su concepto del prójimo. El prójimo desaparece. Las relaciones humanas se han objetivado hasta tal punto en la sociedad moderna, que ningún ser humano puede comportarse en forma inmediata como un prójimo para con el prójimo que se le presenta por más de un instante, ni basta la bondad del individuo para lograrlo.¹⁸

Curiosamente, Adorno no se escandaliza, y hasta se encanta, con la consideración kierkegaardiana de que en el amor a los muertos ejercitamos la forma de amor más gratuita. La paradoja de este mundo actual es que el amor más vivo y más puro se haya conservado en la rememoración amorosa, en el recuerdo amoroso de nuestros seres queridos, de nuestros fallecidos —¿no será por eso que Adorno dedica esta conferencia-artículo a la memoria de su segunda madre, Agathe Calvelli-Adorno, que falleció un poco antes?—. Más allá de ser un acto de amor gratuito, y por tanto desinteresado el amor a los muertos, ligado a la esperanza, es al mismo tiempo una actividad crítica en tanto denuncia contra un mundo de la seriedad de lo equivalente. Cita a Kierkegaard:

¹⁶ *op. cit.* p. 239 (orig. p. 272)

¹⁷ *op. cit.* p. 238 (orig. p. 270)

¹⁸ *op. cit.* p. 243 (orig. p. 277)

(...)” No creas nunca que la seriedad tiene que ser enojosa; no creas que ese rostro ceñudo (ante cuya vista uno se siente mal) es cosa seria: nada sabe de la seriedad quien no ha aprendido de la seriedad misma que se puede ser excesivamente serio” (p. 348 ss.). La seriedad, que él repudia, resulta ser idéntica a la seriedad burguesa de la concurrencia y de la ganancia, la seriedad de una terca autoconservación: “Ellos consideran que esos hombres (los que abrigan esperanzas) no son serios. Ganar dinero, eso es seriedad. Ganar mucho dinero, aunque fuese con el tráfico de esclavos, sí es algo serio... Anunciar algo verdadero si simultáneamente puede ganarse mucho dinero (ya que de eso se trata, y no de que sea verdadero), eso es serio” (p. 329). La doctrina kierkegaardiana de la esperanza objeta la seriedad de una mera reproducción de la vida, ante la cual la vida misma se destruye: objeta un mundo definido por la razón calculadora del comercio y que nada ofrece sin cobrarse algo equivalente.¹⁹

Adorno cita inclusive en este concepto una reflexión de Horkheimer sobre el igualitarismo de la muerte, y de la humanidad que puede aparecer en la figura de ciertos médicos al costado del lecho de un paciente terminal, “imagen actual de una humanidad verdadera”, y muestra cómo la consideración kierkegaardiana tiene hasta una consideración histórica:

(...) ese sentido involucra la historia. La relación con los muertos mantiene en firme, contra la sociedad capitalista, la idea de la libertad de todo fin en las relaciones humanas: “En verdad, si quieres tener certeza sobre el amor que haya en tí, o en otros hombres, presta atención únicamente a tu comportamiento con un difunto... Puesto que el difunto es un hombre astuto; que se ha retirado por entero de los asuntos, carece de toda influencia que pueda ser obstáculo o facilidad para su contraparte, el amante... Que recordemos en el amor a los muertos, es una hazaña del amor altruista” (p. 355 ss).²⁰

Finalmente, la forma de tratar, con las cualidades del amor cristiano en tanto que comportamiento del sujeto, está bastante bien descrita en el artículo-conferencia de Adorno, aunque sospecha de subjetivismo:

Con respecto al contenido “cristiano” del amor, según la doctrina kierkegaardiana de la “justificación antes de la eternidad”, son únicamente decisivos los factores subjetivos del amante, como el altruismo [*Uneigennützigkeit*], la confianza sin límites, la modestia, la compasión frente a una impotencia efectiva, la renuncia a sí mismo y la fidelidad.²¹

Todos aquí concordarán que por lo menos para los brasileños de los años 90 como mínimo una de estas cualidades todavía tienen mucho que decir. Quisimos mantener, en nuestro texto, al lado de la traducción común del amor “desinteresado” [o “altruista”] la expresión utilizada por Adorno, que corresponde perfectamente al término de Kierkegaard: *Uneigennützigkeit*, y no buscar la propia ventaja. El amor cristiano no busca su propia ventaja (En este sentido, la presencia de tantos “Gérsons” en el Brasil comprueba cuán poca

¹⁹ *op. cit.* p. 251-252 (orig. p. 287)

²⁰ *op. cit.* p. 253 (orig. p. 289)

²¹ *op. cit.* p. 237-238 (orig. p. 270)

“criticidad” se encuentra en el “cristianismo” de los brasileños, o en la cristiandad del “mayor país católico do mundo”.)

El traductor de este texto de Adorno tiene que enfrentar muchas dificultades. Las peores quizá sean aquellas referentes a posibles errores de impresión en el texto en alemán. No es fácil decidir si las visiones de Kierkegaard son “inútilmente críticas” (*vergeblich*, en el texto²²) o “aparentemente críticas” (*vorgeblich*, lo que sonaría más adorniano). También es difícil creer que Adorno haya escrito que el estilo de los discursos religiosos sea *umständlich und simpel*²³: más fácil sería suponer que Kierkegaard se esforzó por hablar “sin complicaciones y en un lenguaje simple”. Pero si Schrempf se dio el derecho de, en un Postfacio, polemizar sobre lo que tradujo de Kierkegaard, tal vez nosotros podamos hacer todavía una nota crítica al texto de Adorno. En el final del decimoprimer párrafo de este ensayo, al mostrar cómo Kierkegaard, hablando al modo de un pedagogo social, no quiere dejar que un joven presuntuoso condene precipitadamente al mundo, Adorno concluye con una virulencia desproporcionada:

La actitud autoritaria traslada el respeto ante lo absoluto a una institución. Kierkegaard sólo mantiene en lo abstracto el rigorismo ascético; lo atenúa de inmediato, en cuanto puede conducir a algún conflicto con lo “existente” que, en el plano conceptual, no titubea en condenar. A ningún precio el mundo debe ser enjuiciado cuando niega efectivamente los derechos de los hombres.²⁴

Ahora, si vamos al texto de Kierkegaard, en la mencionada página 202 de la traducción de Schrempf, o en cualquiera otra edición dinamarquesa o traducida, veremos lo siguiente que afirma el autor que, por otro lado, no podemos verdaderamente ocultar a este joven la dificultad adicional que siempre acompaña al verdadero cristianismo, o sea, que después de haberse comportado correctamente, el cristiano todavía será condenado, humillado, tal vez martirizado por este mundo, con aquél que Adorno quiere afirmar que Kierkegaard condona. No nos parece el caso La condenación cristiana del mundo, en la interpretación kierkegaardiana, es la más radical y, en el siglo XIX hasta profética: quien sabe distinguir entre los “crístico” de lo “mundano” sabe que cuando hayamos superado nuestro amor egoístico y aprendamos a amar desinteresadamente al prójimo, ahí mismo es que el mundo escarnecerá de nosotros, mientras que los ingenuos y los que hacen compromiso esperan aplausos. Esta es una lectura dura, pero tal vez bastante verdadera, que Kierkegaard hace de la doctrina cristiana del amor al prójimo, y para concluir podemos decir que al dejar aquí un poco en la sombra este aspecto radical del dinamarqués, Adorno quedó con una duda que sólo saldrá con el texto de 1963, del cual aquí no podemos hablar.

Este artículo fue publicado originalmente en portugués en *Síntese Nova Fase. Belo Horizonte*, v. 20, n. 63, 1993. Traducido con permiso del autor y del editor.

Traducción: David A. Roldán

²² Orig. p. 282

²³ Orig. p. 269

²⁴ *op. cit.* p. 246 (orig. p. 281)

© 1993, 2013 Álvaro L. Montenegro Valls
El autor es Doctor en Filosofía y profesor en UNISINOS, Brasil.

E-mail: comentarios@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 25-09-2013

Fecha de aceptación: 10-10-2013