

***Un lugar para Dios:
deconstruyendo el amor
con Kierkegaard***



Kasper Lysemose
(Aarhus University, Dinamarca)

Abstract

There has been a significant increase in studies devoted to Søren Kierkegaard's Works of Love in contemporary Kierkegaard research. There are several good reasons why this is so. The single theme that dominates, though, is the relation between preferential love and neighborly love. Are they reconcilable or not? The present paper recasts this discussion by situating Works of Love in the trajectory of deconstructive readings of community from Jean-Luc Nancy and onwards. The paper is conceived as a step towards letting love find its place in the analytics of being-there—as the phenomenon which opens the “there” without losing its “with.”

Keywords:

Kierkegaard, love, community,
deconstruction

Resumen

En la investigación contemporánea en torno a Kierkegaard ha habido un incremento significativo de estudios consagrados al libro *Las obras del amor*. Existen buenas razones para que esto ocurra. Sin embargo, el único tema dominante es el de la relación entre el amor preferencial y el amor al prójimo. ¿Son reconcilables o no? El presente artículo retoma esta discusión situando la obra en la trayectoria de las lecturas deconstruccionistas de la comunidad desde Jean Luc Nancy en adelante. El artículo se concibe como un paso en dirección a permitir que el amor encuentre su lugar en la analítica del ser-ahí, entendido como el fenómeno que abre el “ahí” sin perder su “con”.

Palabras claves:

Kierkegaard, amor, comunidad,
deconstrucción

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Aarhus University, Dinamarca.
- Docente de la Aarhus University.
- Ha realizado una estada en el Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague.

1. Introducción

Comencemos con una nota del diario personal de Kierkegaard escrita antes de la redacción de *Las obras del amor*¹. Tras la reciente publicación de sus *Discursos Edificantes en diversos espíritus*, Kierkegaard anticipa que las personas “gritarán” que él “no sabe nada sobre lo social”. Y a continuación, agrega: “¡Necios! Sin embargo, por otro lado, me debo a mi mismo el confesar ante Dios que, en cierto sentido, hay algo de verdad en ello, aunque no en el modo en que la gente lo entiende, es decir, si de continuo primero he presentado un aspecto de manera clara y distinta, entonces el otro se presentará con más fuerza. Ahora tengo un tema para mi próximo libro. Se llamará: Las obras del amor”².

El énfasis kierkegaardiano en la relación entre Dios y *hiin enkelte* (el singular) le valió al danés el ser caracterizado como un pensador asocial –o incluso anti-social– *par excellence*. Esta imagen popular es persistente e incluso está presente en la literatura de investigación. Aquí la desafiamos y lo hacemos de un modo sorprendente. Kierkegaard le confiesa a Dios –esto es, confiesa *excluyendo a lo social*– que insistir en la singularidad *no* excluye lo social. Confiesa, de hecho, que se trata de todo lo contrario. Únicamente una insistencia implacable en la singularidad logrará hacer aparecer con claridad lo social. Expresado de otro modo, no es necesario moderar en Kierkegaard “lo existencialista” para permitir que se convierta en un pensador de la comunidad³.

La siguiente presentación se divide en tres secciones. Su punto de partida es una discusión en torno al amor preferencial (*forkjerlighed*) y el amor al prójimo (*næstekjerlighed*). No es mi propósito hacer avanzar *aún más* la ya muy avanzada discusión académica; sino, más bien, dar un *paso atrás*. Para esto, intentaré –en la primera sección: “El puesto del amor”– reformular el tema del amor preferencial y el amor al prójimo a partir de las nociones de *immunitas* y *communitas*, que tomo prestadas del filósofo italiano Roberto Esposito. Esto permitirá exponer con mayor precisión el núcleo deconstructivo del amor cristiano. Luego investigaré este amor en dos pasos. Primero –en la segunda sección– contemplaré el mandamiento del amor: ¡*Ama a tu prójimo!* A continuación –en la tercera sección– observaré la *promesa de amor* formulada en dos sencillas palabras: ¡Te amo! A esto le añadiré un “Postscriptum” destinado a ubicar mi contribución dentro de un discurso filosófico más amplio.

2. El lugar del amor

La investigación actual sobre Kierkegaard ha tenido un incremento significativo de estudios dedicados a *Las obras del amor*. Sin embargo, en mi opinión, la discusión

1. El presente artículo fue publicado por primera vez en la revista *International Journal for Philosophy of Religion*, n° 87 de 2020. La traducción al castellano es de Pablo Uriel Rodríguez.

2. SKS 20, 86, NB: 118.

3. Cfr. Dooley, M., *The politics of exodus: Søren Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001.

aún tiene cosas por descubrir si dicho libro es leído como una deconstrucción del concepto de comunidad. Hasta el momento, esta clase de lecturas han girado alrededor de *Temor y Temblor*, siguiendo el ejemplo brillante de Derrida⁴. Pero, *Las obras del amor* es, en muchos aspectos, el texto más obvio cuando se trata de la cuestión sobre el «ser-en-común» o el «ser-con»⁵.

Existen, de seguro, muchas buenas razones por las que el libro *Las obras del amor* captó la atención de los especialistas. Sin embargo, el único tema que predomina es la relación entre el amor preferencial y el amor al prójimo. Todo gira en torno a la siguiente cuestión: o bien ambos tipos de amor están en contradicción o bien pueden ser reconciliados. Se trata de una discusión relevante y significativa⁶. Con todo, existe una tercera alternativa que quizás merezca ser considerada. Se trata de la posibilidad de que la relación de contradicción y reconciliación –cuya dialéctica, de hecho, se encuentra muy bien tematizada en la recepción de *Las obras del amor*– se desarrolle sobre el telón de fondo de una relación previa que a la que me gustaría designar deconstrucción. Dado que no deseo dejar el asunto a merced de una palabra de moda, me permito indicar –al menos de forma preliminar– lo que quiero decir.

Encuentro ventajoso hacer uso de la distinción entre *immunitas* y *communitas*, desarrollada en la prolongada y meticulosa investigación de Esposito. Lo que el filósofo italiano ha señalado es que la comunidad encierra dentro de sí cierta paradoja, la cual –por razones de brevedad– puede ser enunciada del siguiente modo: la comunidad consiste en la inmunización contra sus propias condiciones de posibilidad. Permítanme explicar esto.

Esposito observa que aquello que llamamos comunidad posee, de hecho, una estructura inmunológica. La comunidad consiste, ante todo, en la posesión de algo en común: propiedades comunes, orígenes comunes, intereses comunes, proyectos comunes, valores comunes, etc. La condición de esta posesión en común de algo, sin

4. Cfr. Derrida, J., *Dar la muerte*, trad. Peretti y Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.

5. Algunos estudios deconstructivos que ponen particular énfasis en la comunidad relacionados con el presente artículo: Dooley, M., *op. cit.*; Rumble, V., “Love and difference: The christian ideal in Kierkegaard’s Works of Love”, en *The new Kierkegaard*, Jegstrup (ed.), Indianapolis, Indiana University Press, 2004, pp. 127 – 158; Wirth, J., “Empty community: Kierkegaard on being with you”, en *The new Kierkegaard, op. cit.*, pp. 214 – 223; Jegstrup, E., “Kierkegaard on Abraham’s tragedy: The loss of community”, *PhaenEx*, 1 (2), pp. 21 – 46 y Kline, P., *Passion for nothing: Kierkegaard’s apophatic theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2017. Igual de interesante es el siguiente estudio Berres, A., “Erkenntnis und Liebe. Zur Nähe und Ferne zwischen Heinrich Barths und Søren Kierkegaards Verständnis von Gemeinschaft”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York y Berlin, Walter de Gruyter, 2008, pp. 291 – 309.

6. Esta discusión se inicia con el libro *Love’s Grateful Striving* de Ferreira (cfr. Ferreira, J., *Love’s grateful striving*, Oxford, Oxford University Press, 2001). Dicha obra desafía la perspectiva tradicional de un importante número de pensadores tales como Adorno, Løgstrup y Levinas. Para dicha perspectiva el amor que Kierkegaard presenta es peligroso –quizás incluso cínico–, pero en todo caso, irreal y “abstracto”. Ferreira sostiene que el amor al prójimo puede conservarse en el amor preferencial. Este punto de vista, a su vez, ha suscitado un gran número de estudios de diversos autores. Entre las contribuciones más notables podemos citar a Krishek, quien cuestiona el intento de reconciliación de Ferreira por considerarlo inconsistente con lo planteado por Kierkegaard (cfr. Krishek, S., *Kierkegaard on faith and love*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009). Y también podemos citar a Lippit, quien defiende una nueva versión de la propuesta de Ferreira: el amor al prójimo funciona como una suerte de test, un “filtro divino”, del amor preferencial (cfr. Lippit, J., *Kierkegaard and the problem of self-love*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013).

embargo, es que nuestro ser-ahí se realiza existencialmente como ser-con. Si nuestro ser-ahí no estuviese abierto en primer lugar en tanto que ser-con no podría existir comunidad alguna. Afortunadamente, esta condición es satisfecha –por lo menos si estamos dispuestos a seguir a Heidegger en este punto: ser-ahí (*Dasein*) es ser-con (*Mitsein*)⁷.

Sin embargo, al mismo tiempo, el ser-con también es una condición de imposibilidad en el sentido en que esta condición des-hace⁸ lo que hace posible. Esto es así porque la comunidad de un “puro” ser-con es una “comunidad de aquellos que no tienen nada en común”, para usar la frase acuñada por Alphonso Lingis⁹. “No tener nada en común”: no significa la cesación del estar juntos en una mera *yuxtaposición*. De hecho, implica todo lo contrario en la medida en que no tener nada en común es una cuestión de *exposición*. Nada nos expone con mayor intensidad al ser-en-común que el no tener nada en común. Entendemos esto cuando, a la inversa, observamos que tener algo en común regula nuestra comunidad y nos alivia precisamente de esta situación.

Tenemos que hacer algo para poder ser-en-común. Y, de acuerdo con un célebre mito, lo hemos hecho cuando Zeus –viendo que Epimeteo se había olvidado de nosotros y nos había abandonado sin ninguna propiedad natural común que regule nuestras comunidades– nos ofreció el sentido de la justicia (*δίκη*) y la vergüenza (*αἰδώς*) (*Protágoras* [320c-323a]). Desde ese momento, hemos estado trabajando de forma persistente, estableciendo leyes justas (*νόμος*) para nuestras bellas ciudades (*καλλίπολις*) y cada vez que, pese a todo, la injusticia nos enfrentó con la abismal ausencia de un fundamento suficiente para nuestras leyes incluso los más duros entre nosotros –sí, incluso Traxímaco– se han sentido avergonzados y, por lo tanto, convocados a mejorar las cosas¹⁰.

Dicho de otro modo, tener algo en común permanece acompañado por un no tener nada en común –la mayoría de las veces de forma tácita, pero en algunas ocasiones con interrupciones embarazosas. En una miríada de diferentes maneras el no tener nada en común suspende lo que tenemos en común. *Deconstruye* –como quisiera decir– aquello que tenemos en común, pero sin que sea *destruido*. No *perdemos* lo que tenemos en común. Más bien, lo que tenemos en común se *afloja*. En consecuencia, no debemos imaginar que “la comunidad de quienes no tienen nada en común” sea otra forma de comunidad diferente a las diversas comunidades de aquellos que sí poseen algo en común. Más bien, la nada-en común modula todo algo-en-común con una peculiar suspensión del tener algo en común. Si el “algo” no estuviera

7. Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pp. 139 – 154.

8. [Nota del Traductor: des-hace traduce la expresión “*un-works*”. El autor hace un juego de palabras con el título en inglés del libro de Kierkegaard “*Works of love*”. Desistimos del término des-obra por considerarlo demasiado artificial]

9. Cfr. Lingis, A., *The community of those who have nothing in common*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. De manera similar, el capítulo con el cual Esposito abre *Communitas* se titula “Nada en común” y lo que en este contexto resulta particularmente indicativo es que Kline es capaz de presentar *Las obras del amor* bajo el título: “Amor: no teniendo nada en común” (Kline, P., *op. cit.*, pp. 155 – 176).

10. Al respecto ver la escena de Traxímaco ruborizándose en el diálogo platónico *República* (350d).

en suspenso por la “nada”, no tendríamos nada en común. En ese caso, el “algo” gobernaría nuestro ser-en-común de manera tan perfecta que quedaría descartado. Como dice sucintamente Esposito: “*El nihilismo no es la nada de la cosa, sino de su nada*”¹¹.

Esta es la paradoja de la comunidad: su condición de posibilidad es al mismo tiempo su condición de imposibilidad. La comunidad se constituye como auto-deconstructiva. Ninguna comunidad puede contener el exceso ilimitado del ser-con. No hay “algo” que restrinja a la comunidad de aquellos que, precisamente, no poseen nada en común. Y esta es la razón por la cual *toda* comunidad se establece mediante una inmunización contra su *más propia e inapropiable* condición de posibilidad.

Una consecuencia de esto –particularmente importante en el presente contexto– es que comunidad e inmunidad no pueden ser entendidas como modelos en competencia, tal y como, por citar un ejemplo, son frecuentemente discutidos el socialismo y el liberalismo, es decir, como dos modelos políticos y sociales diferentes entre los cuales hay que optar. Más bien, todas las formas de comunidades realizables están estructuradas inmunológicamente. Tales comunidades en algunos aspectos pueden ser reconciliables y en otros irreconciliables. Pese a todo, todas ellas comparten el hecho de que en vistas a su devenir real tienen que inmunizarse a sí mismas. La comunidad “pura” –esto es, la comunidad sin inmunidad– es, por lo tanto, imposible. Sin embargo, esta imposibilidad no la relega a ser una ficción quimérica. Por el contrario, precisamente debido a esta imposibilidad las comunidades reales no pueden inmunizarse a sí mismas sin un resto. No pueden traer a la existencia el fundamento de su existencia (para utilizar el vocabulario de Schelling). En tanto que comunidades, permanecen expuestas a una condición hiperreal de posibilidad que, paradójicamente, deshace y des-fundamenta lo que las hace posibles¹². Tal y como escribe Esposito:

No hace falta evitar la contradicción –tampoco la paradoja... Esa contradicción... dice que la declaración de la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad... Es esta imposibilidad, precisamente, lo que ellos [es decir, los miembros de la comunidad] comparten: acunados por la imposibilidad de la comunidad, por ese imposible que es su munus común. Los une un «no» que los atraviesa y los supera como su Objeto inalcanzable¹³.

La estructura inmunológica de la comunidad puede observarse en *Las obras del amor* de Kierkegaard en lo que éste denomina “cohesión” (*cohesion*) –en danés: *sammenhold*. Cohesionar significa “adherir”, literalmente en danés “mantener unido” (*at holde sammen*). Pero ¿qué es lo que nos une y nos mantiene unidos? El

11. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. García Ruiz, Madrid, Herder, 2008, p. 65) [non e il niente delta cosa, ma del suo niente: Lysemose juega con “no-thing”].

12. Para la equivalencia de esta implicación en la discusión en torno al amor preferencial y al prójimo ver la nota al pie

13. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 134 – 135.

caso paradigmático de Kierkegaard en *Las obras del amor* es el amor preferencial que él aborda en sus dos formas tradicionales como amor erótico (ἔρως) y amistad (φιλία). Obviamente, esto no significa que Kierkegaard esté comprometido con la idea de que toda forma de cohesión –digamos, cohesiones en el registro político– se basen en el amor preferencial (y mucho menos en la visión sentimental y peligrosa de que deberían hacerlo). Por el contrario, si el amor preferencial es realmente un παράδειγμα de cohesión, significa que se destaca y se coloca al lado de las demás instancias de cohesión para indicar qué es lo que las hace precisamente tales.

Tal y como Agamben ha observado, es la peculiar estructura del caso paradigmático que “*deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al grupo*”¹⁴. Podría decirse que los amantes apasionados –en el más estereotípico y romántico de los sentidos del término– hacen precisamente eso. Al comprometerse absolutamente con sus preferencias mutuas y exclusivas, suspenden su pertenencia a las comunidades que los rodean. Como dice Kierkegaard: “*Cuanto más fuertemente se fusionen los dos yoes con el fin de hacer un solo yo, tanto más se cerrará egoístamente este sí mismo reunido, al margen de todos los demás*”¹⁵. Los amantes apasionados, en otras palabras, ya no participan en la operación que constituye la comunidad que los rodea –y justamente eso es lo que les permite mostrar de forma tan intensa y destacada lo que está en juego en cualquier cohesión: la preferencia por una diferencia determinada (*forskjellighed*)¹⁶. En la mayoría de los casos, esta preferencia no adquiere el encanto del amor. De manera opuesta al amor, [dicha cohesión] puede basarse en un interés calculado o en una elección deliberada; o, inversamente, puede basarse en una inclinación afectiva y un consentimiento tácito. En cualquier caso, no obstante, los miembros de una unidad cohesionada están, de alguna manera, comprometidos con la diferencia que ellos prefieren. Están comprometidos a luchar por dicha cohesión, a sacrificarse por ella, a protegerla –o a realizar cualquiera de las operaciones que favorezcan ese tipo de cohesión. En consecuencia, cualquier tipo de cohesión posee algo que une y algo que hace que sus miembros se mantengan adheridos.

Quizás estemos tentados a distinguir entre “buenas” y “malas” comunidades. En este sentido, en un nivel político, podríamos considerar que una comunidad de solidaridad es buena, es decir, como buena a una comunidad que se mantiene unida gracias a la igualdad de derechos humanos y conformada por miembros que prefieren sacrificar ciertos privilegios con el fin de extender la comunidad. Podríamos, a su vez, considerar una comunidad de privilegios como mala, es decir, como mala a una comunidad que se mantiene unida por sus privilegios, conformada por miembros que optan por explotar a quienes no forman parte de ella para restringir esta comunidad. No obstante, a pesar de las diferencias, ambas comunidades basan su cohesión en una preferencia. Cuando se lucha por una buena causa (¿y quién no lo hace?), todavía se lucha por una preferencia. Como Kierkegaard sostiene:

14. Agamben, G., *Signatura rerum*, trad. Costa y Ruviñoso, Madrid, Anagrama, 2010, p. 40.

15. SKS 9: 62 – 63 / OA: 80.

16. Sobre la relación de los amantes y la comunidad puede consultarse el famoso texto de Nancy sobre la comunidad inoperante (Nancy, J. L., *La comunidad desobrada*, trad. Perera, Madrid, Arena, 2001, pp. 13 – 80).

quienquiera que luche contra la diversidad (Forskjellighed) de este modo, queriendo suprimir una determinada y tener otra en su lugar, no hará más que combatir a favor de la diversidad. Así las cosas, quien quiera amar al prójimo, quien, en consecuencia, no se preocupe de lograr suprimir esta o aquella diversidad, ni de lograr mundanamente suprimir todas, sino de penetrar (gjennemtrænge) piadosamente su diversidad con la idea salvífica de la equidad (Ligelighed) cristiana, ese será tenido fácilmente como uno que no encaja aquí en la vida terrena, ni siquiera en la presunta cristiandad¹⁷.

Cabe notar que, de acuerdo con Kierkegaard, no sólo aquel que quiere eliminar *ciertas* diferencias, sino también aquel que quiere eliminar *todas* las diferencias es alguien que todavía lucha por la diferencia. Todavía combatimos por la diferencia cuando preferimos que todos estén incluidos en aquello que preferimos. Y ello es así no sólo porque alguien puede no preferir lo que preferimos y resistirse a la inclusión. Aún si al final –por así decirlo, luego de 200 años de *Herrschaftsfreie Dialogue* (diálogo libre de dominación)– ya no eres únicamente tú y algunos más, los que prefieran que todos estén incluidos, sino que todo el mundo sea quien así lo prefiera; incluso si esta inclusión universal se realizase, seguiría siendo una comunidad basada en la preferencia –una preferencia aparentemente victoriosa, pero preferencia al fin. El argumento de Kierkegaard, no obstante, es que tal comunidad de inmanencia absoluta sigue excluyendo a uno –y ese excluido es Dios¹⁸. Al respecto, escribe:

Lo que el mundo honra y ama bajo el nombre de amor es la cohesión (Sammenhold) en el amor de sí. La unión también exige sacrificio y devoción de parte de aquel al que hay que llamar amoroso; le exige que sacrifique una parte del propio amor de sí para mantenerse unido en el reunido amor de sí, exigiéndole que sacrifique la relación con Dios para mundanamente mantenerse unido (holde sammen) con esa adhesión, que deja a Dios fuera o a lo más le incluye por el buen parecer¹⁹.

La más estrecha comunidad con la que podemos soñar –y ¿qué comunidad puede ser más estrecha que una en la cual todo el mundo sea y todo el mundo prefiera ser incluido? – es, justamente, la que más excluye a Dios. ¿Por qué? ¿Tal vez, simplemente, por el hecho de que Dios es lo que desvincula la comunidad? Obviamente, no habría ningún lugar para tal Dios en la comunidad absolutamente estrecha, es decir, en la comunidad que se mantiene unida de manera absoluta. Mantenerse unidos significa tener algo que mantenga unidos. Y esto se basa en las preferencias. Sin embargo, el amor cristiano no tiene preferencias. En consecuencia, no tiene nada que mantenga unido. Este amor, por expresarlo de algún modo, disuelve el pegamento que nos adhiere.

La argumentación de Kierkegaard deja en claro que una comunidad de amor cristiano no es la utopía de una gran cohesión que incluya a todos. La comunidad de

17. SKS 9: 79 / OA: 100.

18. Cfr. Writh, J., *op. cit.*, p. 219 y p. 221.

19. SKS 9: 122 – 123 / OA: 151. Utilicé el término “cohesión”, modifiqué la traducción inglesa de los Hong que emplean la palabra “alianza” para volcar el término “*sammenhold*”. Esta última palabra es menos idiomática, pero preserva de mejor manera la semántica del término danés que será importante en el presente contexto. (Nota del traductor: para conservar la intención del autor alteramos la versión castellana que traduce “*sammenhold*” por “unión”).

amor cristiano tampoco es una utopía en la cual las numerosas cohesiones posibles deban ser reemplazadas por una comunidad finalmente libre de inmunización. De hecho, no hay nada de utópico en este amor, que, en realidad, es la pérdida auténtica de cualquier clase de cohesión. Se trata de un amor que no toma parte en ninguna lucha particular o universal a favor de una preferencia determinada. Por el contrario, este amor acontece sin ser tocado por ninguna lucha. Puesto que, obviamente, tal y como indica Kierkegaard, nadie puede pretender luchar de manera legítima con un amor no-preferencial de su lado²⁰. Y si, en cambio, todos se unen para luchar contra este amor no preferencial, nos encontraríamos con el último intento inútil (pero no menos catastrófico) de cortar la proverbial rama sobre la cual están sentados.

Tal combate sería el de una comunidad en guerra consigo misma²¹. Pero esta comunidad sería incapaz de tocar el amor al cual le ha declarado la guerra. El amor volverá a acontecer. No interviene, aunque jamás deja de partir –y, por así decirlo, sigue de largo y nos deja con nada más que “nosotros”. O, dicho con otras palabras: el Dios cristiano, que no es nada más que amor, no es el *ser común* de la comunidad cristiana –algo que une a los cristianos entre sí. Dios no hace que nada se una entre sí. Por el contrario, cuando Dios sigue de largo, expone a todo aquel que se mantiene unido de diferentes maneras a su propio ser como un *ser-en-común*²². Esto es lo que se denomina el universalismo cristiano. Es posible reconocer esta línea de pensamiento cuando Kierkegaard escribe:

Todo el que desesperadamente se haya aferrado a una u otra de las diversidades de la vida terrena, de manera que tenga su vida en ella y no en Dios, exige también de los que pertenecen a la misma diversidad que se mantengan unidos con él no en el bien (pues el bien no forma unión alguna (det Gode danner intet sammenhold), no junta ni a dos, ni a cien, ni a todos los seres humanos en unión), sino en unión impía contra lo general-humano (Almene-Menneskelige)²³.

Quando nos mantenemos unidos contra Dios, que hace que nadie se mantenga unido –es decir, cuando intentamos excluir a Dios– no luchamos efectivamente *contra* Dios, sino contra “lo universal humano”. En consecuencia, sin importar que tanto luchemos de esta manera, queda un lugar para Dios. Este lugar de Dios no es una

20. Cfr. SKS 9: 79 / OA: 100 – 101.

21. Esta paradoja de la inmunización es relevante para la argumentación de Esposito: si fuera posible crear una comunidad absolutamente inmune, esta inmunización destruiría la comunidad a la cual protege. Esto, sin embargo, es, de hecho, imposible. La inmunización –si consideramos el paradigma médico– consiste precisamente en la inoculación de una pequeña dosis de aquello contra lo cual debe inmunizarse al cuerpo. Una inmunización completa, por tanto, es una *contradictio in adjecto*. Para inmunizarse, uno debe ser un anfitrión. Y esto significa que cualquier “algo” que una comunidad tenga en común, y por mucho que se aferre a ello, toda comunidad permanece susceptible a la disolución de su nudo comunal. En este punto Esposito desarrolla la idea de que la inmunización, como tal, debe inmunizarse a sí misma de un exceso de inmunización y, por ejemplo, desarrollar umbrales de tolerancia (cfr. Esposito, R., *Immunitas. Potenciación y negación de la vida*, trad. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005). En consecuencia, la inmunización simplemente no puede reducirse al rechazo de lo que le es ajeno. El interesante caso paradigmático propuesto por Esposito para ilustrar este caso es el embarazo (cfr. *Ibid.*, pp. 241 - 243).

22. Cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 159.

23. SKS 9: 79 / OA: 100.

utopía. Más bien, lo que demuestra ser utópico es la idea de que Dios no debe tener lugar. Quedan, sin embargo, las siguientes preguntas: ¿dónde está el lugar de Dios? ¿cómo se abre este lugar en el mundo –o, mejor dicho, dentro del mundo?²⁴

3. El mandamiento del amor

Hasta ahora, hemos hecho el intento de reformular la extensamente debatida cuestión del amor preferencial y no preferencial en los términos de inmunidad y comunidad. Lo cual me permite avanzar la siguiente hipótesis: *el amor cristiano nos expone a la condición de (im)posibilidad de la comunidad*. Este es el sentido de la afirmación de que la relación entre el amor al prójimo y el amor preferencial es una relación de deconstrucción –o, más exactamente: el amor al prójimo deconstruye al amor preferencial. Puesto que el amor al prójimo des-hace la estructura inmunológica del amor preferencial. Ahora quisiera demostrar que esto es lo que ocurre con el advenimiento del mandamiento del amor cristiano: ¡*Ama a tu prójimo!*

Este mandamiento no es un imperativo abstracto de algo imposible que tiene que permanecer irrealizado. Es una perturbación muy real escondida en cada uno de nuestros amores preferenciales y en cada una de nuestras comunidades (en las que el amor preferencial opera como paradigma). El amor cristiano no es algo que no podamos cumplir. Esa es la (in)comprensión más común²⁵. Sin embargo, es algo que no podemos olvidar. Es un amor incontenible que cualquier comunidad contiene –y, por tanto, es un amor que pone al revés a cualquier comunidad. Y esto, por supuesto, vale tanto para una comunidad cristiana como para cualquier otra comunidad. Es bien sabido que, cuando este amor fue anunciado, fue inmediatamente percibido como una perturbación de la misma comunidad inmunitaria cristiana. De ello que, si

24. A pesar de su relevancia, aquí debo omitir el involucrarme con la meditación de Nancy en torno a esta cuestión (cfr. Nancy, J. L., *Lugares divinos*, trad. Masso Castilla y Rodríguez Maciel, Madrid, Arena, 2014).

25. Vanessa Rumble sostiene que “Kierkegaard establece el criterio cristiano a tal altura que ninguna obra humana puede alcanzarlo...” (Rumble, V., *op. cit.*, p. 161). Sin embargo, quisiera hacer el intento de explicar por qué motivo la insuficiencia de capacidad para cumplir con el mandamiento del amor no expresa de manera adecuada la imposibilidad del mismo. Mi argumento es que la soberanía del mandato no puede quedar a merced de un cumplimiento pospuesto en un “deber” perenne. Por el mero hecho de ser ordenado este amor ya está en obra desdoblándose incluso la más estrecha de las comunidades. Esta es la “fuerza de ley” inherente al mandamiento del amor (para aludir a Derrida). Por supuesto que, de hecho, es imposible cumplir con este mandamiento, pero ¿qué hecho lo imposibilita? Esta imposibilidad no deriva del hecho de que no podamos cumplirlo. Cuando estamos preparados para hacer algo, ya es demasiado tarde. Podemos comparar esto con la situación del despertador. Cuando lo oyes, ya es demasiado tarde para decidirnos si debemos despertarnos o no. De manera similar, cuando el mandamiento nos dice: ¡*Ama a tu prójimo!* y respondemos: Si, si, lo haré, dime qué es lo que tengo que hacer, puedo hacer algo? –entonces lo imposible ya no es que ahora debamos hacer algo más allá de nuestras capacidades (incluso si éste también fuese el caso). La verdadera imposibilidad es que antes de que hagamos algo, la ley ya está cumplida en nuestra capacidad de responderla, es decir, en nuestra capacidad de interrumpir la ley en virtud del mismo mandamiento. Nuestra insuficiencia –nuestro “pecado” para emplear el vocabulario cristiano– no consiste en la falta de capacidad sino en el hecho de que estamos separados de nuestra propia capacidad. Esto significa que no podemos hacer lo que ya hemos hecho. No podemos hacer que la ley y el amor (el “deber” y el “ser”) sean indistintos, a pesar de que lo sean en el amor que se ordena. Como escribe Kierkegaard: “*Solamente la necesidad habla así acerca del amor... como si hubiera una diferencia esencial entre la exigencia (Fordring) de la ley y el amor, que claro que también la hay pero no en el amor, donde el cumplimiento viene a ser enteramente una y la misma cosa (aldees Eet og det Samme) con la exigencia*” (SKS 9: 110 / OA: 136).

a este amor lo llamamos cristiano no es porque el cristianismo se haya apropiado de él más que cualquier otra comunidad. En todo caso, el cristianismo es la religión que expone la naturaleza inapropiable del amor que proclama. El cristianismo expone la deconstrucción del cristianismo desde su centro más íntimo. Y lo más íntimo del cristianismo es el amor²⁶.

¿Qué sentido tiene decir que el amor al prójimo deconstruye el amor preferencial? Ante todo, hay dos sentidos que deben ser rechazados. No significa que el amor al prójimo *contradiga* al amor preferencial, pero tampoco significa que, de alguna manera, se *reconcilie* con él. La relación entre contradicción y reconciliación es dialéctica. La deconstrucción es otra cosa. Es la exposición de una estructura. En este caso, quiere decir que, si el amor al prójimo deconstruye al preferencial, entonces el amor al prójimo expone la estructura del amor preferencial. Expone de qué manera se articula. Y no lo hace destruyéndolo –lo cual impediría que advirtamos su estructura–, sino de manera sumamente cautelosa, por así decirlo, a través de un amoroso aflojamiento de su articulación. El amor al prójimo disuelve el amor preferencial: “*hace saltar (vrister), semejante a una ganzua (Dirk), la cerradura del amor de sí*”²⁷. Pero ¿cómo es posible que algo así suceda? ¿De qué manera obra el amor cuando des-hace? ¿Equivale esto a una obra del amor?

Es sumamente conocida la división que traza *Las obras del amor* hacia el interior del amor entre sus formas preferenciales y no preferenciales. De hecho, cabe percibir la recepción del libro como la puesta en escena de la dialéctica entre estos dos modos: como la continua alternancia entre su contradicción y reconciliación –desde Adorno hasta Ferreira y más allá. Si, consecuentemente, observamos esta discusión como una totalidad, encontramos al amor al prójimo inscripto en una relación dialéctica con el amor preferencial. El problema con esto no es que la dialéctica esté equivocada. La cuestión, en cambio, es si, a pesar de ello, no existe un amor más arcaico situado en el umbral que separa la contradicción y la reconciliación. Y, suponiendo que éste fuera el caso, ¿cómo debería realizarse una arqueología de este amor?

Aquí, el primer punto a destacar es que el mandamiento cristiano del amor no es, en cierto sentido, un mandamiento de amor. No es estrictamente el mandamiento de algo, por ejemplo, el amor, yuxtapuesto con otros contenidos concebibles –por ejemplo, el de honrar padre y madre o el mandamiento de no matar, etc. Se trata, más bien, del *amor* como mandamiento. Como sostiene Ricoeur: “... *el mandato de amar es el amor mismo*...”²⁸. Todo amor se encuentra, pues, en el mandamiento mismo del amor, esto es, el amor como ἀρχή. Puesto que ἀρχή significa tanto mandamiento

26. Nancy describe la deconstrucción del cristianismo de la siguiente manera: “*se trata de... afrontar... lo que, del fondo de nuestra tradición, nos viene como más arcaico (en el sentido de una arkhé y no de un comienzo histórico, por supuesto) que el cristianismo mismo*” (Nancy, J. L., *La declusión. Deconstrucción del cristianismo*, trad. Lucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 237). Sospecho que Nancy ya sabe que aquello que él busca recibe el nombre de “amor”. Lo que anima esta sospecha es la aparición de la palabra “corazón” con la cual Nancy, en otros textos, aborda de manera explícita la figura del amor (cfr. Nancy, J. L., “Shattered Love”, op. cit. y para este texto en relación a Kierkegaard cfr. Kline, P., op. cit., pp. 170 – 173). Retornaré a la noción de *arkhé* más adelante.

27. SKS 9: 25 / OA: 36.

28. Ricoeur, P., *Amor y justicia*, trad. Moratalla, Madrid, Caparros, 1993, p. 18.

como comienzo²⁹. Como ἀρχή el amor es un comienzo que manda. No se trata de un comienzo que deja de existir cuando algo ya ha comenzado. Es un comienzo que nunca deja de comenzar y como tal permanece al mando de todo lo que comienza con amor –lo cual, según el cristianismo, es todo³⁰.

En *Temor y Temblor* Kierkegaard escribe sobre el héroe y su auténtica grandeza que no se encuentra en el resultado (*udfaldet*) sino en el mero hecho de comenzar (*begyndelsen*). Tan pronto como algo ha comenzado, ingresa en la dialéctica y se desarrolla conforme a ella; pero el comienzo mismo permanece fuera de la dialéctica. Todo el mundo –especialmente los profesores de filosofía en Berlín, como insinúa Kierkegaard– está inclinado a evaluar la grandeza en función del resultado. Pero éste no puede ser la pauta de la grandeza toda vez que el héroe comienza sin que nada haya surgido del comienzo que sirva para medir la grandeza. En consecuencia, la grandeza del comienzo es inmensurable. Kierkegaard hace la observación de que nadie que sea un poco *erectioris ingenii* puede “*ignorar cuando se aproxima a lo que es grande que desde la creación del mundo ha sido uso y costumbre que el resultado (udfaldet) es lo último en producirse y que, si en verdad uno ha de aprender algo de lo que es grande, debe ser justamente el hecho de prestar atención al comienzo*”³¹.

¿Cómo obtener un acceso a tal comienzo? Dado que lo que comienza no puede cerrarse a su propio comienzo, como si ese comienzo fuese algo que permanece simplemente en el pasado –algo, por usar una expresión coloquial, “pasado y pisado”–; no es posible retroceder cronológicamente en el tiempo en búsqueda del comienzo. El pasado del ἀρχή es más pasado que cualquier dato cronológico y en tanto que tal permanece presente. La pregunta, por tanto, es cómo acceder a algo que no está oculto por haber sucedido mucho tiempo atrás, sino que se oculta porque lo sucedido –ya sea hace mucho o poco tiempo– no ha terminado de suceder: ¿cómo acceder a lo que se esconde porque aún no ha surgido como resultado, sino que permanece en el comienzo y no deja de comenzar? ¿cómo acceder a un ἀρχή que, de este modo, siempre permanece al mando?

En su versión de la arqueología filosófica, Agamben propuso lo que él llama un ἐποχή arqueológico. El mismo no consiste en el intento de revivir un evento del pasado, sino en suspender sus resultados y distender su estructura. Un ejemplo ofrecido por Agamben es la distinción entre leyes profanas y religiosas. ¿Cómo surge esta distinción? Agamben sugiere que la tarea de la arqueología filosófica no es la de describir una pre-legalidad que antecede a la escisión, una pre-legalidad que anticipa y contiene en forma rudimentaria lo que más tarde devino la distinción entre la ley profana y la ley religiosa. En lugar de ello la tarea consiste en “*imaginar una x, para cuya definición necesitamos armarnos de la máxima precaución, practicando*

29. Cfr. Gadamer, H., *Verdad y Método*, trad. Aparicio y Agapito, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 428.

30. En lo que respecta a la noción de ἀρχή, resulta intrigante lo que Kierkegaard dice en su meditación “El amor edifica” sobre el amor como fundamento y sobre cierta presuposición del amor entre los prójimos. Me limitaré a ofrecer una cita: “... edificar es levantar algo desde los fundamentos; ahora bien, espiritualmente, el amor es el fundamento de todo” (SKS 9: 226 / OA: 271).

31. SKS 4: 156 / TT: 150.

*una suerte de epoché arqueológica que suspenda -al menos de manera provisoria- la atribución a esa x de aquellos predicados que por lo general referimos a la religión y al derecho. En este sentido [...] la emergencia no es idéntica a aquello que adviene a través de ella*³².

Si seguimos la recomendación metodológica de Agamben, la tarea de una arqueología del amor sería la de describir al amor de modo tal que en la explicación de la escisión entre preferencia y no preferencia dicha dialéctica carezca de importancia. Deberíamos hacer un esfuerzo por alcanzar una indistinción entre el amor preferencial y el no preferencial situada en el umbral de la dialéctica entre ambos. ¿Somos capaces de apoderarnos del amor en el momento en el que ingresa en esa dialéctica? Mi sugerencia en torno a tal descripción consistiría en decir que en este umbral –en este “momento de surgimiento”– el amor ni es preferencial ni es no preferencial, sino, más bien, in-diferente³³. Permítanme explicar lo que tengo en mente.

El amor preferencial es un tipo específico de relación. Existen, como todos sabemos, numerosas relaciones específicas. Puedo relacionarme al otro como si este fuera mi padre, mi madre, mi jefe, mi colega, mi maestro, mi estudiante, mi enemigo, mi amigo, etc. Todas estas relaciones tienen características específicas. Pero mi prójimo no es tal debido a características específicas. Por lo tanto, debemos considerar de

32. Agamben, G., *op. cit.*, p. 122.

33. Otra sugerencia –y estoy agradecido al revisor anónimo que me llamó la atención sobre la cuestión– sería la univocidad/simplicidad. Opté por no utilizar este término en la medida en que ha venido a designar la idea de una reconciliación entre el amor al prójimo y el amor preferencial tanto hacia el interior de los estudios sobre Kierkegaard (cfr. Strawser, M., *Kierkegaard and the philosophy of love*, London, Lexington Books, 2015, pp. 116 – 120) como fuera de ellos (cfr. Marion, J. L., *El fenómeno erótico*, trad. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, pp. 10 - 11). Sin embargo, existe de hecho una tradición en torno a la univocidad que puede ser similar a lo que aquí elijo llamar in-diferencia. Lo digo nuevamente, lo que pretendo designar con esta noción es al amor antes de su ingreso en la dialéctica de la contradicción y reconciliación; y ni bien ingresamos en esta dialéctica no existe, de hecho, la pobreza de estas dos formas del amor (radica) sino, más bien, (en) una diferenciación incansante. Dentro de esta multiplicidad la cuestión de la contradicción y reconciliación no sólo es apropiada sino también inevitable. ¿De qué manera debo equilibrar los múltiples amores en los que estoy envuelto? No obstante, antes de esta dialéctica el amor es in-diferente –o incluso unívoco, si tenemos en cuenta la trayectoria que engloba a Plotino, Escoto, Spinoza y Deleuze. Como demuestra Deleuze la “univocidad es la piedra angular de todo el spinozismo” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Escototado, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 79). Dicha univocidad reúne seres y modos pero no del modo en que los géneros unen sus especificaciones, es decir, no al modo de un “concepto común”. Como Deleuze mismo señala, la idea de Dios puede servir como un concepto común “*puesto que expresa lo que es común a todos los modos existentes, a saber, que son Dios*” (*Ibid.*, p. 117). Sin embargo, “*la idea de Dios no es en sí misma una noción común*” (*Ibid.*, p. 117).

• Esta alteración en la idea de Dios se corresponde a al cambio en el modo en que se captan los atributos cuando pasamos del segundo al tercer tipo de conocimiento, es decir, al *amor intellectus Dei*. Deleuze escribe: “*ya no se capta al atributo como noción común (es decir, general), aplicable a todos los modos existentes sino como forma común (es decir, unívoca) a la substancia de la que constituye la esencia y a las esencias de modo que contiene como esencias singulares*” (*Ibid.*, p. 75). Aquí es imperativo apreciar que la comunidad unívoca no es idéntica a la comunidad del concepto común. “*lo que ha cambiado*”, dice Deleuze “es el sentido de la palabra «común»” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 295). La idea de Dios en sí misma –es decir, de acuerdo a su definición como *in se*– no es, como el concepto común (lo expresa, es decir), una idea sobre algo general que distingue numéricamente los modos que tiene en común. Más bien se trata –como Deleuze dice en sintonía con Plotino– “*el Uno tiene en común con las cosas que vienen tras él*” (*Ibid.*, p. 167). Es precisamente en este sentido en el que quizás podría ser dicho que el amor agápico es unívoco: no tiene nada en común con las múltiples formas de amor que de él derivan.

qué manera el amor al prójimo se relaciona con todas las relaciones específicas –y no exclusivamente con la relación que usualmente denominamos amor. Podría argumentarse, en este punto, que el amor al prójimo es, en cierto sentido, indiferente a todas las relaciones específicas –incluyendo aquellas que llamamos amor.

Para apoyar esta perspectiva, podemos considerar que Kierkegaard afirma en repetidas ocasiones que el amor cristiano no tiene nada que hacer con las diferencias mundanas –al margen de permanecer ciego ante todas ellas³⁴. En este sentido, es indiferente a ellas. Al respecto, Kierkegaard escribe:

Si verdaderamente se ha de amar al prójimo, hay que acordarse a cada instante de que la diversidad es un disfraz (Forklædning). Porque, como ya dijimos, el cristianismo no ha querido dar una batida para abolir la diversidad... y tampoco ha querido encontrar mundanamente un convenio mundano entre las diversidades; sino que quiere que la diversidad le quede suelta al individuo (den Enkelte), suelta como el manto que la majestad arroja, para mostrarnos quién es él... Y cuando la diversidad queda suelta de esta manera, entonces se vislumbra constantemente en cada cual aquello otro esencial (hint væsentlige Andet), común para todos, lo eternamente semejante (det evigt Lignende), la semejanza (Lignende)³⁵.

Para lamento, tal vez, de ciertos pensadores críticos de izquierda no hay nada que pueda ser políticamente movilizado por medio del amor al prójimo³⁶. No hace diferencia con ninguna diferencia mundana. Pero, precisamente por este motivo, todas esas diferencias son distendidas. De ninguna manera se pierden. No existe negociación, mediación o conciliación de ninguna diferencia –no hay compromiso entre ellas. Cada una de las relaciones basadas en las diferencias permanecen en su lugar. El amor cristiano no hace nada con ninguna diferencia³⁷. Y cuando sostenemos

34. Cfr. SKS 9: 74 – 75 / OA: 94 – 95.

35. SKS 9: 93 / OA: 116.

36. Kierkegaard es muy explícito en este punto –como puede verse aquí: “*Ninguna política ha llevado a cabo ni ha podido, ni ninguna mundanidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de la igualdad humana*” (SKS 16: 83–84 / EpV: 148).

37. Este hubiera sido el lugar adecuado para desarrollar la noción kierkegaardiana radical de igualdad. Por el momento, únicamente llamaré la atención sobre el hecho de que Kierkegaard fue muy explícito al señalar que ninguna transformación de lo que es “mío” y “tuyo” en algo “nuestro” equivaldría a la igualdad en sentido cristiano (cfr. SKS 9: 265–266 / OA: 320 – 322). No existe ningún proyecto político solidario en torno a esta igualdad. Para no permitir que esta cuestión eluda a su lector, Kierkegaard trazó una distinción terminológica entre “lighed” (del mundo) y “ligelighed” (de la eternidad). Mientras que “lighed” es la igualdad medible de alguna cualidad (de una diferencia), “ligelighed” es una igualdad inmensurable de ninguna cualidad (de ninguna diferencia) (cfr. SKS 9: 64 y 78 / OA: 82 y 98 – 99). Dicho sea de paso, esta también es la razón por la cual la marca común [*det fælles mærke*] con la cual la eternidad marca a cada uno como prójimo no se corresponde con alguna cualidad que los prójimos tengan en común. Más bien, a través de esta marca la eternidad es capaz de distinguir a cada uno sin considerar ninguna diferencia. “*La diversidad es lo perturbador de la temporalidad, lo que marca a cada ser humano de manera diferente; pero el prójimo es la marca de la eternidad en cada ser humano*” (SKS 9: 94 / OA: 117). Cuando Kierkegaard especifica de qué manera la eternidad es capaz de trazar esta “diferencia sin diferencia”, procura subrayar que dicha diferencia peculiar –que él, por tanto, denomina “Eiendommelighed”– no compromete en modo alguno la indiferencia de la eternidad con ninguna diferencia, sino que, más bien, la redobla. Él escribe: “*¿Qué amor! Lo primero es que no hace ninguna diferencia, absolutamente ninguna, lo segundo, que es semejante a lo primero, es que él se vuelve infinitamente diferente al amar lo diferente*” (SKS 9: 268 / OA: 326). Aquí es importante resaltar la frase “*semejante a lo primero*”. De lo contrario, el prójimo podría salvarse falsamente de la eliminación de todas las diferencias a través de una diferencia restante. La única diferencia que puede resucitar a través del primer movimiento es una diferencia sin diferencia, es decir, “Eiendommelighed”.

que el amor cristiano sólo distiende sus estructuras endurecidas, con ello no alteramos (con ello) el hecho de que no hace nada con las diferencias. Distender, des-atar, des-hacer, suspender, deconstruir deben comprenderse como diversos intentos de decir lo que significa no hacer nada³⁸.

Articular esto en el sentido correcto no es una tarea sencilla, pero, al fin de cuentas, hacer nada no es lo opuesto a hacer algo. No es *no* hacer algo. No hacer nada en *este* sentido –por ejemplo, la frecuentemente dificultosa tarea de abstenerse de hacer algo que simplemente pide ser hecho, incluso el no tan difícil logro de ser perezoso– es todavía en gran medida hacer algo. Cuando el amor cristiano no hace nada, realmente *hace* nada. Torna in-operativo al amor en todas nuestras obras con un hacer arcaico que antecede –y sorprende– todas las distinciones entre hacer o no hacer algo, entre ser activo o pasivo, entre ser progresista o conservador, entre estar comprometido o permanecer desinteresado, etc³⁹.

Quizás podamos hallar en Derrida una pista sobre un amor que no hace nada. En una entrevista ofrecida a *Le Monde* en el año 1982, Derrida sostenía –contra las recurrentes acusaciones de negatividad y de un deambular carente de propósitos– que para él la deconstrucción “*va siempre junto con una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene lugar sin amor*”⁴⁰. Pero ¿qué amor puede estar involucrado en la deconstrucción? De hecho, ¿qué tipo de “hacer” es el “deconstruir”? Seguramente, la experiencia de ser deconstruido es la experiencia de ser desarticulado en la medida en que la deconstrucción *es*, de hecho, un distanciamiento. Pero el que también carezca de propósitos, no necesariamente implica que carezca de preocupación⁴¹. Muy lejos de carecer de preocupación, la leve distensión de una estructura implica el

38. Esta idea de “hacer nada” –o de inoperatividad– se hace eco, por supuesto, de los conceptos de *klēsis* y *katargein* tal y como aparecen en las epístolas de San Pablo, cosa que no se puede pasar por alto si se tiene en cuenta el estudio de Agamben (cfr. Agamben, G., *El tiempo que resta*, trad. Piñero Saenz, Madrid, Trotta, 2006). Una de las más claras expresiones de este aspecto de la teología paulina en Kierkegaard es el siguiente: “*quien ama al prójimo está en paz. Está en paz por contentarse con la diversidad que se le ha asignado en la vida terrena... deja que cada diversidad de la vida terrena siga en pie*” (SKS 9: 89 / OA: 112). A la pregunta que interroga si este amor traza alguna diferencia, Kierkegaard contesta refiriéndose a la paz. Sobre la fuerza del amor de Dios señala que “*existe igualdad, una infinita igualdad, entre los hombres*”, y a continuación dice: “*si existe una diferencia –esta diferencia, de existir, sería como la tranquilidad en sí misma*” (SKS 12: 281)

39. Lograr la existencia –ser ahí– más acá de esas distinciones es tan discreto como asombroso. No hacer nada es algo difícil de hacer. Pensemos, por ejemplo, en el paciente al cual el dentista le dice: “¡Relájese!” y que responde “¡Estoy intentando todo lo que puedo!”. O pensemos en el estoico en el banquete. Según la descripción de Epicteto, el estoico no se lanza con avidez hacia el pan, pero tampoco se abstiene ascéticamente de éste. El estoico lo toma como viene. Alcanza todo lo que le sale al paso –si es que “alcanzar” es efectivamente la palabra correcta para designar este gesto. ¿Qué es la calma estoica? El gesto no revela nada de su extrema tensión. En el movimiento (*motion*) el estoico tiene que mantenerse en la emoción (*e-motion*) de ni esforzarse por el pan ni desearlo. En ningún momento entra en esta dialéctica. De haberlo hecho, ya no estaría calmado. Podría, entonces, luchar por el pan o podría luchar contra su deseo del pan. Con todo, no es posible luchar contra la dialéctica luchando contra ella. Para no entrar en la dialéctica, hay que permanecer calmado.

40. Derrida, J., “The almost nothing of the unrepresentable”, en *Points...: Interviews, 1974–1994*, California, Stanford University Press, 1995, p. 83.

41. Heidegger, por su parte, era muy consciente de que cuanto más cuidadosamente se desarticulan las cosas, mejor se puede vislumbrar de qué manera están unidas (*Fügung*). Por este motivo, exige una mirada lenta (*langsames Sehen*) (cfr. Heidegger, M., *Aristotle’s metaphysics. On the essence and actuality of force*, trad. Brogan y Warnek, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 61 y 103).

más demandante de los cuidados. Hacer algo, por una parte, ya es hacer demasiado. Abstenerse de hacer algo, por otro lado, todavía es insuficiente. Lo exigido es preservarse justamente en la tensión entre el aún no hacer algo y el ya no abstenerse de hacer algo –esto es, permanecer justo en el límite en el cual el estar-en-acto (ἐνέργεια) y el poseer (pero sin ejercer) la correspondiente capacidad (δύναμις) se vuelven indistintos. Si “deconstruir” es no hacerle nada a lo que se deconstruye, no resulta inapropiado describir la deconstrucción como un mero ser junto a lo que se deconstruye. La deconstrucción, por tanto, demanda el esfuerzo de mantenerse en el ser-con: sin establecer, todavía, algo en común, tampoco absteniéndose de ello, pero estando completamente expuesto a la exigencia de tener que hacer algo sobre el ser-en-común. Precisamente de este modo la deconstrucción abre un espacio en la proximidad de un comienzo antes de que algo haya comenzado⁴².

Para Kierkegaard el “cómo” (*hvorledes*) del amor es esencial⁴³. Y si la “manera” que acabamos de describir no sólo comunica el modo en que obra el amor en la deconstrucción, sino también cómo obra ese amor que es exigido por el cristianismo, su hacer (*gjerning*) no equivale a un obrar (ἔργον)⁴⁴. Equivale,

42. En el análisis heideggeriano de los primeros tres capítulos del libro *tetha* de la *Metafísica* de Aristóteles, se ilustra la cuestión de una in-distinción entre δύναμις y ἐνέργεια a través de la imagen de un corredor en su línea de salida (cfr. Heidegger, M., *Aristotle's metaphysics*, op. cit., pp. 187 – 188). En la tensión de estar “listo para partir”, ya no existe la mera potencialidad de correr (que también está allí cuando el corredor descansa), sino que esta potencialidad todavía no ha sido puesta en obra (el corredor aún no está corriendo). En este sentido, el corredor es una vívida descripción de un “comienzo antes del comienzo”. Para una discusión más profunda sobre el tipo de fuerza envuelta en esta in-distinción cfr. Lysemose, K., “The force of existence. Looking for Spinoza in Heidegger”, *Sophia* n° 59, 2019, pp. 139 – 172.

43. Cfr. SKS 9: 323 / OA: 392 – 393.

44. Existe, por tanto, una cuestión de gran relevancia filosófica oculta en la traducción de *gjerning* por “obras”. Desde esta perspectiva, tal vez sea posible caracterizar con mayor precisión el “paso atrás” inicialmente anunciado en lo que respecta a la discusión académica actual sobre el amor preferencial y el amor al prójimo. Si esta discusión es un intento de evaluar si ambas clases de amor pueden reconciliarse o no, implícitamente se entiende que se trata de una cuestión sobre el pasar a la acción. La cuestión se negocia en el nivel ontológico de la realidad: ¿es posible –sin caer en auto-contradicción– “poner a obrar” al amor preferencial y al amor al prójimo de manera simultánea? Sin embargo, de acuerdo con la presentación que aquí nos ocupa emerge la sugerencia de que el amor al prójimo no es un amor que podamos tornar operativo. Como tal, no es un mandato en el sentido de que debería hacerse operativo. El mandamiento cristiano del amor no es el mandamiento de una posibilidad que debería llevarse al acto. Tampoco se trata del mandamiento de una imposibilidad, que deba –pero que lamentablemente no pueda– hacerse acto. De hecho, no existe competencia alguna entre cuál clase de amor, preferencial o al prójimo, deba tornarse *actio*. Por el contrario, el amor activo es preferencial. Únicamente el amor preferencial, por tanto, es real. Esto, sin embargo, no relega al amor al prójimo a la categoría de una mera, o incluso quimérica, posibilidad. Más bien, el amor al prójimo es, en cierto sentido, hiperreal o –mejor aún– virtual. Un amor perturbador y recurrente contra el cual ningún amor real, es decir, ningún amor preferencial, puede inmunizarse por completo. En otras palabras, se trata de un amor que acontece, y cuando lo hace, torna in-operativas todas las diversas formas operativas del amor, es decir, las suspende, las interrumpe y las afloja. Dicho sea de paso, aquí se revela la diferencia entre la univocidad (o in-diferencia) de una visión deconstructiva del amor –tal y como la estamos presentando– y la univocidad de una reconciliación entre amor preferencial y amor al prójimo –tal y como se presenta entre la literatura académica kierkegaardiana. Un caso típico de esta última es el argumento de Davenport que sostiene que el amor al prójimo no sólo es compatible con varias formas del amor preferencial como tal, sino que también las infunde. El lenguaje que emplea para describir esto es significativamente diferente al que sugerimos aquí: el amor al prójimo “obra” dentro de, “mejora” y “contribuye positivamente” a los amores preferenciales que él infunde (cfr. Davenport, D., “The integration of neighbor-love and special loves in Kierkegaard and von Hildebrand”, en *Kierkegaard's God and the good life*, Minister (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 2017, p. 58).

más bien, al des-hacer de cualquier relación preferencial que constituya el algo-en-común de una comunidad dada. Hay, sin embargo, un problema obvio cuando decimos que el amor cristiano des-hace de forma indiferenciada cualquier relación preferencial específica que podamos concebir. Así las cosas, ¿entendemos absolutamente lo que significa el amor? Si el amor cristiano únicamente tiene en común con el amor preferencial la palabra “amor”, ¿tiene, entonces, alguna afinidad con el fenómeno que conocemos y experimentamos como amor? Si el amor al prójimo no prefiere el amor preferencial por encima de otras relaciones preferenciales, ¿podemos seguir llamándolo amor? De hecho, si en un análisis último el amor al prójimo no prefiere ninguna relación, sino que simplemente ama el ser-en-relación ¿no sería demasiado exiguo para merecer el digno nombre del amor? Si así fuesen las cosas, entonces el amor al prójimo sería igualmente indiferente ante todas las relaciones –incluso a las relaciones de envidia, desprecio, abuso y odio. ¡Seguramente las cosas no son así! ¿No debemos exigirle *más* al amor? ¿No debemos exigirle al amor algo para tener en común más allá del mero ser-con? ¿No debemos exigir que nuestro hermano necesitado sea auxiliado más allá del simple no hacer nada? ¿O quizás todas las demandas que se nos ocurren son menos que –y permanecen a la zaga de– lo que el amor ya nos ha entregado?

Dudemos un poco y consideremos la propuesta. La propuesta, entonces, es que el amor al prójimo no prefiere ninguna relación específica. Es el término medio (*mellembestemmelsen*) de todas las relaciones –en el amor preferencial, por supuesto, pero también en las relaciones de enemistad (“ama a tu enemigo”, por así decirlo). Esto no necesariamente niega el hecho de que el amor erótico y la amistad son privilegiados y precisamente la homonimia con el amor al prójimo lo atestigua. No obstante, la razón de este privilegio no radica en el hecho de que el amor al prójimo esté más presente en esta clase de relaciones. El amor al prójimo está presente de forma unívoca en todas las relaciones, in-diferentemente en todas las diferencias. Más bien, el privilegio se debe al hecho de que, gracias a la fuerza del amor erótico somos capaces de conducir al amor agápico hacia el lenguaje y aquí, en el lenguaje, de llegar a ser amigos de la sabiduría. Por este motivo, Ricoeur puede hablar sobre “... *el poder del eros de significar y decir el ágape*”⁴⁵. Pero ¿qué palabras? Para considerar esta cuestión, consideremos qué es lo que realmente es dicho cuando seres singulares –ambos vueltos el uno hacia el otro por un insensible e incorruptible mandamiento del amor– comienzan a decirse el uno al otro: «Te amo».

4. *La promesa del amor*

¿Qué es lo que tienen en común el amor preferencial y el amor al prójimo? ¿Sólo la “mera” palabra “amor”? Tal vez –pero, en cierto sentido, el amor es una mera palabra. Los *conceptos* de amor preferencial y no preferencial pueden estar en una relación de

45. Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 21.

contradicción y en una relación de reconciliación, lo que equivale a decir que, pueden estar en una relación dialéctica. Pero el amor no es un concepto con un contenido⁴⁶. La palabra del amor es «Te amo»⁴⁷. Es la difusión de esta palabra.

Aquí podría interponerse el hecho de que los prójimos en el sentido cristiano nunca se dirían el uno al otro «Te amo». Esta versión *flower-power* del Evangelio seguramente no sería considerada una obra del amor por Kierkegaard, que no le dedica prácticamente nada de tiempo a estas palabras («Te amo») en *Las obras del amor*. Sin embargo, en caso de que lo hubiera hecho, únicamente es posible imaginar el placer que habría tenido al burlarse de estas tres palabras en virtud de su sentimentalismo, hipocresía y auto-engaño. Y, de hecho, nada existe en estas palabras que proteja de cualquier clase de uso o abuso. Tan pronto como son pronunciadas, es imposible saber qué es lo que se sigue de ellas –no se sabe si su trayectoria será corta o prolongada, dichosa o dolorosa, etc. Estas palabras, sin embargo, abren cada vez un pasaje para algo por venir –y este es el preciso momento donde la noción kierkegaardiana radical del amor cristiano tal vez pueda ser experimentada en esas dos pequeñas palabras, aunque ellas estén presentes en el más banal imaginario del amor romántico.

Alguien dice «Te amo» y a continuación se le pregunta: pero *¿por qué me amas?* Todos sabemos que se debe dar una respuesta. «Te amo» no dice lo suficiente. Pero también sabemos que lo que podemos dar como respuesta será insuficiente. «Te amo» ya lo dice todo⁴⁸. Lo que sea ofrecido como respuesta no agotará el amor que ha sido declarado –incluso si nos agotase el intentarlo. Y esto es así porque el amor en «Te amo» no es el amor enunciado, sino la enunciación del amor –es decir, la dirección, el acercamiento o la llamada misma.

¿Qué clase de afirmación es «Te amo»? No se trata de la descripción de un hecho que pueda ser falseada o verificada. No se trata de una prescripción o norma que pueda ser violada o cumplida. Cuando digo «Te amo» no describo ni prescribo nada –declaro mi amor. Esto parece un juego de palabras. Entonces, ¿se trata de una afirmación performativa? Cuando el sacerdote le dice a la pareja, *ahora los declaro marido y mujer*, no está describiendo un hecho, lo está realizando. La declaración los convierte en marido y mujer. Sin embargo, decir «Te amo» no realiza un hecho. Decir «Te amo» no es realizar el amor. En cierto sentido, se trata justamente de lo opuesto a una afirmación performativa. Es un no hacer nada con palabras. No realizo ningún amor cuando digo «Te amo». Más bien, siguiendo un planteo de Jean Luc Nancy, el amor es prometido. Como el escribe: “*El «Te amo» ... es una promesa... La promesa no describe, no prescribe, no performa. No hace nada... «Te amo» no dice nada (excepto un límite del lenguaje), pero permite que emerja el hecho de que*

46. Cfr. Agamben, G., “El amigo”, en *¿Qué es un dispositivo?*, trad. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014, pp. 39 – 40.

47. Cfr. Nancy, J.L., “Shattered Love”, en *The inoperative community*, Mineapolis, Minesota University Press, 1991, p. 100. Comparto completamente la impresión de Kline cuando señala que el “*ensayo de Nancy «Shattered Love» late, en muchos sentidos, con un corazón kierkegaardiano*” (cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 167).

48. Cfr. Nancy, J. L., *God, justice, love, beauty: Four little dialogues*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 66.

el amor debe llegar [sic]...⁴⁹.

Procuremos, entonces, analizar el «Te amo» en los términos de una peculiar promesa –peculiar puesto que no se trata de una afirmación performativa incluso cuando una promesa, por lo general, cuenta como un ejemplo de manual de lo que es una afirmación performativa⁵⁰. Que decir «Te amo» sea una promesa, no significa que ese amor exista únicamente cuando la promesa es cumplida; tampoco significa que el amor se pierda si la promesa es traicionada. Si el amor de «Te amo» es una promesa, no existe en otro lugar más que en la promesa misma. ¿Cómo? Quizás de la siguiente manera: decir «Te amo» abre un espacio para que el amor advenga. No en el sentido en que se promete (o programa) que un tren arribe a una estación puesto que en este caso el tren es, obviamente, algo distinto a la promesa. El amor, no obstante, no es algo cuyo advenimiento se promete. El amor es la promesa misma. Es el “advenir”.

Esta, tal vez, sea la razón por la cual «Te amo» es el lugar de lo eterno en el tiempo. Porque, como Kierkegaard escribe, lo eterno no es en el tiempo como algo que adviene, sino, precisamente, como el advenir mismo –en danés: “*Naar altsaa det Evige er i det Timelige, saa er det i det Tilkommende...*”⁵¹. ¿Qué significa esto? El tren cuya llegada fue prometida está presente en algún otro lugar mientras esperamos por él –tal vez llegue o tal vez no. El amor de «Te amo» no está presente en ningún otro lugar. Sin embargo, tampoco está presente aquí, puesto que “sólo” es prometido. Pero cuando aquí se lo promete, cruza el presente y lo abre a un llegar -a la-presencia –es decir, a un comienzo que, en el lenguaje tradicional, podemos denominar creación.

Decir «Te amo» no promete algo denominado amor. Pero aun así promete –lo que quiere decir que esta promesa no tiene un sentido a la espera de ser cumplido o traicionado. Aun así, significa todo. Porque cuando el amor acontece en el «Te amo», abre un pasaje entre nosotros en el cual algo puede suceder. De hecho,

49. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, p. 100.

50. Es necesario notar que Kierkegaard no interpreta decisivamente al amor cristiano como una promesa. La razón de ello es clara: prometer es diferir la obra de amor cuya realización debería seguir de forma inmediata al mandamiento. En última instancia, la promesa reemplaza a la obra del amor. Por ello, Kierkegaard advierte que: “*Una promesa es, con relación al actuar, una criatura suplantadora, por eso hay que andar con mucho cuidado*” (SKS 9: 99 / OA: 123). Sin embargo, aquí, junto con Nancy, intentaré interpretar la promesa de amor de tal manera que en ella podamos encontrar una obra del amor en un sentido estrictamente kierkegaardiano. Dejo abierta la pregunta de si Kierkegaard coincidiría conmigo. Para un tratamiento académico del concepto de promesa en Kierkegaard (cfr. Glöckner, D., *Das Versprechen: Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sagens in Soren Kierkegaards Werk Die Taten der Liebe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009).

51. SKS 9: 249 / OA: 300 (*Cuando lo eterno está en lo temporal, está en lo futuro*). Prefiero permanecer junto al original danés en este pasaje. Cuando inmediatamente antes Kierkegaard establece que lo eterno y lo temporal no se encuentran en el presente (*det Nærværende*), la razón que ofrece para su posición es la siguiente: de ser así las cosas se haría de lo eterno algo presente –y esto, creo, vale tanto para algo que está presente en otro lugar como para algo que ha estado o estará presente en el tiempo (en el pasado o en el futuro). Lo que es decisivo es que lo eterno nunca es concebido como algo presentificable (y, por tanto, en sí mismo temporal) sino que sigue siendo la interminable llegada a la presencia de todo aquello que deviene presente (es decir, su temporalización: ritmo, escansión, modulación, plegamiento). Sobre la noción de “*det tilkommende*” como lo incognito de lo eterno en el tiempo cfr. SKS 4: 392 / CA: 201 - 202.

puede suceder cualquier cosa. No promete nada. Pero, tal vez, podemos decir que nos promete el uno al otro. Nos compromete. Por este motivo, la respuesta que esperamos cuando alguien dice «Te amo» no es ¿por qué me amas? sino, por supuesto, yo también te amo –la cual es, quizás, el único cumplimiento apropiado del amor⁵².

En esta reciprocidad no se intercambia nada y, por lo tanto, no hay lugar para el engaño, la infidelidad o la traición. *El amor todo lo cree y nunca es engañado*, como Kierkegaard enfatiza. La razón de ello radica en que no se ofrece nada cuando se pronuncia «Te amo» y nada se devuelve cuando se contesta «yo también te amo». Se trata de un intercambio, pero nada se intercambia. También esta es la razón por la cual cuando el amor cristiano es dicho en el «Te amo» la respuesta esperable no sea «yo también te amo» sino «Te odio». Tan pronto como este amor irrumpe en el mundo y se percibe que no hace nada, es perseguido y asesinado. Irrumpe en el mundo, pero no es del mundo. Abre el ser-con, pero no ingresa en la dialéctica del dar y el recibir. Por ello, el mundo no llegará a ningún entendimiento con él, como Kierkegaard aclara en numerosas ocasiones⁵³.

Si «yo también te amo» consume al «Te amo», no es porque algo sea intercambiado sino porque se trata del intercambio del no tener nada en común. Sin embargo, cuando se intercambia el no tener nada en común, no quedamos yuxtapuestos; sino, más bien, inclinados –es decir, con un *clinamen* a partir del cual cualquier cosa puede ser creada. Se trata de un intercambio de palabras que no logra intercambiar nada de manera tal que quedamos comprometidos con el hecho irrevocable de que “hay algo entre nosotros”.

Debe quedar claro que no es necesario hablar de amor para que acontezca el ser-con. Dos extraños en un vagón de tren son tan el uno “con” el otro como lo son los amantes⁵⁴. También en ese caso, se logra existencialmente por completo el ser-con y el más mínimo acontecimiento puede manifestarlo –como, por ejemplo, cuando alguien derrama accidentalmente café. Sin embargo, en este mismo logro existencial, el amor ya está involucrado. El amor abre el pasaje al ser-con. El «Te amo» únicamente lo resalta de modo paradigmático. Pero cada vez que el amor abre este pasaje –cuando pasa cerca nuestro, o de hecho, cuando pasa sobre nosotros–permanece indiferente ante cualquier cosa a su paso.

Esta es la razón por la cual este amor es un amor soberano. Permanece por fuera de lo que él hace posible. En sí mismo intocable, hace posible el contacto. Y tan pronto como ha pasado, comienza la dialéctica: la negociación entre la contradicción y la

52. Cfr. Nancy, J. L., *God, love, justice, beauty*, op. cit., p. 81. Con todo, también hay que prestarle atención a la nota 6 en esa misma página.

53. Cfr. SKS 9: 78 y 134 / OA: 98 – 99 y 164 – 165.

54. Cfr. Nancy, J. L., *La comunidad desobrada*, op. cit., p. 167.

reconciliación⁵⁵. Y sí, incluso la envidia, el desprecio, el abuso y el odio pueden seguir al amor. Peleamos y arreglamos las cosas, nos agitamos y nos apaciguamos mutuamente, nos irritamos y nos tranquilizamos los unos a los otros –y así sucesivamente hasta que finalmente quedamos extenuados. Pero, nuevamente, incluso si quedamos agotados, nada de esto agota al amor. El amor permanece intacto y en consecuencia conserva la reserva inagotable para seguir pasando para que nosotros, aun estando extenuados, podamos pese a todo decir: comencemos... nuevamente⁵⁶.

5. *Postscriptum*

Kierkegaard es un escritor radical. Nada nos previene de leerlo radicalmente. Después de todo, la cuestión no pasa tanto por precisar qué es lo que él quiso decir o por definir qué es lo que él podría haber querido decir; sino, más bien, por determinar qué es lo que él puede (o incluso debe) hacernos decir a nosotros en la actualidad. En este sentido, intenté ofrecer una lectura de *Las obras del amor* capaz de re-abrir este texto clásico a las preocupaciones actuales de la filosofía continental, específicamente a la visión deconstructivista de la comunidad, pero también a la analítica del ser-ahí inaugurada por Heidegger. Permítanme finalizar con un señalamiento sobre este contexto filosófico más amplio. Para concluir, seguiré a Nancy quien es, posiblemente, una de las voces más importantes dentro de este discurso⁵⁷.

Que la idea de comunismo haya retornado de la mano de “los nuevos pensadores de izquierda” es, hoy en día, una noticia vieja⁵⁸. Sin embargo, debería ser una sorpresa. ¿Acaso el peso de nuestra experiencia histórica no nos ha forzado a abandonar de manera irrevocable esta idea? Sin lugar a dudas que esto es así. No obstante, aparentemente, algo ha permanecido impensado. Y lo que el pensamiento del actual

55. Para un análisis sobre la relación entre el amor al prójimo y la dialéctica del reconocimiento (cfr. Grøn, A., “Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nº 54, 1991, pp. 261 – 270). A pesar de que Grøn desarrolla la dialéctica inherente al amor como el deber de amar a aquellos que vemos –esto es, como una dialéctica del ver y no ver– alcanza el punto en el cual el amor se escapa de este movimiento dialéctico. Esto ocurre cuando señala que el punto kierkegaardiano central es “el amor es dado” (“*kærligheden er givet*”). Esto implica, citando a Kierkegaard, que “amar es presuponer el amor”, y Grøn continúa afirmando que lo que diferencia al amor del movimiento dialéctico de reconocimiento mutuo es que este movimiento frena precisamente aquí, es decir, en la presuposición en la cual siempre debería comenzar (cfr. Grøn, A., *op. cit.*, p. 269 y cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 165 y pp. 170 – 172). Al igual que Kline, considero que la yuxtaposición de Nancy entre dialéctica y exposición en “Shattered love” resulta sumamente útil cuando intentamos pensar el amor más allá de la dialéctica (cfr. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, pp. 251 – 255).

56. Cfr. Nancy, J.L., “There is sexual relation: And then”, en *Corpus II*, New York, Fordham University Press, p. 103.

57. Resulta claro que esto haría de Kierkegaard un cómplice de la corriente heideggeriana en el pensamiento de Nancy. En este sentido, la interpretación que aquí se ofrece del danés también confirmará una diferencia crucial con Levinas –una diferencia que Nancy plantea suscitadamente como “dos diferentes medidas de lo incommensurable”: “según el otro y según el con” (Nancy, J. L., *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 98). Para una lectura de Kierkegaard con un tono levinasiano cfr. Strawser, M., *op. cit.*, pp. 127 – 130).

58. Douzinas y Žižek recopilan textos de una conferencia en Londres del año 2009 en la que varios filósofos políticos “de izquierda” destacados se reunieron para discutir en torno al comunismo (cfr. Douzinas, C., y Žižek, S. (eds.), *The idea of communism*, London, Verso, 2010). Para la noción de “nuevos pensadores de izquierda” cfr. Blinkenberg, J. (ed.), *Venstreføjens nye tænker*, Aarhus, Slagmark, 2011.

retorno busca en las ruinas no es el renacimiento de un proyecto político sino el mero hecho de ser-en-común.

¿Quizás lo que ha retornado, entonces, no sea tanto la idea? Más bien, en cierto modo lo que nos acecha es la mera palabra y lo hace precisamente ahora que –honestamente hablando– no tenemos idea de su significado⁵⁹. Ahogado por el notable ruido de los “pensadores críticos”, la palabra “comunismo”, pese a todo, retiene una exigencia que permite que surjan preguntas de una naturaleza menos audible: *¿qué significa ser en común?*, *¿cómo es posible el ser juntos?*, *¿quiénes somos los que decimos “nosotros”?* –y así sucesivamente.

El que la creencia de que la comunidad es algo que puede ser establecido por un nuevo proyecto político haya devenido finalmente una creencia abiertamente ingenua, nos ofrece la oportunidad de comenzar a pensar el ser-en-común. Aprovechar esta oportunidad de la mano de Kierkegaard es un movimiento obvio puesto que, ante todo, el concepto kierkegaardiano del amor se sitúa justo en este “re-traimiento de lo político”⁶⁰.

El amor al prójimo no es el emblema de una comunidad proyectada. Por el contrario, y como he intentado mostrar, el amor al prójimo tiene su lugar como condición de (im)posibilidad de toda comunidad. Este lugar se abre al mundo por el mandamiento del amor cristiano. Nancy parece acompañarnos en este punto cuando señala que “no basta desacreditar este amor a causa del idealismo abusivo o de la hipocresía religiosa. Se trata más bien de deconstruir la cristiandad y el sentimentalismo de un imperativo cuyo carácter abiertamente excesivo, claramente exorbitado, debe alertarnos –incluso diría: se ha hecho, evidentemente, para alertarnos”⁶¹. Nancy continúa explicando esta advertencia como un interrogar “hasta dónde y cómo la «locura» de este amor expondría la medida inconmensurable de la constitución misma del «sí» y de lo «otro», del «sí» en lo «otro”⁶². Esto se corresponde bastante bien con Kierkegaard. Aquí hemos visto que el mandamiento del amor justamente abre una proximidad entre prójimos que es inconmensurable en la medida en que ellos no tienen-nada-en común.

¿Dónde es abierto el lugar abierto? Tal vez, podríamos decir que se trata de “la tierra prometida”, siempre y cuando no entendamos esta tierra como una utopía al margen de la propia promesa. Se localiza, más bien, en la expansión del mandamiento mismo del amor. Esta expansión acontece precisamente en la difusión de la promesa del amor. Intentamos extraer esta promesa de la más banal –incluso la más común– expresión de amor: «¡Te amo!». De acuerdo con nuestro análisis, la peculiar naturaleza de esta promesa consiste en que ella se consuma al difundirse. Como escribe Nancy: “*Tal vez, a diferencia de todas las demás promesas, solo debemos guardar el prometer: no el*

59. La contribución de Nancy al volume de Douzinas y Žižek lleva el título de: “Comunismo, el mundo”.

60. “*La retrait du politique*” fue el título de un número de textos escritos conjuntamente por Nancy y Lacoue-Labarthe durante su estada en el *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*.

61. Nancy, J. L., *Ser singular plural*, trad. Tudela Sanchez, Madrid, Arenas, 2006, pp. 96 – 97.

62. *Ibid.*, p. 97.

«contenido» de la promesa (el amor), sino su declaración (Te amo)⁶³.

La comunidad de prójimos tiene lugar en la inconmensurable proximidad de aquellos. Este lugar, por tanto, no puede ser un territorio, que siempre es un espacio dentro de límites mensurables. Evocando a Deleuze: la comunidad de prójimos es una comunidad de desterritorialización. Esto no significa estar en algo, si el hecho de estar en algo significa estar en algo que trasciende a aquello que contiene y delimita. El lugar en el que están los prójimos –el lugar de su comunidad– es incontenible. Es inmanente sólo a sí misma. En otras palabras, se trata de algo muy cercano al modo en que, según Spinoza, los modos son en la sustancia –como las modificaciones del ser. En este sentido, podríamos decir que el espacio de los prójimos es la difusión de un ser en tanto que ser-con. Y tal y como en Spinoza el *conatus* se modula en función de la tristeza (*tristitia*) o la alegría (*laetitia*), así también esta difusión se modula de acuerdo a dos límites extremos: contracción y expansión –al menos sí, nuevamente, seguimos a Nancy quien señala que: “La proximidad del prójimo, como pura distancia, pura dis-posición, puede a la vez contraer y dilatar al extremo esta dis-posición. En el ser-unos-con-otros universal, el en de lo en-común se hace puramente extensive y distributive”⁶⁴.

Muchos han señalado que, mientras que la angustia (*Angst*) ocupa un puesto destacado en *Ser y Tiempo*, Heidegger no encontró sitio alguno para el amor en esta obra seminal de la filosofía del siglo XX⁶⁵. Algunos –entre ellos Nancy– han indicado que el amor, en mejor medida que la angustia, podría ser un fenómeno capaz de abrir el “ahí” sin perder el “con”⁶⁶. Quizás la exposición kierkegaardiana del amor en *Las obras del amor* finalmente nos permita aprovechar esta posibilidad en una re-construcción de la analítica existencial. Al inicio de semejante esfuerzo, es importante advertir que ambos fenómenos –la angustia y el amor– no tienen nada que ver. La angustia es angustia por nada⁶⁷. El amor no tiene nada para dar y no hace nada⁶⁸. La angustia y el amor, por tanto, no tienen nada en común. Pero lo revelan de manera diferente.

Etimológicamente la palabra *Angst* indica el cierre de un espacio o el estrechamiento de un pasaje. En la angustia, el ser-con se contrae. Esta contracción lleva la nada-en-común hacia los límites de la nada: donde la nada-en-común deviene el punto de un “ahí” solitario sin “con”. La angustia, como ha mostrado Heidegger, revela el “ahí” existencial del ser-ahí, pero lo hace, quizás, a riesgo de perder el ser-con del ser-ahí que él mismo también descubrió.

63. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, p. 100.

64. Nancy, J. L., *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 97.

65. cfr. Agamben, G., “La pasión de la facticidad”, en *La potencia del pensamiento*, trad. Costa y Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 369.

66. Al menos, esta es la forma en la que leo el final del artículo: Nancy, J. L., “El ser con del ser ahí”.

67. Esta nada no es el opuesto de algo y, por tanto, no es el nihilismo como señala Heidegger. Más bien, es la pérdida de todo significado que expone el ser-ahí al ser-en-el mundo mismo (cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 209 - 210).

68. Al respecto tener en cuenta la meditación kierkegaardiana titulada “La misericordia, una obra del amor, incluso cuando no puede dar nada ni es capaz de hacer nada” (cfr. SKS 9: 312 ss / OA: 379 ss).

Un lugar para Dios: deconstruyendo el amor con Kierkegaard

El amor, por el contrario, es una expansión del ser-con. Lleva el nada-en-común hacia los límites del en-común: donde el nada-en-común deviene la tensión justo en el umbral del tener algo-en-común. En el amor, por así decirlo, tenemos “algo en marcha”. Hay un comienzo y algo nos sale al paso –pero no sabemos qué es puesto que todavía no hay ningún resultado (*udfal*). Estamos en el comienzo antes de que algo haya comenzado.

Si la angustia es la experiencia solitaria de la nada, el amor es el intercambio de la nada. Pero la angustia y el amor, tienen esta nada en común y, en consecuencia, hay un solo limine, el uno sin el otro. En última instancia, no hay ser-ahí sin ser-con y viceversa. En la angustia más solitaria, todavía hay un ser-con –incluso si aquí el ser-con es sólo la asfixia de su contracción. Del mismo modo, en el amor todavía hay soledad. Incluso si nos encontramos en el umbral del tener algo en común: completamente extendidos el uno al otro –existe aún la soledad extrema de un amor que, de forma implacable, nos des-ata y nos expone al no tener-nada-en-común. Pero en este lugar realizado por nuestro ser en-común –estrechados entre la angustia y el amor– habitamos siempre en la cercanía de Dios. Porque “nosotros” somos la modulación de este lugar: el lugar de Dios.

Agradecimientos: El autor quisiera agradecer al Centro de Investigaciones Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague por su hospitalidad durante la redacción de este artículo. El autor ha sido ampliamente beneficiado por los valiosos comentarios de Joakim Garf, Niels Jørgen Cappelørn, Ettore Rocca, Iben Damgaard y René Rosfort, miembros de dicha institución.

Fecha de Recepción: 04/12/2020

Fecha de aceptación: 05/03/2021