

Análisis de los discursos sobre la pecadora y de la variedad de lo religioso en el corpus de Kierkegaard

Pablo Uriel Rodríguez

(CONICET - UBA - UM - UNGS, Argentina)



Abstract

Kierkegaard's religious Works are not homogeneous. They set out different positions regarding religion and Christianity. Among his many religious Works, Kierkegaard wrote a total of three discourses on the woman who was a sinner (Luke 7, 36 – 50). This article aims, firstly, to analyze the discourses on the sinful woman in terms of some of the fundamental themes of Kierkegaard's thought and, secondly, to determine the difference between the discourses at the Communion on Fridays and the other religious and Christian works.

Keywords:

Kierkegaard, discourses, communion, christianity

Resumen

Las obras religiosas de Kierkegaard no son homogéneas. Ellas exponen diversas posiciones en relación a la religión y al cristianismo. Entre sus numerosas obras religiosas, Kierkegaard escribió un total de tres discursos sobre la mujer pecadora (Lucas 7, 36 -50). Este artículo se propone, en primer lugar, analizar estos discursos en función de algunos de los temas fundamentales del pensamiento de Kierkegaard y, en segundo lugar, determinar la diferencia entre los discursos para la comunión de los viernes y las restantes obras religiosas y cristianas.

Palabras claves:

Kierkegaard, discursos, comunión, cristianismo

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón y Profesor de Filosofía por la UBA.
- Profesor Adscripto de "Filosofía Social" y "Metafísica" de la Universidad de Morón y docente del Postgrado de la UBA.
- Investigador Asistente del Conicet.
- Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana de la UNGS.

El librito *De una mujer. Sobre el consuelo y la alegría* publicado de forma bilingüe a fines de 2019 por la editorial Sígueme continúa la larga y ardua tarea de verter a nuestro idioma la extensa producción literaria de Kierkegaard. Nekane Legarreta, la traductora de la obra, compila tres breves escritos del danés consagrados a una persistente reflexión en torno a la mujer pecadora que acudió al encuentro de Jesús mientras éste participaba de un banquete en la casa de un fariseo. La inclusión de estos tres discursos en un único libro replica la estrategia de Demetrio Gutiérrez Rivero quien, varias décadas atrás, ya había reunido en un mismo volumen tres escritos dedicados a los versículos del *Nuevo Testamento* que nos invitan a aprender de los lirios del campo y las aves del cielo. La decisión de traducir estos textos y ofrecerlos de manera agrupada merece ser valorada por dos razones. El primer motivo es obvio. La novedad editorial amplía el material de estudio de Kierkegaard en nuestro idioma. De este modo, nos acercamos un poco más a un entendimiento global del *corpus* kierkegaardiano, una comprensión en la que los escritos firmados de manera pseudónima y los firmados con nombre propio se complementan y aclaran entre sí. El segundo motivo responde a la particular presentación de los textos elegida por la traductora. La lectura conjunta de estos tres discursos permite apreciar tanto los diferentes géneros literarios como las diversas posiciones de enunciación existencial utilizados por Kierkegaard en su actividad de escritor religioso. En este sentido, *De una mujer*, por una parte, contribuye a la elucidación de la diferencia entre los discursos religiosos (edificantes y ocasionales) y los discursos cristianos y, por otra parte, ayuda a reconocer la especificidad de los discursos para la comunión de los viernes dentro del grupo de los discursos cristianos. Estos dos motivos determinan la estructura de la siguiente presentación. En primer lugar, expondremos la conexión entre algunos pasajes de cada uno de estos tres discursos sobre la pecadora y diversos temas tratados por los autores pseudónimos y el mismo Kierkegaard en distintas obras (punto 2.). En segundo lugar, intentaremos aclarar cuál es la peculiaridad de los discursos para la comunión en relación a los discursos religiosos y los discursos cristianos (punto 3.). Ambas partes serán precedidas por una serie de consideraciones en torno a la publicación de cada uno de los discursos (punto 1.).

1. Algunas precisiones históricas sobre la producción y aparición de los tres discursos sobre la mujer pecadora:

La reflexión kierkegaardiana se inspira en la narración del evangelista Lucas que difiere sensiblemente de la versión que puede leerse en los pasajes paralelos de Marcos y Mateo. La mujer pecadora y las palabras que Jesús pronuncia sobre ella, además de ser el centro de atención de los tres discursos que nos convocan, aparecen mencionadas de forma directa o indirecta en distintos pasajes de la obra del danés. Las alusiones más significativas las encontramos en los últimos párrafos del segundo de los *Tres Discursos Edificantes* de 1843, hacia el final del capítulo 2 de las *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus y en dos capítulos del segundo volumen de *Las*

obras del amor (“El amor edifica” y “El amor cubre la muchedumbre de los pecados”)¹. El primer discurso íntegramente dedicado a Lucas 7: 36 – 50 lleva por título «La pecadora» (*Synderinden*) y junto con otros dos discursos titulados «El sumo sacerdote» y «El publicano» compone el libro *Tres discursos para la comunión de los viernes*. La idea de escribir estas piezas le surgió a Kierkegaard el 1 de septiembre de 1848, luego de que predicara en la Iglesia de Nuestra Señora (*Vor Frue Kirke*)². Como dato significativo cabe mencionar que el prólogo asignado a este librito fue el mismo que había sido utilizado en los primeros discursos edificantes de 1843. Inicialmente Kierkegaard había proyectado que la publicación de *La enfermedad mortal* coincidiera con la aparición de una serie de discursos religiosos; sin embargo, la obra de Anti-Climacus vio finalmente la luz el 30 de julio de 1849 en solitario. Los *Tres discursos para la comunión de los viernes* terminaron dándose a conocer un par de meses más tarde, el 14 de noviembre de 1849. La nota al pie incorporada en octubre de 1849 al breve artículo “Sobre mi labor como escritor”, redactado a comienzos de 1849 y publicado en 1851, señala que «El sumo sacerdote», «El publicano» y «La pecadora» “servían de acompañamiento a *La enfermedad mortal de Anti-Climacus*”³. A fines de 1849, en su Diario personal, Kierkegaard confirmaba que los discursos eran *paralelos* a Anti-Climacus y, a su vez, advertía que su tarea como escritor no podía encontrar su punto de descanso en un pseudónimo, pero que, como también señalaría públicamente en “Sobre mi labor como escritor”⁴, sí podía detenerse en la posición existencial figurada en los discursos para la comunión de los viernes⁵. Poco menos de dos meses después de que salga a la calle *Ejercitación del cristianismo*, el segundo libro del pseudónimo Anti-Climacus, el 20 de diciembre de 1850 fue publicado el segundo discurso dedicado a la mujer pecadora. Si bien el “Prólogo” estaba fechado el 12 de diciembre de 1850, la elaboración del cuerpo del escrito es bastante previa. Nuestro autor habría trabajado en la redacción del discurso entre agosto y octubre del año anterior tras la aparición de *La enfermedad mortal*. El título original del escrito era “Un discurso para la comunión de los viernes”, pero luego fue cambiado a “La pecadora. Un discurso cristiano”. La versión final reemplaza el segundo título por el definitivo “*Un discurso edificante*” y desplaza las palabras “La pecadora” a la primera página del texto. Todas estas cavilaciones a la hora de fijar el

1. Cfr. SKS 5: 84 – 86 / DE: 95 – 97; SKS 4: 239 / MF: 51; SKS 9: 221 y 282 / OA II: 28 y 126. A estos pasajes Paul Martens suma otras posibles alusiones: “La validez estética del matrimonio” de *O lo uno o lo otro II* (SKS 3: 61 / OO2: 56 – 57) y “¿Culpable? ¿no culpable” de *Etapas en el camino de la vida* (SKS 6: 328 – 329 / ECV: 361) (cfr. Martens, P., “The woman in sin: Kierkegaard’s late Female prototype”, en Lee C. Barrett & Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard and the Bible, Tome II: The New Testament*, Londres, Routledge, 2010, p. 126).

2. Cfr. SKS 21: 83 – 84. En esa ocasión Kierkegaard leyó un sermón que años más tarde sería incorporado por su pseudónimo Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo* (cfr. SKS 12: 155 / EC: 213).

3. SKS 13: 12 / PV: 186.

4. Cfr. SKS 13: 12 / PV: 184 – 185. En este pasaje redactado a comienzos de 1849, Kierkegaard no se refiere a los Tres Discursos, sino a los últimos escritos de los Discursos Cristianos de 1848 titulados “Para la comunión de los viernes”.

5. Cfr. SKS 22: 322. En mayo de 1849 Kierkegaard vuelve sobre esta misma idea en su Diario personal (cfr. SKS 22: 36) y confirma esta noción en una entrada de comienzos de septiembre en la que también menciona tener prácticamente concluidos varios discursos para la comunión (cfr. SKS 22: 223).

título de la obra se reflejan en el contenido del texto que comparte elementos con los escritos edificantes, pero también con las obras específicamente cristianas⁶.

El 7 de agosto de 1851 Kierkegaard publica dos obras: el artículo aclaratorio “Sobre mi actividad como escritor” y *Dos discursos para la comunión de los viernes*. El segundo texto está conformado por dos textos cuyos títulos tienen su origen en dos versículos del *Nuevo Testamento*: el primero, que tiene como motivo central el pasaje sobre la pecadora, se titula “Al que se le perdona poco, ama poco” (Lucas 7, 47); el segundo lleva por título “El amor cubre la muchedumbre de pecados” (1 Pedro 4, 8). La página de la dedicatoria que sigue a la portada consigna que los discursos habían sido redactados hacia fines de 1849. El prólogo fechado en el veranillo de San Miguel de 1851 afirma que el proyecto autoral que había comenzado con *O lo uno o lo otro* en 1843 quiere encontrar con estos discursos y al pie del altar su *decisivo lugar de descanso*⁷. A raíz de una reseña publicada en *Flyveposten*, en la cual el autor anónimo anuncia el cese de la carrera autoral de Kierkegaard, éste último, en una nota personal del 13 de agosto, interpreta que la intención del reseñador es la de reforzar y contribuir a este final. Sin embargo, en la misma nota de su *Diario* aclara que al hablar de un punto de descanso en modo alguno quiso decir que dejaría de escribir⁸. Lo cierto es que un mes después, el 12 de septiembre, Kierkegaard publicaría *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* y luego guardaría silencio hasta 1855, el último año de su vida⁹.

2. El tratamiento de algunos temas kierkegaardianos en los discursos sobre la pecadora

Los tres discursos sobre la pecadora no han recibido mucha atención por parte de la literatura especializada en el danés. Si se hace un rápido *racconto* de los trabajos que abordan estos textos es posible advertir que prácticamente en su totalidad hacen hincapié en el hecho de que Kierkegaard propone a una mujer como maestra (*Lærer*) y modelo (*Forbilled*) de la existencia religiosa¹⁰. De acuerdo con este enfoque, los

6. Sobre esta cuestión puede consultarse el artículo de Sylvia Walsh “Comparando géneros: La pecadora en los Tres discursos para la comunión de los viernes y Un discurso edificante de Kierkegaard” (Walsh, S., “Comparing Genres: The Woman Who Was a Sinner in Kierkegaard’s Three Discourses at the Communion on Fridays and An Upbuilding Discourse”, en Heiko Schulz, Jon Stewart & Karl Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2010*, Berlin / Nueva York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 69 – 90, esp. 85 – 88).

7. Cfr. SKS 12: 281 / DP: 95.

8. Cfr. SKS 24: 404

9. Gregor Malantschuk sostiene que estos dos últimos textos no pertenecen a la secuencia edificante de la autoría, sino que anuncian la polémica final contra el orden establecido (cfr. Malantschuk, G., *Kierkegaard’s thought*, trad. Howard & Edna Hong, EEUU, Princeton University Press, 1974, p. 357).

10. Cfr. Walsh, S., “Prototypes of piety: The Woman Who was a Sinner and Mary Magdalene,” en Robert Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Without Authority. Volume 18*, Georgia, Mercer University Press 2006, pp. 313 – 342; cfr. Taylor, M., “Practice in Authority: The Apostolic Women of S. Kierkegaard’s Writings”, en Poul House, Gordon Marino & Sven Rossel, *Anthropology and Authority: Essays on S. Kierkegaard*, Amsterdam, Rodopi, 2000, 85 – 98 y cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 130 – 133 y Pattison, G., *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century. The Paradox and the point of contact*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 150 – 161.

diversos discursos sobre la pecadora iluminarían un importante pasaje del último capítulo de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* en el que Anti-Climacus da a entender que el individuo sólo puede relacionarse auténticamente con Dios en la medida en que asuma ante Éste una posición de devoción (*Hengivenhed*) femenina¹¹. No han faltado especialistas que, desde una lectura feminista crítica, señalaron que las virtudes que el danés celebra y considera indispensables para una verdadera existencia religiosa reproducen y afianzan los tradicionales estereotipos de género, de forma tal que el “elogio” kierkegaardiano de la mujer sería un ejercicio encubierto del dominio masculino sobre lo femenino¹². Por otra parte, tampoco han faltado trabajos que, por medio de diversas estrategias, asumieron la tarea de defender al danés de las acusaciones de misoginia esgrimidas en su contra¹³. El acercamiento a los discursos que propongo aquí es completamente distinto¹⁴. Abandono la pretensión de ofrecer una comprensión de conjunto de estos discursos y del papel que los mismos le reservan a la mujer. Me contento, en cambio, y a mero título de invitación a la lectura de estos tres breves textos, con llamar la atención sobre algunas posibles conexiones entre algunos contenidos de los discursos y ciertos pasajes de tres de las principales obras del danés: *El concepto de la angustia* (1844, Vigilius Haufniensis), *La enfermedad mortal* (1849, Anti-Climacus) y *Las obras del amor* (1847, S. Kierkegaard).

i. *Discurso para la comunión de los viernes de 1849:*

¿Por qué debe ser recordada la pecadora? ¿Acaso por qué amó a Cristo más que a otro ser humano? ¿acaso por qué amó a Cristo más que a todos los bienes de este mundo? Todo eso es digno de encomio, pero, en cierto modo, insuficiente. “*La prueba en la que esta mujer es probada* -aclara Kierkegaard- *es amar a su Salvador más que a su pecado*”¹⁵. ¿Y de qué manera superó este examen? Confesando su pecado, lo que constituye la prueba irrefutable de que amó mucho.

El discurso comienza con una de las usuales inversiones a las que el danés nos tiene acostumbrados: *la pecadora expresa la magnitud de su amor odiándose a sí misma*. Sabiendo que será objeto de burla, no se oculta del juicio de los fariseos y acude al encuentro de Jesucristo. Kierkegaard explica que si ella se hubiera amado a sí misma (*at elsker sig selv*) en un sentido mundano habría sentido compasión por su

11. Cfr. SKS 11: 165 / EM: 85.

12. Citamos algunos de estas lecturas: Howe, L., “Kierkegaard and the Feminine Self”, *Hypatia*, vol.9, n° 4, 1994, pp. 131 – 157 y Léon, Céline, *The Neither/Nor of the second sex. Kierkegaard on Women, Sexual Difference, and Sexual Relations*, Georgia, Mercer University Press, 2008, pp. 197 – 206.

13. Entre estos trabajos cabe mencionar: Bertung, B., “Yes, a woman can exist” en Léon C. & Walsh S. (eds.), *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 51 – 67; Schönbaumsfeld, Genia, “Faith’s Evil Alter Ego: Kierkegaard on «Masculine» Despair and the Demonic” en Boelderl A. & Uhl F., *Das Geschlecht der Religion*, Berlin: Parerga, 2005, pp. 127 – 150 y Dobre, C., *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard*, Roma, IF Press, 2015.

14. Podemos citar, también, las páginas que al tema de la pecadora dedica Angel Viña Veras en su tesis doctoral: cfr. Viña Veras, A., *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Tesis doctoral dirigida por García-Baró), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017, pp. 321 – 324.

15. SKS 11: 279 / DP: 85.

persona y se habría ahorrado el escarnio público y la condena social¹⁶. La pecadora, en cambio, no eligió confesar sus pecados en un recinto oculto, en el alivio de una conversación privada y secreta con Dios; sino que los expuso abiertamente ante la mirada reprobatoria y llena de desprecio de quienes se consideran a sí mismos paradigmas de la corrección moral y la piedad religiosa. Con todo, este rechazo y olvido de sí de la pecadora no tienen un carácter absoluto, porque en ellos anida, paradójica e inevitablemente, un amor a sí mismo (*Selvkjerligt*) completamente válido. Dice Kierkegaard:

Desde luego que había algo de amor de sí en el amor de esta mujer; desde luego, en su necesidad, en el fondo se amaba a sí misma. Si alguien hablara así, le contestaría: Naturalmente; y luego añadiría: Dios nos ampare, no cabe otro modo. Y entonces añadiría: Que Dios me perdone por pretender amar a mi Dios o a mi Salvador de cualquier otro modo, pues si no hubiera literalmente amor de sí en este mi amor, estaría imaginándome que podría amarlos sin estar necesitado de ellos¹⁷

Este amor de sí es inherente a la condición existencial del ser humano. No es más que la actitud de cuidado de sí que asume aquel que experimenta cabalmente su propia finitud, es decir, la relación consigo mismo inevitablemente asumida por quien comprende que su propio ser no está garantizado desde sí mismo. Dado que, como seres finitos, estamos asediados por la fragilidad de nuestra existencia requerimos que otros testimonien el valor de nuestro ser, que otros le digan “sí” a lo que somos. Y esta necesidad es una con nosotros mismos: ella nos dice que estamos íntimamente orientados hacia un afuera que deberá testificar el valor de nuestra existencia y que nuestra existencia únicamente alcanza su plenitud cuando alcanzamos este afuera, porque este afuera nos alcanza. Para Kierkegaard, leemos en un *Discurso cristiano* de 1848, la pretensión de amar a Dios únicamente en virtud de su majestad y perfección sin esperar nada de Él no es sólo exagerada, sino que es signo de un fanatismo del cual hay que cuidarse; la actitud verdaderamente religiosa es amar a Dios porque se lo necesita¹⁸. *Y este necesitar a Dios es un amarse profundamente a sí mismo*¹⁹.

«Amar mucho» es amar al Salvador más que al propio pecado, aferrarnos a nuestra salvación y no a nuestra perdición. Si tuviéramos que expresarlo en los términos de Vigilius Haufniensis tendríamos que afirmar que «amar mucho» es la *apertura voluntaria* de la interioridad. La pecadora, entonces, habría dejado atrás lo que el discurso psicológico del autor de *El concepto de la angustia* denomina *ensimismamiento* (*Indesluttethed*), es decir, la negación del carácter expansivo, auto-trascendente, del yo humano, esa deliberada y angustiante voluntad de destruir

16. Cfr. SKS 11: 274 / DP: 69.

17. SKS 11: 278 / DP: 81.

18. Cfr. SKS 10: 198.

19. En el capítulo IV de la primera parte de *Las obras del amor*, Kierkegaard recuerda que el mismo Jesús aun siendo Dios y viviendo en comunidad con el Padre y el Espíritu “no pudo por menos de sentir en cuanto hombre esta necesidad de amar y de ser amado por un ser humano concreto... el hecho de que El experimentara también esa necesidad, no hace sino corroborar de una manera expresa que tal necesidad pertenece esencialmente al hombre” (SKS 9: 156 / OA 1: 267 – 268).

la esencial orientación centrífuga de nuestro ser para atarnos a un interminable movimiento centrípeto que corta uno a uno nuestros lazos con la realidad y los otros²⁰. “*La libertad* -afirma Haufniensis- *es siempre comunicativa*”²¹. Lo que quiere decir que el acceso del individuo a su verdadero ser-sí-mismo, lo que teológicamente se llama salvación, únicamente acontece con la manifestación²² del existente singular en el espacio de actuación intersubjetiva abierto por la presencia y la palabra del otro. La esencia del mutismo que caracteriza al ensimismado no es la ausencia de palabras, sino la monotonía de un ininterrumpido monólogo que impide el diálogo con el otro²³. Si la pecadora fue capaz de superar su pecado, si ella fue capaz de superar su no-libertad, es porque comprendió que el otro no constituye el límite de su libertad, de su ser-si-misma, sino la condición indispensable para acceder a ella.

ii. *Discurso edificante de 1850:*

De acuerdo con Kierkegaard, las lecciones que podemos aprender de la pecadora son tres: 1) *a apenarnos por nuestros pecados*, 2) *a reconocer que en lo que respecta al perdón de nuestros pecados únicamente es Dios quien actúa* y 3) *a consolarnos en el sacrificio de Jesucristo como garantía de nuestra salvación*. Voy a detenerme en la primera de estas lecciones. Kierkegaard le da a la *pena por los propios pecados* un curioso nombre: «enfermedad para la vida»²⁴. Esta denominación induce a plantear una oposición entre la *pena por los propios pecados* y la *desesperación*, es decir, la «enfermedad para la muerte». Sin embargo, las cosas no son tan sencillas porque el mismo Kierkegaard señala que quien se apena por sus propios pecados desespera²⁵. ¿De qué manera, entonces, el discurso sobre la pecadora de 1850 se relaciona con el libro de Anti-Climacus? ¿Qué significa *enfermarse para la vida*?

La expresión “desesperar por su pecado” (*fortvivle over sin Synd*) aparece, como tema central, en el capítulo 1 de la sección «La progresión del pecado» de la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Las fórmulas utilizadas en dicho capítulo para aclarar esta figura de la conciencia desesperada son afines a las empleadas por Vigilius Haufniensis en su descripción de la «angustia ante el bien». Desesperar por el propio pecado significa el encierro del pecado en sus propias consecuencias, un querer

20. Cfr. “*Lo que mejor se compararía con la continuidad del ensimismamiento es el vértigo que ha de sentir una peonza que gira constantemente en torno a su punta*” (SKS 4: 431 / CA: 237).

21. SKS 4: 425 / CA: 232.

22 Esta idea habría sido tempranamente apuntada por Karl Jaspers en su *Psicología de las concepciones del mundo: “El proceso del manifestarse es idéntico al devenir sí-mismo, es decir al paradójico devenir en el que el individuo deviene, a la vez, absolutamente individual y universal”* (Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Julius Springer, 1919, p. 372). La transparencia, es decir la auto-manifestación (cfr. SKS 4: 428 / CA: 235), sólo es posible cuando el yo se funda en algo que está fuera de sí mismo (cfr. SKS 11: 130 / EM: 37), es decir, cuando el yo se manifiesta ante el otro. Ahora bien, de acuerdo con el danés, Dios será el único «afuera» capaz de interpelar incondicionalmente al yo con la exigencia cristiana radical: ¡Tú debes amar al prójimo! Sólo este mandamiento coloca al yo realmente en la posición del tú.

23. Cfr. SKS 4: 429 / CA: 236.

24. Cfr. SKS 12: 266 / DP: 33 – 34.

25. Cfr. SKS 12: 265 / DP: 33.

destruir todo tránsito del bien hacia el pecador y del pecador hacia el bien, en pocas palabras, una ruptura con el arrepentimiento. Esta posición existencial, explica Anti-Climacus, suele ser malinterpretada como signo de una refinada naturaleza espiritual y de una lúcida comprensión del pecado. Sin embargo, quien se niega a perdonarse a sí mismo alegando la magnitud y profundidad de su falta demuestra que la pena que siente por sus actos no está realmente orientada hacia el bien, sino en dirección al pecado, pues cancela la búsqueda de la salvación. La tristeza de semejante individuo “no apunta en absoluto a Dios... [, sino que] es egoísmo solapado y... soberbia”²⁶.

Desesperar por el propio pecado es rechazar la posibilidad de su perdón y el siguiente nivel en la progresión del pecado implica rechazar el perdón efectivamente ofrecido por Jesucristo. Anti-Climacus advierte que el paso de la «desesperación por el propio pecado» a la «desesperación del perdón de los pecados» es el paso de la máxima expresión del paganismo concebible al cristianismo o, en los términos del pseudónimo Johannes Climacus, de la «Religiosidad A» a la «Religiosidad B»²⁷. Esta observación es acompañada por un interesante comentario en nota al pie en el que el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal* señala que la «desesperación por el propio pecado» también puede estar dirigida hacia la salvación, pues, a pesar de que su libro “trata de la desesperación en cuanto enfermedad, sin embargo, en función de su misma dialéctica, la desesperación también constituye el momento inicial de la fe”²⁸. Esta indicación reenvía al lector a lo que había sido afirmado en la sección inicial de la primera parte del libro: poder desesperar es algo positivo para el hombre porque la condición ontológica que hace posible la realidad de la desesperación y la que hace posible su superación son una y la misma. No obstante, prosigue el argumento del pseudónimo, para poder superar la desesperación es necesario estar desesperado y ser consciente de ello. La salud espiritual no es inmediata, sino que únicamente puede ser alcanzada si se atraviesa la desesperación²⁹, esto es, si el individuo se expone a un riesgo mortal. Con estas consideraciones, alcanzamos la noción de «enfermedad para la muerte», es decir, la posibilidad de quedar atrapado en un movimiento de autodestrucción impotente e irrealizable. La desesperación es el padecimiento que experimenta quien está forzado a seguir siendo ese yo que es, pero no quiere ser. Ahora bien, para Anti-Climacus, la resistencia del desesperado a ser quien es se debe al hecho de que permanece aferrado al proyecto de llegar a ser el yo que él mismo se ha determinado a ser a despecho del yo que efectivamente es³⁰. Para superar esta situación el individuo debe desgarrarse y abandonar ese yo que se ha inventado para sí mismo; en suma, tiene que desesperar de sí mismo para poder recibirse nuevamente a sí mismo, esta vez de manera consciente y voluntaria, de manos de aquel poder que

26. SKS 11: 223 / EM: 165.

27. En cierto sentido, podría decirse que aquí comienza, verdaderamente, la segunda parte de *La enfermedad mortal* pues el mentado «yo teológico» que se distinguía del «yo humano» (cfr. SKS 11: 193 – 194 / EM: 121 - 122) se revela como un «yo cristiano», el «yo ante Dios» deviene «yo ante Cristo» (cfr. SKS 11: 225 – 226 / EM: 167 – 168).

28. SKS 11: 228 / EM: 171 – 172.

29. Cfr. SKS 11: 143 / EM: 55.

30. Cfr. SKS 11: 136 / EM: 46 – 47.

lo ha conminado a ser quien es³¹.

La aflicción que la pecadora siente por sus pecados equivale a esa forma positiva de desesperación por los propios pecados mencionada en la nota al pie de la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Se trata de una desesperación que no implica una potenciación en la progresión del pecado, sino del movimiento que interrumpe dicha continuidad. La pecadora de la que nos habla el discurso edificante de 1850 permanece completamente ajena a cualquier preocupación mundana, ella es absolutamente indiferente a la prosperidad material y a la reputación social, su voluntad está radicalmente unificada en torno a un único querer, *su corazón es puro*, una única cosa la desvela y por esa cosa está dispuesta a todo: hallar el perdón de sus pecados³². Su pena, por tanto, no es una enfermedad que la conduzca hacia la evasión de sí y la autodestrucción de su yo (la muerte), sino una enfermedad que la orienta hacia esa negación de sí misma que es la condición para recuperarse a sí misma (la vida).

iii. *Discurso para la comunión de los viernes* de 1851:

A diferencia de los textos ya analizados, el discurso de 1851 no se enfoca específicamente en la mujer pecadora, que, por otra parte, ni siquiera aparece mencionada, sino en las palabras de Jesucristo: “*Al que se le perdona poco, ama poco*”. Estas palabras indican el tema central del escrito kierkegaardiano: la relación entre el amor y el perdón de los pecados. El discurso para la comunión de 1851 comienza afirmando que la evaluación que el amor hace de nuestros pecados es mucho más severa que el examen de la justicia. Mientras que la sentencia de la justicia se dicta en conformidad con una ley abstracta que pretende valer para todos por igual, el fallo del amor se dicta en perfecta concordancia con una ley singular sólo válida para cada individuo particular. Y ello es así, porque el veredicto del amor es *auto-inflingido*; el criterio que rige el laudo del amor sobre las faltas del individuo ha sido determinado por este último: el singular no es enjuiciado en virtud de la cantidad y la calidad de sus faltas, sino según la medida y magnitud de su amor³³. Kierkegaard recupera, de este modo, el tono severo con el cual finalizaba *Las obras del amor*. La conclusión de la segunda parte de las *meditaciones cristianas* sobre el amor introducía el riguroso concepto de la «justicia de la eternidad» como correctivo para una concepción estética y suavizada del cristianismo. La «justicia de la eternidad» destruye la ficticia línea divisoria que los hombres trazan entre su relación con Dios y su relación con el prójimo. La concepción cristiana de la justicia nos enfrenta al terrible pensamiento de no poder dar por seguro que Dios, aun siendo el amor infinito, perdone incondicionalmente nuestros pecados, porque *el perdón que Dios nos otorga es la exacta repetición, el eco, del perdón que le otorgamos a nuestros semejantes*³⁴.

31. Cfr. SKS 11: 130 / EM: 37.

32. Cfr. SKS 12: 267 - 268 / DP: 39 - 41.

33. Cfr. SKS 12: 287 - 289 / DP: 109 - 115.

34. Cfr. SKS 9: 373 / OA II: 278.

La pregunta que se impone es la de si es posible encontrar en aquel pensamiento perturbador un *punto de descanso*. ¿Puede concluir con este pensamiento la tarea de Kierkegaard como escritor religioso? La respuesta es que el *punto de descanso* no se ubica en una frase que sentencia, sino en una frase que consuela³⁵. La frase es consoladora porque ella no nos habla del amor divino, sino del amor humano. El amor que Dios le brinda al hombre permanece inmutable a pesar de lo poco que ame el hombre³⁶. La inmutabilidad divina posee un carácter reconfortante para el ser humano porque el incommovible amor de Dios al hombre es el reconocimiento de que el hombre, siendo esencialmente libre, siempre tiene la posibilidad de cambiar y empezar a amar:

[la palabra de Jesús] no mantiene que a quien poco se le perdona, amó poco; no, lo que mantiene es: ama poco. Ay, cuando la justicia enjuicia hace balance de las cuentas, utiliza el tiempo pasado, y dice: Amó poco; y por tanto dice que el asunto está ahora zanjado; los dos quedamos separados, sin tener nada que ver el uno con el otro. Las palabras, las palabras del amor por el contrario proclaman: A quien poco se le perdona, poco ama. Ama poco; ama, es decir, esto es así ahora, ahora, ahora en este en este mismísimo momento... Y ahora, en el siguiente instante, ahora todo ha cambiado, ahora ama, aunque no mucho, se esfuerza sin embargo en amar mucho; ahora toda ha cambiado, excepto «el amor», pues es inmutable, inmutablemente el mismo que amorosamente le ha estado esperando³⁷.

De esta manera, el discurso de 1851 culmina afirmando el carácter edificante del amor que abría el segundo volumen de *Las obras del amor*: el perdón del propio pecado es, en todo momento, una posibilidad para el hombre, porque Dios *pre-su-pone* que *el amor mismo está presente en el fundamento de la existencia de todo ser humano*³⁸.

3. La peculiaridad de los «discursos para la comunión de los viernes» dentro de la autoría de Kierkegaard

Kierkegaard agrupó bajo diferentes designaciones a las diversas obras religiosas que fue publicando entre 1843 y 1851. Un primer grupo recibe la denominación

35. Paul Martens, en la conclusión de su artículo ya citado, considera que el discurso de la comunión de los viernes de 1851 pone en evidencia que el *punto de descanso* diagramado en 1849 ya había sido abandonado después de 1850. Según este intérprete, Kierkegaard ha dejado de hablar de “quien ama mucho y mucho se le perdona” para comenzar a hablar de “quien ama poco y poco se le perdona”. Esto explicaría el motivo por el cual la pecadora no aparece mencionada en 1851: ella sigue comprometida con una comprensión del cristianismo como un «regalo»; cuando, en realidad, el cristianismo es una «tarea». El altar ya no es el lugar al cual se invita a los afligidos sino el lugar desde el cual se plantea una lucha (cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 133 – 135). Creemos que la conclusión de Martens no es acertada por dos razones. Primero porque su interpretación del discurso de 1851 se realiza a la luz de textos posteriores que, según lo que el mismo danés expresa, no deberían incluirse dentro del proyecto autoral inaugurado con *O lo uno o lo otro*. Segundo, porque, como explicamos en el cuerpo de nuestro artículo, el discurso de 1851 concluye ofreciendo un consuelo.

36. Este es, sí, el *punto de descanso* de la autoría. Recordemos que el último discurso publicado por Kierkegaard el 3 de septiembre de 1855, con fecha del 1 de agosto de ese mismo año, lleva por título “*La inmutabilidad de Dios*” y había sido pronunciado el 18 de mayo de 1851 en la iglesia de la Ciudadela.

37. SKS 12: 291 / DM: 119 – 121.

38. Cfr. SKS 9: 221 - 222 / OA II: 28.

de «discursos edificantes». Se trata de un total de veinte textos: (i) los 18 *Discursos edificantes* que aparecieron entre 1843 y 1844, en paralelo con el pseudonimato inferior, (ii) la segunda parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“Lo que aprendemos de los lirios del campo y las aves del cielo”) de 1847 y (iii) el breve librito titulado *Un discurso edificante* de 1850. El segundo grupo al que llama «discursos ocasionales» está conformado por los *Tres discursos para ocasiones supuestas* de 1845 y la primera parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“En ocasión de una confesión”, más conocido como “La pureza del corazón”). El tercer grupo está reservado a las «meditaciones cristianas en forma de discursos», que es el subtítulo de *Las obras del amor* de 1847. El cuarto grupo es el de los «discursos devocionales», integrado por los tres escritos de “El lirio del campo y el ave del cielo” de 1849. El quinto grupo recibe el nombre de «discursos cristianos» y lo componen la tercera parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“El evangelio de los sufrimientos”) y la mayor parte de los *Discursos cristianos* de 1848. Al sexto grupo, que puede ser concebido como una subcategoría del quinto, se les da el nombre de «discursos para la comunión de los viernes» e incluye un total de trece discursos: siete correspondientes a la cuarta parte de los *Discursos Cristianos*, tres publicados en 1849, uno incorporado en la tercera parte de *Ejercitación del Cristianismo* de 1850³⁹ y dos en 1851. Por último, encontramos el séptimo grupo dentro del cual ubicamos los «escritos para edificación, para despertamiento e interiorización y auto-examen»: la tercera parte de los *Discursos cristianos* titulada “Pensamientos que hieren por la espalda”⁴⁰, las obras del pseudónimo superior Anti-Climacus (*La enfermedad mortal* de 1849 y la *Ejercitación del cristianismo*) y, por último, el texto *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* de 1851⁴¹.

Comencemos nuestro análisis advirtiendo una distinción entre las obras religiosas previas y posteriores al *Postscriptum* de Johannes Climacus. En su libro aclaratorio y póstumo *El punto de vista*, Kierkegaard agrupa, sorprendentemente, los 18 *Discursos edificantes* junto con los textos pseudónimos y llama a este conjunto “obra estética”. De este conjunto se distinguen las “obras religiosas”: *Discursos Edificantes en diversos espíritus*, *Las obras del amor* y los *Discursos cristianos*⁴². Aunque con un tono más suave, el artículo “Sobre mi labor como escritor” reafirma esta distinción: por un lado, tendríamos una *comunicación religiosa* que iría desde 1843 hasta 1846 y, por otro,

39. La tercera parte de *Ejercitación del cristianismo* está compuesta por una serie de 7 escritos que se denominan «desarrollos cristianos». El primero de estos escritos (cfr. nota al pie 3) fue pensado originalmente como un discurso para la comunión de los viernes.

40. La intención original de Kierkegaard era incorporar este escrito como la primera parte de un volumen que quedaría completo con *La enfermedad mortal* y lo que terminó siendo *Ejercitación del cristianismo*. El título proyectado para el libro era *Pensamientos que curan radicalmente, sanación cristiana* (cfr. SKS 20: 324). Este texto puede ser considerado el inicio del ataque de Kierkegaard a las jerarquías eclesásticas danesas.

41. Para un sumamente útil y conciso análisis de las características de cada uno de estos grupos cfr. Walsh, S., “Introduction”, en Kierkegaard, S., *Discourses at the Communion on Fridays*, trad. Walsh, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 7 – 17.

42. Cfr. SKS 16: 15 / PV: 37. Esta misma distinción se reafirma en los diarios

una *producción propiamente religiosa* que comenzaría en 1847⁴³. Si bien es posible presentar algunos reparos, esta distinción viene a coincidir, en líneas generales, con la diferencia entre *lo edificante y lo cristiano*⁴⁴. De acuerdo con el pseudónimo Johannes Climacus, lo edificante y lo cristiano se relacionan entre sí como género y especie. “*La verdad cristiana como interioridad es también edificante, pero esto de ningún modo significa que toda verdad edificante sea cristiana; lo edificante es una categoría de mayor amplitud*”⁴⁵. La obra del danés ofrece algunas pistas que ayudan en la tarea de pensar el criterio demarcatorio entre lo cristiano y lo edificante. Pero, de antemano, hay que decir que el criterio reconstruido a partir de estos indicios no siempre se confirma en el análisis particular de cada escrito religioso, pues, como afirma Sylvia Walsh, en la elaboración y redacción de sus escritos religiosos el danés no siempre “*es rígido ni consistente en relación a la diferencia que traza entre los distintos tipos de discursos*”⁴⁶. Testimonio de ello es el hecho de que, en más de una ocasión, ni él mismo tiene del todo claro a qué grupo pertenecería tal o cual texto particular y reflexiona largamente sobre la cuestión antes de definir de qué manera denominar a dicho escrito.

El pseudónimo Johannes Climacus observa que mientras que los «discursos cristianos» se sirven de *categorías religiosas paradójicas*, los «discursos edificantes» hacen uso únicamente de *categorías éticas inmanentes*⁴⁷. El empleo, en este pasaje aclaratorio del *Postscriptum*, de la palabra “categoría” da lugar a la confusión. Entender este fragmento en los términos de una diferenciación de contenidos temáticos, nos expone, tras una confrontación con los textos en cuestión, a una refutación prácticamente automática. Ninguna lectura de los escritos edificantes puede pasar por alto sus numerosas referencias a nociones típicamente cristianas como el pecado y su perdón, el amor al prójimo, el Dios-Hombre y la acción redentora de Dios en el tiempo. ¿Cómo hay que entender, entonces, el contrapunto entre *categorías religiosas paradójicas* y *categorías éticas inmanentes*? La opción más viable es comprender que las alusiones edificantes a conceptos dogmáticos cristianos se hacen desde una religiosidad de carácter general que si bien es congruente con el cristianismo no es específicamente cristiana. La literatura edificante es un intento por leer el cristianismo desde una comprensión humana y universal del hombre que se materializa en la elucidación de ciertos fenómenos (paciencia, la gratitud, el coraje, la humildad, etc.). Todos ellos estados anímicos que testimonian una apertura de la finitud a la trascendencia⁴⁸. Los discursos edificantes, por tanto, son el intento sincero

43. Cfr. SKS 13: 14 / PV: 188 – 189.

44. Para un análisis del concepto kierkegaardiano de lo edificante puede consultarse nuestro trabajo: Rodríguez, P., “*Lo edificante y lo cómico en la obra de Kierkegaard: para una comprensión filosófica de Los lirios del campo y las aves del cielo de 1847*”, en *Teología y Cultura*, Año 17, Vol. 22, 2020, pp. 79 – 106).

45. SKS 7: 233 / PC: 258.

46. Walsh, S., “Comparing Genres...”, *op. cit.*, p. 88.

47. Cfr. SKS 7: 233 / PC: 258.

48. Los textos pseudónimos, en cambio, se focalizan en aquellos fenómenos que dan cuenta del movimiento auto-envolvente de lo finito (cfr. Grøn, A., *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trad. Knox, Georgia, Mercer University Press, 2008, p. 106).

y honesto de penetrar humanamente en el misterio cristiano, lo que un comentarista describió como *teología desde abajo*⁴⁹.

La especificidad de lo edificante se ve reflejada en tres aspectos del discurso edificante sobre la pecadora de 1850 cuando se lo compara con el discurso para la comunión de los viernes sobre la pecadora de 1849. Primer aspecto: si bien los dos discursos presentan a la pecadora como maestra de la existencia religiosa entre ambos existe una diferencia insoslayable: en el discurso de 1849 la pecadora nos enseña cómo *confesar los pecados* a través del amor a Cristo; en cambio, en el discurso de 1850 la pecadora se nos muestra como modelo de una virtud religiosa de carácter general, es decir, ella es “*presentada como maestra, como prototipo de piedad (Fromhed)*”⁵⁰. Segunda cuestión: el tema principal de los discursos sobre la pecadora es el perdón de los pecados. Ahora bien, mientras que en el discurso para la comunión de 1849 el consuelo del perdón es ofrecido por Jesucristo, en el discurso edificante de 1850 la pecadora recibe de Dios el perdón de sus pecados⁵¹. Tercer aspecto: en el discurso edificante de 1850 Kierkegaard se permite insertar una variación en el relato neotestamentario. En la versión del danés, la pecadora cree escuchar que sus pecados le son perdonados “*porque Él [Jesucristo] ha amado mucho*”⁵². Esta modificación quiebra el nexo causal entre el amor de la pecadora y el perdón de sus pecados⁵³ y pone al lector en camino hacia lo que en el *Postscriptum* se define como el más alto y verdadero pensamiento edificante⁵⁴: *ante Dios* el hombre debe llegar a ser nada⁵⁵.

¿Qué ocurre con los discursos cristianos? Desde el punto de vista de los contenidos abordan los temas típicamente cristianos: la paradoja del Dios-Hombre, la conciencia del pecado y del perdón de los pecados, el escándalo, etc. No obstante, difieren de los escritos edificantes fundamentalmente en función de la perspectiva que ellos asumen. Si los discursos edificantes pueden ser calificados como una *teología ascendente*, los discursos cristianos deberían ser definidos como una *teología descendente*. El punto de partida de la literatura cristiana ya no es la condición humana que se abre a la trascendencia, sino Dios que sale al encuentro del individuo en la figura de Jesucristo. Al respecto, en su libro *Dialéctica y existencia en Søren Kierkegaard*, Gregor Malantschuk aclara la diferencia entre lo edificante y lo cristiano advirtiendo la especificidad de sus correspondientes puntos de partida. Mientras que, por ejemplo, el escrito edificante *Un discurso ocasional* (“La pureza del corazón”) arranca afirmando la presencia de lo eterno en el corazón humano (Eclesiastés 3, 11)⁵⁶; *Las*

49. Cfr. Pattison, G., *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, literature and theology*, New York, Routledge, 2002, p. 33.

50. SKS 12: 263 / DP: 25. Cfr. Walsh, S., “Comparing Genres...”, *op. cit.*, p. 82.

51. Cfr. SKS 12: 270 / DP: 49. Cfr. Cappelørn, N., “Søren Kierkegaard at Friday Communion in The Church of Our Lady”, en Robert Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Without Authority. Volume 18, op. cit.*, p. 291.

52. SKS 12: 270 / DP: 47.

53. Cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 132 – 133.

54. Cfr. SKS 7: 243 y 510 / PC: 270 y 562.

55. Cfr. SKS 12: 271 / DP: 51.

56. Cfr. SKS 8: 126 / DEA: 15.

obras del amor, un libro cristiano, principia con el precepto de amor al prójimo (¡Tú debes amar!) un mandamiento que, como el texto mismo aclara, no pudo haber nacido en el corazón de hombre alguno⁵⁷. Las obras cristianas, a diferencia de lo que ocurre con los textos estrictamente edificantes, no se limitan a situar al hombre *ante* la decisión por lo eterno, sino que emplazan al individuo de cara a un Dios que ha ingresado en el tiempo interpelando con absoluta autoridad la totalidad de la existencia humana y terciando en la relación del yo con los demás⁵⁸.

Pero, ¿esta diferencia en el punto de partida hace de lo edificante y lo cristiano dos caminos sin puntos de contacto? Es sabido, desde el *Postscriptum*, que este interrogante tiene una respuesta negativa. Kierkegaard aborda esta cuestión explicando de qué manera edifica lo cristiano en las primeras páginas de “La alegría de: se sufre una única vez, pero la victoria es eterna” perteneciente a *Estados de ánimo en la lucha del sufrimiento* (segunda parte de los *Discursos cristianos* de 1848). La exposición del danés comienza preguntando por la esencia de lo edificante para contestar, a continuación, que lo edificante se le manifiesta al individuo en primera instancia como lo aterrador (*Forførdende*). ¿Por qué lo edificante se presenta de este modo inicialmente? Porque por medio suyo la persona que creía gozar de buena salud descubre con pavor que vivía engañada con respecto a sí misma y que en realidad estaba enferma⁵⁹. Lo edificante es al principio aterrador porque comienza poniendo de manifiesto la inmensa gravedad de la situación en la que se encuentra el yo. Como señala Cappelørn, lo edificante, según Kierkegaard, “*debe perturbar al individuo para que tome consciencia de sí mismo y de su relación con Dios o, mejor dicho, para que reconozca la ausencia del yo y la ausencia de una (correcta) relación con Dios*”⁶⁰.

Existe el perdón de los pecados -eso es lo edificante. Lo aterrador es que existe el pecado, y la magnitud del terror en la interioridad de la conciencia de la culpa es proporcional a la dimensión de lo edificante. Existe una cura para todo dolor, una victoria en toda contienda, un rescate de todo peligro -eso es lo edificante. Lo aterrador es que existe el dolor, la contienda y el peligro; y la magnitud de lo aterrador y del terror es proporcional a lo que edifica y a lo edificante⁶¹.

Un individuo que quisiera *mantener alejado* de su existencia a lo aterrador para hacer más agradable lo edificante terminaría perdiendo de manera inevitable la

57. Cfr. SKS 9: 32 / OA I: 74. En la misma línea, puede mencionarse otro escrito eminentemente cristiano, *La enfermedad mortal* que también se construye a partir de una exigencia que no tiene su origen en la reflexión humana: “¡Tú debes creer!” (cfr. SKS 11: 226 – 227 / EM: 169 – 170)

58. Cfr. SKS 20: 93 – 94. Cfr. Malantschuk, G., *op. cit.*, p. 323 – 324.

59. Cfr. SKS 10: 108. La especialista danesa Pia Søltoft señala que la metáfora de la enfermedad también es empleada en las primeras páginas (prólogo e introducción) de *La enfermedad mortal* por el pseudónimo Anti-Climacus: “*quien va a edificar al otro es visto como un médico que conoce una enfermedad de la que el paciente no es consciente y, por lo tanto, tampoco sabe de lo verdaderamente horroroso. Pero la primera parte de la cura para la recuperación, que coincide exactamente con lo edificante, le dará al paciente una conciencia auténtica de lo verdaderamente horroroso, es decir, la enfermedad mortal, el pecado*” (Søltoft, P., “To let oneself be upbuilt”, en Heiko Schulz, Jon Stewart & Karl Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*, Berlin / Nueva York, Walter de Gruyter, 2000, p. 11).

60. Cappelørn, N., *op. cit.*, p. 290.

61. SKS 10: 108.

oportunidad de ser edificado. Y ello es así puesto que la relación entre lo aterrador y lo edificante no es contingente; por el contrario, lo edificante tiene a lo aterrador como premisa o presupuesto. Lo edificante es capaz de poner a lo aterrador al servicio de la edificación; logra convertir en su aliado lo que a primera vista parecía ser su adversario; sabe, al igual que un médico, cómo transformar un veneno en un remedio⁶². El cristianismo retoma esta misma lógica, pero la potencia infinitamente. Para entender esta potenciación sirve determinar de qué modo se comprende humanamente, por un lado, y cristianamente, por el otro, la expresión “sufrir una única vez” Desde una perspectiva humana, sufrir “una única vez” significa que el dolor aparece en algún momento de la vida del individuo, se extiende durante un período de tiempo determinado y, una vez finalizado dicho lapso, desaparece. Desde una perspectiva cristiana, en cambio, la “única vez” del sufrimiento se identifica con la totalidad de la existencia temporal del individuo⁶³. A su vez, el discurso de Kierkegaard asume de manera tácita dos maneras de entender el “sufrimiento”. Por un lado, una comprensión mundana del sufrimiento: pesares físicos y malestares psicológicos generados por el acaecer contingente del devenir. Por otro lado, una comprensión cristiana del sufrimiento: el dolor de estar esencialmente separado, en tanto que *existente pecador*, de Dios⁶⁴. Lo único que puede herir mortalmente el alma humana es el pecado: cristianamente hablando, el pecado y no el sufrimiento es el verdadero mal. La existencia temporal y el sufrimiento que le es inherente son, cristianamente hablando, una *transición* (*Overgang*), un *atravesar* (*Gjennemgang*). Mundanamente se habla del sufrimiento como algo que traspasa al individuo; cristianamente hablando es el individuo el que *atraviesa* el sufrimiento. Así como un actor de teatro que es perforado con un cuchillo arriba del escenario retorna a su casa sin daño real alguno; el alma del creyente, luego de franquear los sufrimientos temporales, ingresa ilesa en la eternidad. Nada de lo temporal, enfermedades, penurias, agravios, traiciones y agresiones, ni siquiera la muerte, puede infringir una herida mortal en el alma del cristiano⁶⁵; el paso por la existencia temporal y sus sufrimientos no hacen más que limpiarlo de impurezas, como el fuego purifica al oro⁶⁶. Así como con el cristianismo aumenta la fuerza de lo aterrador, así como se acentúa la seriedad de la enfermedad; con el cristianismo también se incrementa el vigor del remedio, también se intensifica el poder del consuelo. El cristianismo transforma la “única vez” del sufrimiento en un dolor que se puede prolongar durante la totalidad de una

62. Cfr. SKS 10: 109.

63. “La temporalidad, la totalidad de la temporalidad, es un momento; comprendida desde el punto de vista de la eternidad, la temporalidad es un momento y un momento, entendido desde el punto de vista de la eternidad, es una única vez” (SKS 10: 110).

64. A través de su pseudónimo Johannes Climacus, Kierkegaard había sugerido en el *Postscriptum* una distinción similar entre un sufrimiento estético y un sufrimiento religioso que se definiría como el dolor de estar esencialmente separado, *qua* existente temporal, de la *felicidad eterna* (cfr. SKS 7: 410 – 411 / PC: 455 – 456).

65. El pseudónimo Vigilius Haufniensis se acerca a estas ideas en el final del capítulo IV de *El concepto de la angustia* cuando critica el carácter contradictorio y cómico de la concepción metafísica de la inmortalidad (cfr. SKS 4: 453 / CA: 258).

66. Cfr. SKS 10: 113 – 114.

vida; pero, a su vez, nos ofrece el consuelo de la “única vez” de la eternidad que es permanente⁶⁷.

El discurso sobre la pecadora para la comunión de los viernes de 1851 finaliza replicando la dialéctica de lo aterrador y lo edificante. Kierkegaard explica que el discurso debe comenzar con la perturbadora sentencia de que “a quien poco se le perdona, poco ama” porque lo “*que edifica es siempre terrible al principio*” y “*lo verdaderamente inquietador es siempre inquietante al principio*”⁶⁸. Sin embargo, como ya hemos dicho, el discurso no culmina con la sentencia que perturba, sino con la que aquieta: “*si hasta ahora uno ha amado poco, esto también puede ser perdonado*”⁶⁹. En síntesis, en los discursos para la comunión de los viernes lo edificante cristiano reaparece, pero lo hace en un grado más alto que en los discursos cristianos convencionales⁷⁰. ¿Qué justifica esta consideración?

El “Prefacio” que introduce la primera serie de discursos para la comunión de los viernes, publicada como la cuarta parte de los *Discursos cristianos* de 1848, indica que los textos ofrecidos no tienen que ser considerados sermones, pues para serlo les falta algo esencial. ¿De qué carecen? Estos textos no pueden ser ofrecidos con la autoridad de quien ha sido ordenado pastor⁷¹. No obstante, en el mismo “Prefacio”, Kierkegaard advierte que dos de estos discursos fueron pronunciados en la Iglesia de Nuestra Señora⁷². Para resolver esta aparente contradicción es necesario tener en claro en qué consistía el servicio de la comunión de los viernes⁷³. En la Copenhague de la primera mitad del siglo XIX, la ceremonia de los viernes que culminaba con el rito eucarístico se celebraba únicamente en la Iglesia de Nuestra Señora, que era la principal iglesia de Dinamarca aún sin ser la catedral del obispado de Seelandia. El oficio comenzaba a las 9 de la mañana con una plegaria; luego se procedía a entonar un himno -la mayoría de las veces penitencial-; a continuación, un sermón seguido de un segundo himno y como cierre de la celebración la comunión. Toda la ceremonia era precedida por un servicio de confesión que comenzaba a las 8:30⁷⁴. El sermón de los días viernes se extendía entre cinco y quince minutos y el texto sobre el cual se basaba era elegido libremente, se podía proferir o bien desde el púlpito cuando la ceremonia tenía una concurrencia considerable o desde el coro cuando había poca gente en el templo. Pronunciar estos sermones era considerado una tarea menor que quedaba reservada, generalmente, a los pastores de menor rango eclesiástico o

67. Cfr. SKS 10: 115 – 116.

68. SKS 12: 292 / DP: 125.

69. SKS 12: 292 / DP: 125.

70. Cfr. Cappelørn, N., *op. cit.*, pp. 290 – 291.

71. Cfr. SKS 7: 248 / PC: 275 – 276.

72. Cfr. SKS 10: 261.

73. Sobre la dinámica de este servicio y la significación del mismo para Kierkegaard cfr. Cappelørn, N., *op. cit.*, pp. 255 – 283 y cfr. Plekon, M., “Kierkegaard and the Eucharist”, en *Studia Liturgica*, n° 22, 1992, pp. 214 – 236.

74. Se trataba de una breve ceremonia en la cual un pastor primero pronunciaba un breve sermón exhortando a los asistentes a la confesión de los pecados en secreto ante Dios y a continuación ofrecía la absolución de los pecados. En sus diarios Kierkegaard dejó anotadas numerosas ideas para la confección de discursos de confesión (cfr. Walsh, S., “Introduction”, *op. cit.*, p. 16).

a los estudiantes avanzados o graduados en teología que no habían sido ordenados -el caso de Kierkegaard. Durante la década del 40' y del 50' la participación de los feligreses en este oficio era prácticamente nula, en promedio unas 25 personas se acercaban cada semana. Mientras que el rito dominical se centraba en el sermón a punto tal que la mayoría de los concurrentes se retiraba del templo tras la homilía y antes de la comunión; el rito del viernes, por el contrario, se enfocaba en la comunión y el sermón era pensado en función de ese momento, el instante entre la confesión de los pecados y el perdón de los pecados ofrecido en la eucaristía. Nuestro autor resume sumaria y magistralmente la diferencia entre el sermón de los domingos y el de los viernes en el segundo discurso para la comunión de 1851: *desde el púlpito al individuo se le predica fundamentalmente la vida de Jesucristo, pero junto al altar se le predica su sacrificio redentor que anula sus pecados*⁷⁵.

Kierkegaard tenía una gran predilección por el oficio religioso de los días viernes y era habitué de los mismos. *“Cada día sagrado -anota en su diario personal en 1847- es una interrupción de lo cotidiano (y esto es algo beneficioso), pero el día sagrado es en sí una interrupción cotidiana y así, a su vez, puede convertirse fácilmente en un hábito. Sin embargo, el viernes es la interrupción originaria*⁷⁶. El individuo que concurre al oficio de los viernes lo hace movilizado por una necesidad íntima y no por una imposición externa. El asistente del domingo acude a la casa del Señor en un día consagrado a tal fin, es decir, sin que su presencia requiera la suspensión de sus actividades y lo hace para adorar, rezar y agradecer de manera comunitaria: el asistente del viernes, en cambio, elige hacer a un lado sus labores diarias y se acerca al altar como individuo singular en búsqueda del perdón de sus pecados⁷⁷. Lo que hace de los discursos para la comunión de los viernes una categoría singular y autónoma dentro del grupo de las obras cristianas es el hecho de estar pensados para un contexto litúrgico concreto. Hay sobrados motivos, en este sentido, para caracterizarlos como *discursos cristianos ocasionales*⁷⁸. ¿Cuál es, entonces, el propósito específico de estos discursos? *“Servir como nexo entre la conciencia del pecado [que tiene lugar] en el confesionario y la conciencia del perdón de los pecados [que tiene lugar] en el altar”*⁷⁹.

En el “Prefacio” de los *Dos discursos para la comunión de los viernes* de 1851 Kierkegaard reconoce que su labor como escritor religioso y pensador singular no ha sido más que interpretar -una vez más, pero de forma íntima- el Evangelio, el texto original de las relaciones de la existencia humana. También confiesa el deseo de que su incesante e incansable actividad autoral encuentre finalmente su descanso al pie del altar. *No existe para el cristiano un lugar de mayor cercanía a Dios que el altar*⁸⁰. La literatura cristiana es, retomando lo que ya expresamos, una teología desde arriba. Pero el descenso de Dios al hombre en Jesucristo puede chocar contra un ser

75. Cfr. SKS 12: 300.

76. SKS 20: 208.

77. Cfr. SKS 10: 288 – 289.

78. Cfr. Walsh, S., “Introduction”, *op. cit.*, p. 17.

79. Cappelørn, N., *op. cit.*, p. 291.

80. Cfr. SKS 22: 77.

humano que se cierra sobre sí mismo y rechaza la salvación que se le ofrece o puede encontrar un ser humano abierto a la trascendencia y deseoso de la redención de sus pecados. Los escritos de Anti-Climacus describen la primera posibilidad y por eso insisten en la rigurosidad y la exigencia del cristianismo sin querer ofrecer un consuelo radical. Los discursos para la comunión de Søren Kierkegaard exploran la segunda posibilidad y quieren hacerlo hablando de la comunión entre el individuo y Jesucristo⁸¹. En la Eucaristía, Jesucristo se entrega a sí mismo como refugio frente a la desesperación por los propios pecados, frente al juicio de la conciencia y la ley, frente al castigo de la justicia y frente al tormento del recuerdo:

Del siervo de la Iglesia has recibido la seguridad del perdón misericordioso de tus pecados; en el altar recibes la garantía del mismo. Y no sólo eso: no sólo recibes esta garantía, que puedes recibir de un hombre, la garantía de que dicho hombre tiene hacia ti este sentimiento y esta disposición; no, recibes la garantía como garantía de que lo recibes a Él mismo [a Jesucristo]. Al recibir la garantía, lo recibes a Él mismo a través del signo visible de que se ofrece a sí mismo para cubrir tus pecados... Únicamente permaneciendo en Él, sólo viviendo tú mismo en Él, estás cubierto, hay una cobertura para la multitud de tus pecados. Por eso la eucaristía es llamada comunión con Él. No es sólo en su memoria, no es sólo para garantía de tu comunión con Él, sino que es la comunión, esta comunión que debes esforzarte por preservar en tu vida diaria viviendo cada vez más fuera de ti mismo y viviendo en Él, en su amor que cubre la multitud de los pecados⁸².

Fecha de Recepción: 02/07/2021

Fecha de aceptación: 04/10/2021

81. De acuerdo con Michael Plekon la comunión del singular y Jesucristo no excluye, sino que incluye al resto de los hombres: "En Las obras del amor, Kierkegaard argumenta que el prójimo es omnipresente, siempre disponible como el objeto de nuestro amor desinteresado o agápico, semejante al amor de Cristo. Del mismo modo, Dios es el «tercero» en toda relación humana. Por tanto, para Kierkegaard la vida en comunión con Dios significa comunión con los otros y la comunidad de la Iglesia" (Plekon, M., *op. cit.*, pp. 229 – 230). Al respecto, en un diario personal temprano de 1839, puede leerse la siguiente consideración: "... quieres estar seguro de tu reconciliación con Dios, algo que ya desde antes debió haberte sucedido. Éste es, pues, el elevado significado de la comunión. No obstante, existe un segundo significado derivado que también debería tenerse en cuenta: en última instancia, puedes ser miembro de la hermandad sólo porque eres un ser independiente, y únicamente puedes convertirte en un miembro digno y útil cuando te has asegurado, en ti mismo y contigo mismo, de tu reconciliación con Dios" (SKS 18: 66).

82. SKS 12: 301 – 302.