

LA GRATITUD EN KIERKEGAARD: DESDE LOS DISCURSOS

EDIFICANTES HASTA LAS OBRAS DEL AMOR

Gratitude in Kierkegaard: from *Upbuildings Discourses* to *Works of Love*

Pablo Uriel Rodríguez¹ (Universidad de Morón, UBA, UNGS).

blirius@hotmail.com

Ciudad de Buenos Aires

Artículo Recibido: febrero de 2021

Artículo Aprobado: mayo de 2021

Resumen:

Los estudios kierkegaardianos no han abordado de manera adecuada la meditación de Kierkegaard en torno la gratitud. Este artículo tiene como objetivo reconstruir el concepto de gratitud presente en los *Discursos Edificantes* (1843) y *Las obras del amor* (1847). De acuerdo con la presente investigación, la gratitud no es un fenómeno olvidado o despreciado por Kierkegaard, sino que constituye uno de los elementos fundamentales de su concepción cristiana del amor.

Palabras clave: Kierkegaard, gratitud, amor, edificación, cristianismo

Abstract:

Kierkegaardian studies have not adequately addressed Kierkegaard's meditation on gratitude. This paper aims to reconstruct the concept of gratitude present in the *Upbuilding Discourses* (1843) and the *Works of Love* (1847). According to this

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón, Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente con el cargo de Profesor Adjunto en las materias "Filosofía Social y Teoría Política" y "Metafísica" de la carrera de Filosofía de la Escuela Superior de Ciencias del Comportamiento y Humanidades de la Universidad de Morón. También es docente de postgrado del Programa de Actualización en Filosofía de la UBA ("Filosofía Contemporánea"). Dictó clases como profesor invitado en el Instituto Universitario ISEDET ("Introducción a la Filosofía" y "Hermenéutica") y también en la UNGS ("Metafísica"). Fue becario doctoral y postdoctoral del Conicet. Es co-director del *Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana* del Instituto de Ciencias de la UNGS. Es miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina y del *Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento pós-Hegeliano* (GPELF), de la Universidad Estatal Vale do Acaraú (UVA), de Brasil.

investigation, gratitude is not a phenomenon forgotten or despised by Kierkegaard, but constitutes one of the fundamental elements of his Christian conception of love.

Keywords: Kierkegaard, gratitude, love, upbuilding, christianity

La inmensa mayoría de las tendencias nacidas de la disolución del idealismo alemán convirtieron la existencia finita del hombre en el *locus* de todo su interrogar y responder cuando este preguntar y contestar se elevaron al rango de un pensar fundamental. Curiosamente gran parte de la reflexión filosófica del siglo pasado, de la cual el presente filosófico es heredero, no se propuso una indagación articulada y minuciosa de la realidad humana a partir de la gratitud, es decir, pasó por alto el análisis de un fenómeno en el cual el ser humano se enfrenta con la experiencia y la conciencia de su finitud. La excepción a la regla la constituyó el realismo fenomenológico de inspiración católica en las figuras, entre otros, de Dietrich von Hildebrand, Balduin Schwarz y Josef Seifert. La meditación constante en torno a la gratitud le permitió a esta escuela filosófica encontrar en el mundo de las vivencias cotidianas un acto intencional que daría cuenta de un impulso humano capaz de rebasar el campo de las relaciones intersubjetivas inmanentes para encaminarse hacia lo trascendente. Para esta línea de pensamiento en todo genuino agradecer habitaría un *plus de gratitud* cuyo verdadero destinatario no puede hallarse dentro del ámbito de lo humano. Cuando se le agradece a un otro por el beneficio que él ha otorgado, esa gratitud implica un doble reconocimiento: el de la acción concreta que reporta el beneficio y el de quien la realiza. En la medida en que la persona que reporta el beneficio no es capaz de fundar su propio ser de manera absoluta ni tampoco puede dar cuenta de todo lo que está en juego en la acción que realiza, la gratitud queda entonces remitida a un benefactor originario que sostendría tanto el ser de aquel que beneficia como la integralidad de la acción que beneficia. Si bien aquí no se hace valer el agradecimiento como una demostración incuestionable de la realidad de lo trascendente –puesto que la evidencia del agradecimiento no decide si aquello a lo cual ella apunta posee una existencia efectiva–; lo cierto es que la gratitud queda configurada como una vía de acceso existencial a un ser personal trascendente.

El resultado del análisis efectuado por el realismo fenomenológico puede ser atacado desde dos frentes. La primera línea de objeción, trabajada entre otros por Dieter Henrich y Otto Bollnow, concede la posibilidad de un agradecer que no se dirija a un benefactor humano, pero sostiene que cabe mantener a dicho destinatario en el *anonimato* o, dicho de otro modo, que la gratitud que no se orienta hacia los otros hombres no está necesariamente referida a una realidad trascendente de carácter personal². En respuesta a esto, se ha señalado que un agradecer que no se dirigiese a persona alguna no sería propiamente gratitud. Podría hablarse, en estos casos, de disposiciones anímicas que no exigen la identificación de quién ha producido aquello que beneficia como la alegría de vivir, el sosiego en la existencia o el asombro ante las cosas, fenómenos que si bien barruntan la gratitud y se le asemejan, en el fondo deben ser diferenciados de ella. La segunda línea de objeción es más extrema y opta por la estrategia de disminuir el sentido del agradecer. El dar las gracias se entiende en los términos de una acción estratégica: se trata de la necesaria y automática contraprestación por un beneficio recibido, un gesto que garantiza la continuidad de las relaciones provechosas. El agradecimiento sería algo así como el lubricante que permite el movimiento sin fricciones de los engranajes de la maquinaria del intercambio social. En este sentido, la gratitud se limita a una suerte de *acuse de recibo* de lo que ha sido dado y se mide exclusivamente en función de la ventaja reportada por lo recibido. Y ello es así porque, bajo esta perspectiva, se considera que el dar al que responde el agradecimiento no contiene gratuidad alguna sino que o bien está enteramente determinado por el auto-interés del benefactor ocasional o bien es una actuar definido por la obligación de otorgarle a alguien lo que, de todos modos, le corresponde. El problema con esta postura es que no sólo disminuye sino que, a la postre, aniquila el sentido del agradecimiento al destruir su condición de posibilidad. La verdadera gratitud es respuesta a aquellos que han actuado a favor de un tercero y que lo han hecho determinados, total o al menos parcialmente, por la intención de otorgarle a ese tercero algo bueno más allá de la utilidad que ello les significaba. El agradecimiento, entonces, presupone que las acciones humanas no pueden ser completamente explicadas en función de

² Cfr. HENRICH, Dieter, *Vida consciente*, trad. Rivera de Rosales, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 170 – 200 y cfr. BOLLNOW, Otto, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, pp. 121 – 136.

motivaciones exclusivamente egoístas. Por otra parte, el sentirse realmente agradecido implica el reconocimiento de que, en ocasiones, aquello bueno que se nos brinda nos es otorgado más allá de todo merecimiento. Por este motivo, el agradecimiento también presupone que el dar al otro no siempre se corresponde exactamente con el desempeño concreto del favorecido sino que lo desborda.

El punto de partida del siguiente trabajo es la consideración de que la gratitud entraña un exceso, pero nuestro propósito es pensar el significado y las consecuencias de esta excedencia dentro del registro de las relaciones intersubjetivas inmanentes. Para llevar adelante el proyecto trazado nos dejaremos orientar por las reflexiones de Søren Kierkegaard³. Nuestra lectura del danés se concentrará, principalmente, en algunos de los escritos firmados con nombre propio: los *Discursos Edificantes* de 1843 motivados en la epístola de Santiago (1, 17 – 21) y *Las obras del amor* de 1847. Preliminarmente, intentaremos explicitar en qué sentido la literatura edificante de Kierkegaard hace posible un acceso a la realidad humana desde la experiencia del agradecimiento. A continuación, en primer lugar, abordaremos las obras de 1843 con la intención de reconstruir una noción kierkegaardiana de gratitud y, en segundo lugar, argumentaremos a favor de una comprensión de la gratitud como una obra del amor a la luz del texto de 1847. Por último, buscaremos definir, desde una perspectiva kierkegaardiana, un valor positivo para la gratitud, por una parte, entre el individuo y Dios y, por otra parte, entre el individuo y sus semejantes.

I. Preliminar:

³ Para las citas de Kierkegaard empleamos la última edición de sus obras completas: *Søren Kierkegaard Skrifter* [SKS], eds. Cappelørn, N., Garff, J., Kondrup, J., McKinnon, A. & Mortensen, F., Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 Vols.). Con números latinos indicamos el volumen y con números arábigos la página. También utilizamos *Søren Kierkegaard Skrifter Papirer* [Pap], eds. Heiberg P., Kuhr V. & Torsting, E., Copenhague, Gydendal, 1909 – 1948 (11 Vols. y 20 tomos). En caso de ser posible ofrecemos la paginación de las siguientes traducciones al castellano: [OA 1 y OA 2] *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos. Primera parte y Segunda parte*, trad. Gutierrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1965; [OO II] *O lo uno o lo otro II. Fragmento de vida. Escritos de Søren Kierkegaard* (Vol. 2/2), trad. González, D., Madrid, Trotta, 2007; [PC] *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Bravo Jordan, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2009; [DE] “Discursos Edificantes” en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 5*, trad. González, D., Madrid, Trotta, 2010 (pp. 25 - 385); [MF] “Migajas Filosóficas” *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. Larrañeta, R., Madrid, Trotta, 2016 (pp. 25 - 124) y [CA] “El concepto de angustia” en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. González, D. y Parcerio, O., Madrid, Trotta, 2016 (pp. 125 - 278).

En un célebre trabajo dedicado a *La enfermedad mortal*, Michael Theunissen llama la atención sobre la disparidad existente entre el *orden de exposición* que sigue el pseudónimo Anti-Climacus en la presentación de sus ideas y el *orden de fundamentación* de las mismas. Mientras que la exposición va desde la descripción de la estructura ontológica del yo hacia la elucidación de los diversos tipos de desesperación; la fundamentación parte de un concepto articulado de la desesperación que distingue entre sus diversas manifestaciones y se remonta hacia una definición del yo capaz de operar como condición de emergencia de todas las formas de desesperación posibles. En la medida en que, de acuerdo con lo que afirma el autor de *La enfermedad mortal*, la estructura ontológica del yo es también la condición de posibilidad para la superación de la desesperación, el citado intérprete alemán puede sostener que Anti-Climacus orienta su determinación de la autorrealización personal a través de una investigación sobre la vida desdichada⁴.

Esto que Theunissen afirma en relación al libro sobre la desesperación aplica, en menor o mayor medida, a las restantes afecciones anímicas descriptas minuciosamente por la pluma del danés: el aburrimiento, la pena, la indecisión, la melancolía, la angustia, etc. Los autores pseudónimos, especialmente aquellos que escriben asumiendo una perspectiva psicológica, se detienen en el análisis de fenómenos auto-envolventes⁵. Con esta expresión se hace referencia a una serie de mecanismos defensivos mediante los cuales el yo rechaza y rompe sus vínculos exteriores para aislarse en su intimidad. Un caso paradigmático es el fenómeno denominado *Indesluttethed*, concepto vertido a otros idiomas como “ensimismamiento”, “cerrazón”, “reserva”, “hermetismo”, etc. En el anteúltimo capítulo de *El concepto de la angustia* esta categoría se utiliza para definir una modalidad tardía de la angustia: aquella angustia cuyo “objeto” es el bien. Kresten Nordentoft sostiene que el ensimismamiento es la impugnación del carácter co-existencial y comunicativo del ser humano afirmado en el parágrafo que abre el primer capítulo de la obra de Vigilius Haufniensis⁶. El individuo ensimismado repudia

⁴ Cfr. THEUNISSEN, Michael, “Kierkegaard’s Negativistic Method”, en KERRIGAN, W. y SMITH, J. (eds.), *Psychiatry and the Humanities. Kierkegaard’s Truth: The disclosure of the Self*, trad. Baumann, New Haven, Yale University Press, 1981, p. 388 ss.

⁵ Cfr. GRØN, Arne, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trad. Knox, Georgia, Mercer University Press, 2008, p. 106.

⁶ Cfr. NORDENTOFT, Kresten, *Kierkegaard’s Psychology*, trad. Kirrmse, Oregon, Wipf & Stock, 2009, p. 229.

la alteridad, rechaza su dependencia con respecto a los demás y abraza el proyecto existencial de una independencia ontológica. Se hunde en sí mismo hasta encerrarse en una intimidad sin afuera, una parodia de la interioridad. Este hombre *incurvatus in* se elige la incomunicabilidad y, de esta manera, queriendo constituirse a sí mismo de manera monológica se niega a sí mismo; pretendiendo establecer su libertad de manera absoluta, termina por establecer su no-libertad. El núcleo esencial del ensimismamiento es una relación negativa con la esencial finitud del propio ser, una relación disfuncional del individuo consigo mismo. La angustia del ensimismado revela cierta disociación interna de la voluntad, una duplicidad que recorre de principio a fin el itinerario existencial del individuo humano. Si el yo ensimismado se angustia es porque encuentra una oposición infranqueable a su proyecto de completa clausura. La angustia del ensimismado es angustia ante el bien y el bien, dice Haufniensis, no es otra cosa más que la libertad en su sentido más propio. Pero, ¿en qué consiste la experiencia de esta angustia? “*La libertad subyacente a la no-libertad se rebela al entrar en comunicación con la libertad de afuera, y viene a delatar la no-libertad, de manera tal que es el individuo el que se delata a sí mismo contra su voluntad en la angustia*”⁷. La observación psicológica del conflicto interno del ensimismado muestra la orientación del individuo hacia la no-libertad (mal = pérdida del sí mismo) y, a su vez, su orientación hacia la libertad (bien = constitución auténtica del sí mismo); pero también pone en evidencia la diferencia fundamental entre ambas orientaciones: la primera de ellas es una disposición del ser humano accesoria y adquirida; la segunda es originaria y constitutiva. De acuerdo con la perspectiva psicológica y no dogmática de Vigilius Haufniensis, la intervención del otro externo no le otorga al individuo su impulso a la libertad, sino que se limita a activarlo y, al hacerlo, pone de manifiesto su estar en la no-libertad que hasta el momento permanecía deliberadamente escondido tanto para los demás como, en algunos casos, para el propio ensimismado. El análisis desarrollado en *El concepto de la angustia* procede a una determinación negativa de la estructura de la subjetividad humana: en la angustia ante el bien el yo “conoce” su finitud al reconocer su carácter incompleto, es decir, al tomar conciencia de que está *abierto desde sí mismo* a lo otro, pero esta apertura, sin embargo, no se experimenta como

⁷ SKS IV: 435 / CA: 232.

una tendencia sino como una contra-tendencia: como una resistencia interna a la clausura.

Un breve repaso por el catálogo de los fenómenos auto-envolventes parece confirmar lo que suele decirse del *corpus* literario del danés: sus escritos encierran una «filosofía de la existencia *dañada*». Sin embargo, esta caracterización no es del todo correcta y responde a un recorte de la vasta obra del pensador de Copenhague. Una mutilación que, entre otros textos, deja de lado los veintiún escritos religiosos publicados entre 1843 y 1845 que, conjuntamente con la producción pseudónima que se inicia *O lo uno o lo otro* (escrito por A y B y editado por Víctor Eremita) y finaliza con el *Postscriptum* (escrito por Johannes Climacus y editado por S. Kierkegaard), integran el primer proyecto autoral del danés. Definir con exactitud la posición existencial a partir de la cual se redactan estos textos religiosos que reciben la caracterización de “edificantes” no es una tarea sencilla. Ante todo, hay que tener en claro que si bien se trata de escritos compatibles con el cristianismo en los cuales, de hecho, se utilizan pasajes, palabras y conceptos procedentes del *Nuevo Testamento*, su enfoque no es estrictamente cristiano. Como afirma Johannes Climacus la literatura edificante recurre a las “categorías éticas de inmanencia, y no las categorías religiosas de la doble reflexión en la paradoja”⁸. Los textos edificantes enfrentan al individuo con la tarea de llegar a ser sí mismo; no obstante, tanto el camino hacia ese sí mismo como la cualificación de quien asume la realización de dicha tarea todavía se comprenden desde una perspectiva humana (filosófico-socrática, dirá el pseudónimo) y no bajo la luz de los dogmas fundamentales de la revelación cristiana, a saber, el pecado y su perdón, por una parte, y el devenir hombre de Dios, por otra. A pesar de que la presentación del *Postscriptum* parece emplazar los escritos edificantes y la Religiosidad A en una misma esfera inmanente de la existencia y de que, en efecto, es posible encontrar ciertas similitudes entre ambas posiciones; entre lo edificante y la Religiosidad A no existe una equivalencia exacta. El elemento común entre lo edificante y la Religiosidad A es el señalamiento de que el ser humano es incapaz de fundarse a sí mismo recurriendo a sus propias fuerzas: en ambos casos el individuo se enfrenta a las condiciones existenciales impuestas por su finitud. La diferencia radica en lo

⁸ SKS VII: 232 / PC: 258 [traducción modificada].

siguiente: mientras que la Religiosidad A concibe lo humano como una realidad enteramente heterogénea a lo que está más allá de su límite (lo humano es pensado siempre *más acá* del límite); los escritos edificantes contemplan aquello de lo humano que en la vivencia de su límite queda orientado al rebasamiento de dicho límite (lo humano es pensado *más allá* del límite). La literatura edificante, por tanto, reconoce la heterogeneidad entre lo humano y lo cristiano, pero no hace de esta heterogeneidad una radical oposición⁹.

Los *Discursos edificantes* presentan una reacción ante el descubrimiento de las condiciones básicas de la existencia humana que invierte el sentido centrípeto de los fenómenos auto-envolventes estudiados en los libros pseudónimos. La antropología presente en los discursos llama la atención sobre aquellos fenómenos en los cuales la subjetividad asume una dirección centrífuga: la paciencia, la humildad, el coraje, la resolución, la perseverancia, la univocidad y, como se verá en detalle, la gratitud ponen en evidencia una actitud existencial que ha dejado atrás el proyecto de auto-fundamentación absoluta e implica la apertura del individuo a lo que está más allá de sus capacidades. Los escritos edificantes contendrían el esbozo de una auto-relación existencial positiva: una «filosofía de la existencia *restaurada*» en cuya base encontramos el reconocimiento y la aceptación de la finitud humana¹⁰. No obstante, el punto verdaderamente importante de los *Discursos edificantes* es el hecho de que esta vinculación positiva del yo con su interioridad (sí mismo) y exterioridad (mundo, los otros y, fundamentalmente, Dios) encuentra en la estructura misma de la subjetividad humana y en las vivencias de ese yo su condición necesaria (aunque no suficiente). Idea que aparece sintéticamente formulada en la descripción que un discurso de 1843 realiza del movimiento mediante el cual el yo alcanza la plenitud de su existencia: “el hombre... adquiere su alma desde el mundo, de Dios y por sí mismo”¹¹.

⁹ Gregor Malantschuck sostiene que lo edificante es una posición existencial ubicada entre la Religiosidad A y la Religiosidad B, una zona de transición entre la inmanencia y la trascendencia (cfr. MALANTSCHUCK, Gregor, “Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard”, en THEUNISSEN, M. y GREVE, W. (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979, p. 484).

¹⁰ Para “completar” el cuadro cabría indicar que los escritos religiosos específicamente cristianos contendrían una «filosofía de la existencia *redimida*».

¹¹ SKS V: 166 / DE: 174.

II. Gratitud como recepción del don

Kierkegaard no le dedicó al concepto de gratitud ningún tratamiento sistemático. Por tal motivo, no resulta llamativo que la inmensa mayoría de los intérpretes y comentaristas de su pensamiento hayan descuidado esta categoría. Sin embargo, la gratitud siempre fue un elemento fundamental de su relación con Dios y su reflexión osciló en un “*constante movimiento alejándose y retornando a ese polo magnético*”¹². Incluso puede llegar a decirse junto a Hildebrand que la lectura de las obras del danés conduce a hacer de la gratitud el puesto del ser humano en el cosmos¹³. Diseminados entre sus escritos encontramos numerosos fragmentos que abordan este fenómeno. John Lippit los ordena en dos grandes grupos: por un lado, encontramos una serie de fragmentos referidos a la gratitud presentes en la obra publicada, principalmente en los escritos firmados con nombre propio y en menor medida en los libros pseudónimos; por otro lado, aquellas alusiones a la gratitud contenidas en sus diarios¹⁴. Se trata, a su vez, de una distinción de contenidos puesto que mientras que el primer grupo de textos se concentra en el modo en que el individuo religioso ha de comportarse en relación a los bienes temporales que recibe de la mano de Dios; el segundo grupo examina la gratitud en tanto respuesta del cristiano ante el perdón de sus pecados. Por tanto, puede decirse que el primer grupo de escritos, sobre el cual se enfoca este trabajo, emplaza la gratitud en el plano de la religiosidad socrático-humana de la inmanencia y el segundo la coloca en el registro de la religiosidad paradójica-cristiana de la trascendencia.

Tanto en *O lo uno o lo otro* como en el *Postscriptum* la discusión principal en torno a la gratitud pasa por definir cuáles son los bienes que hay que agradecer. De acuerdo con el pseudónimo ético B, el esteticismo reflexivo que opta por alcanzar el gozo vital a través de la pena es una concepción de la vida esencialmente incompatible con la gratitud. Quien anhela la alegría desea aquello que cuando es alcanzado impone como reacción una disposición de ánimo agradecida, busca, por

¹² MINEAR, Paul, “Thanksgiving as a synthesis of the temporal and the eternal”, en JOHNSON, H. y THULSTRUP, N., *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*, New York, Harper & Brothers, 1962, 297.

¹³ Cfr. VON HILDEBRAND, Dietrich, *La gratitud*, trad. Wannieck, Madrid, Encuentro, 2000, p. 50.

¹⁴ Cfr. LIPPIT, Jhon, “Kierkegaard’s Virtues? Humility and Gratitude as the Grounds of Contentment, Patience, and Hope in Kierkegaard’s Moral Psychology”, en MINISTER, S., SIMMONS, J. y STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard’s Good and the God Life*, en Indiana, Indiana University Press, 2017, p. 101.

tanto, el ponerse en condición de agradecer; en cambio, quien convierte la penuria en el sentido de la vida elige situarse a sí mismo en una situación en la cual no es necesaria gratitud alguna. Por su parte, el esteticismo vulgar que coloca el sentido de la existencia en la búsqueda del bienestar conduce a una gratitud selectiva: transforma al individuo en juez absoluto de lo que recibe puesto que únicamente agradece cuando la fortuna le es favorable. Frente a lo estético, la concepción ética de la vida le impone al individuo la obligación de una gratitud total. El pseudónimo B manifiesta que quien vive en conformidad con lo ético está siempre dispuesto a dar las gracias por todos los dones que le han sido otorgados (su matrimonio, hijos, logro profesional, buen pasar económico, reconocimiento social, etc.), mas también se enorgullece de aceptar de buena gana los infortunios que le acaecen pues en ellos percibe la oportunidad de probar el carácter de sus virtudes morales y el temple de su voluntad¹⁵. Johannes Climacus se introduce en el debate entre ambas concepciones de la existencia planteando que una actitud como la de B no es otra cosa más que un auto-engaño que de alguna manera esconde una recaída en lo estético. El hombre ético creería estar por encima del esteta por el hecho de acoger con gratitud todo lo que llega a su vida, tanto lo bueno como lo malo; sin embargo, al igual que el esteta conserva para sí el juicio sobre la bondad o maldad de los dones que él recibe¹⁶. Siguiendo el planteo de Climacus podría decirse que el individuo ético considera su prosperidad mundana como un testimonio a favor de su relación con Dios, lo exterior es expresión directa de lo interior. Pero quien se representa las cosas de esta manera hace de su gratitud una mera formalidad: su dar las gracias equivale a un dejar constancia de que ha recibido aquello que según su propio criterio le correspondía por mérito propio. El punto en común de las posiciones estética y ética consiste en hacer depender la gratitud de una evaluación del don que se ajusta al entendimiento y a la expectativa del receptor. Los *Discursos Edificantes* de 1843 invitan a abandonar esta perspectiva y a considerar que en la auténtica gratitud “la bondad del don está completamente determinada por la bondad de su donador y por el modo en que es otorgado”¹⁷. Este cambio de enfoque, que según las anotaciones personales de Kierkegaard ya “no pregunta por los dones,

¹⁵ Cfr. SKS III: 101 / OO II: 93.

¹⁶ Cfr. SKS VII: 405 / PC: 449.

¹⁷ TUTEWILER, Corey, “Gratitude”, en EMMANUEL, S. y MCDONALD, W. (eds.), *Kierkegaard’s Concepts. Tome III: Envy to Incognito*, London, Ashgate, 2014, p. 128.

sino por el dador, no pregunta por lo que se da, sino por quien lo da”¹⁸, conduce a un análisis de un tipo de «dar y recibir» que cuestiona la dinámica de los intercambios humanos mercantilmente orientados.

El 4 de diciembre de 1843 aparece en la librería de P. G. Philipsen un breve libro firmado por S. Kierkegaard y titulado *Cuatro discursos edificantes*. El segundo y el tercero escrito de la obra llevan el mismo título “Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba”. La expresión está tomada del primer capítulo de la carta del apóstol Santiago. Kierkegaard ya había meditado sobre estos versículos del *Nuevo Testamento* en su primera colección de discursos edificantes aparecida en mayo de 1843 y retornaría a ellos en el sermón “La inmutabilidad de Dios” pronunciado el 18 de mayo de 1851 en la iglesia de la Ciudadela y publicado el 1 de agosto de 1855. Alusiones a este mismo fragmento pueden también leerse en el *Discurso cristiano* titulado “La preocupación de los paganos” de 1848 y en *Las obras del amor*. Estas numerosas alusiones no hacen otra cosa más que comprobar el confesado aprecio que sentía el danés por las palabras de Santiago a las que en sus notas personales designa como su “único amor”¹⁹.

El primero de los dos discursos aborda la incertidumbre que tiene todo dar humano. “Un hombre puede, en efecto, saber cómo dar buenos dones, pero no puede saber si da un buen don”²⁰. Cuando un individuo actúa a favor de un tercero ante todo debe definir qué es lo que ese tercero necesita. Su comportamiento se determina en función del entendimiento en torno a las necesidades del otro y/o en función de lo que ese otro ha solicitado. Una vez ejecutada la acción el individuo puede, ciertamente y con empeño, conocer qué fue lo que realmente lo motivó a actuar y, con esfuerzo, quizás hasta pueda estar seguro de que actuó con la intención de realizar el bien; sin embargo, el resultado efectivo de su actividad le resulta desconocido por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque siempre subsiste la posibilidad de que haya cometido un error a la hora de calcular cuál era el don que el otro realmente necesitaba. En segundo lugar, porque es imposible saber más allá de toda duda si el destinatario del don otorgado se lo apropió ni de qué manera lo hizo. Aparece aquí toda la contingencia de un actuar

¹⁸ Pap. IV B 158.

¹⁹ Pap. XI 3 B 291.

²⁰ SKS V: 134 / DE: 145.

atravesado por la finitud de su génesis. Ninguna anticipación reflexiva, por más penetrante y aguda que sea, logra agotar la previsión de todas las consecuencias de un acto. Por este motivo, sobre toda acción humana se proyecta el cono de sombra de una angustia: la inquietud ante un poder capaz de causar efectos más allá del querer. Al traer al centro de la escena la incertidumbre presente en todo dar, el discurso edificante busca llamar la atención sobre el hecho de que el acontecer del bien rebasa el poder del benefactor²¹. Afirmar que el bien es «lo que viene de arriba» significa decir que el bien adviene (se da) sin la necesidad de que lo precedan las circunstancias que harían posible su advenimiento (su donación). Kierkegaard expresa esta cuestión con un lenguaje religioso: “*¿Qué es el bien? Dios. ¿Quién es el que lo da? Es Dios... pues Dios es el único que da de manera tal que da también la condición, el único que, al dar, ya ha dado*”²². Humanamente hablando el bien no puede ser puesto por nada previo sino que “se pone” a sí mismo. El llegar a existir del bien se distingue esencialmente de todo otro llegar a existir por el hecho de no inscribirse en una serie que lo antecede, por el hecho de implicar un «comienzo incondicionado o absoluto»²³.

Mientras que en el primer discurso el enfoque se desplazaba del don al dar; el segundo va a repensar el dar incorporando en la reflexión el recibir. Kierkegaard comienza su meditación señalando que una de las distinciones mundanas más habituales, distinción que todo hombre comprende de manera inmediata, es la que divide a los seres humanos entre aquellos que están en condiciones de *poder dar* y aquellos cuyas circunstancias lo ubican en la posición de *tener que recibir*. Como más adelante aclarará el discurso, este dar y recibir no ha de ser entendido exclusivamente en un sentido exterior y material (auxilio económico), sino también en un sentido interior y personal (auxilio moral o espiritual). La relación entre benefactor y beneficiado es en sí misma asimétrica: el donador está en posesión de

²¹ Como sostiene al respecto Garrido Maturano: “el modo en que se articula la totalidad de la realidad efectiva escapa al poder siempre finito del hombre, quien nunca puede ser cierto del conjunto de condiciones y consecuencias en que se insertan sus actos, ningún hombre puede ser el origen de una dádiva perfecta, aunque sepa teóricamente, es decir, de modo atemporal, abstracto y universal, qué es lo bueno; y aunque tenga la intención de darlo” (GARRIDO MATURANO, Ángel, “La alegría de ser nada. La dádiva perfecta y la existencia capaz de recibirla en los Discursos edificantes de S. Kierkegaard”, *Franciscanum*, vol. 63, nº 175, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2021, p. 4).

²² SKS V: 137 / DE: 147.

²³ Cfr. KANGAS, David, “The Logic of Gift in Kierkegaard's Four Upbuilding Discourses (1843)”, en CAPPELORN, N., Deuser, H. y STEWART, J., *Kierkegaard Studies: Yearbook 2000*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2000, pp. 107 – 108.

algo de lo que carece el receptor. La opción más simple para cancelar esta distancia entre los participantes de la relación supone establecer prácticas de apoyo entre iguales. La desigualdad quedaría cancelada en la medida en que los individuos sólo admitiesen inscribirse en relaciones que les permitiesen ocupar ambos roles. Se trata, por tanto, de circunscribir las interacciones personales a vínculos sociales en los cuales sea posible tanto recibir el equivalente de lo que se ha dado como entregar algo que iguale lo que se ha recibido. Sin embargo, no existe hombre al que la dinámica misma de la existencia no lo coloque dentro de algún tipo de vínculo intersubjetivo que torne imposible un dar y recibir recíproco de carácter equivalente. Más tarde o más temprano, es prácticamente inevitable que un individuo se encuentre a sí mismo ocupando (ya de manera permanente, ya de manera prolongada) el rol de quien otorga un bien sin recibir a cambio algo equivalente o de quien recibe un bien sin poder retribuirlo con otro de similar valor. Para “resolver” esta situación, el reconocimiento de la superioridad del benefactor (*respeto, admiración, sujeción*) se convierte en la contraprestación que el benefactor puede esperar y el beneficiado se compromete a tributar externamente coaccionado²⁴. La expectativa y la obligación de esta forma mínima e inauténtica de la gratitud son, entonces, las garantías que vendrían a hacer posible una relación entre desiguales. El discurso edificante denuncia la reducción de la gratitud a *moneda de cambio* de una interacción social que sigue funcionando en conformidad a la lógica del provecho económico. En un mundo así, en un mundo que sumerge las relaciones intersubjetivas dentro del marco de la utilidad individual, todo contacto con el otro es, en el mejor de los casos, un mero *quid pro quo* y, en el peor de los casos, nada más que una lucha por la dominación en la cual “la «apropiación destructora» -la «appropriation par destruction» de la que habla Sartre- sería la única actitud relativa a los otros hombres”²⁵.

Una vez planteada esta cuestión Kierkegaard procede a profundizar la aclaración del dar iniciada en el discurso anterior. ¿Qué es lo que hace de la gratitud del receptor el resultado de un cálculo? El hecho de que a través de su acción el que otorga el bien se erija en el inconfundible acreedor del beneficiado. Esto sucede cuando el benefactor es incapaz de separarse del don otorgado y lo retiene para sí a

²⁴ Cfr. SKS V: 148 / DE: 157.

²⁵ SCHWARZ, Balduin, *Del agradecimiento*, trad. Palacios, Madrid, Encuentro, 2004, p. 22.

pesar de haberlo entregado²⁶. El problema se hace perfectamente visible: si el vínculo entre el benefactor y el don es indisoluble, si quien otorga algo lo hace sin que deje de ser suyo de modo que su posesión del don se prolonga en el tiempo, incluso cuando pasa a manos del beneficiado; entonces la apropiación del don por parte del receptor es imposible. ¿Cómo ha de ser otorgado el don para que su receptor esté en condiciones de apropiárselo? Para que esto sea posible el benefactor debe desaparecer detrás del don otorgado. Dice Kierkegaard: “*Si tuvieras alguna verdad que ofrecer a los hombres, atenua tu propio efecto, anúlate, sacrificiate al conceder tu dádiva, para que los hombres no tengan que cogerte a ti en lugar de la dádiva*”²⁷. Únicamente aquel que logra borrarse a sí mismo en el dar le entrega al otro efectivamente lo que otorga, sólo ese se instituye como un auténtico benefactor; porque aquel que toma el recaudo de hacerse presente en el don, aquel que procura hacerle saber al otro que él es su benefactor, ése entrega el don para recuperarlo, es decir, en realidad no lo entrega. En este punto, el texto edificante inicia su reflexión en torno a la figura del receptor; no obstante, antes de pasar a esta meditación vale la pena conectar la idea de una auto-supresión del benefactor con la noción de una auto-posición del bien del discurso previo. Anularse como benefactor no es otra cosa más que reconocer que en definitiva es el bien el que se da a sí mismo. El benefactor que toma conciencia del advenimiento incondicionado del bien, el que advierte que *toda dádiva buena viene de arriba*, se alegra por el don otorgado tanto como aquel que lo recibe²⁸. Cabe hablar, entonces, de una «gratitud del benefactor» también definida por el asombro ante un exceso. “*Dar –apunta Chrétien comentando el escrito edificante del danés– es siempre dar más de lo que tenemos y de lo que somos*”²⁹. El benefactor da las gracias por haber podido entregar el bien, es decir, siente gratitud por la coincidencia entre la intención que motivó su acción y el resultado de la misma. Y si agradece por esta coincidencia es porque sabe que, en última instancia, no es su artífice; porque sabe que, siendo su

²⁶ Cfr. SKS V: 150 – 151 / DE: 160. En un famoso pasaje del Diario del año 1846 Kierkegaard afirma que sólo una potencia infinita es capaz de entregarse por completo sin hacerse presente en lo entregado limitando al receptor; toda potencia finita, por ser finita, está inclinada a remitir a sí misma lo que entrega y, de este modo, hace dependiente al receptor (cfr. SKS 20: 58).

²⁷ SKS V: 152 / DE: 161.

²⁸ Cfr. SKS V: 149 / DE: 159.

²⁹ CHRÉTIEN, Jean Louis, “Le Bien donne ce qu'il n'a pas”, *Archives de Philosophie*, vol. 43, nº 2, Paris, Centre Sèvres – Facultés jesuites de Paris, 1980, p. 276.

potencia finita, el bien que a través de él³⁰ ha tenido lugar en favor del otro rebasa sus propias fuerzas y previsiones³¹.

El receptor del don bueno tiene, ante todo, la obligación de conocer quién le ha entregado dicho don. La tarea del beneficiado, por tanto, es anular la anulación que de sí mismo ha realizado su benefactor. “*Si un hombre quiere perder de vista la gratitud terrenal para descubrir fantásticamente a Dios con su agradecimiento, que cuide entonces de sí mismo, pues si no está dispuesto a agradecer al benefactor, a quien ve, ¿cómo habría de agradecer en verdad a Dios a quien no ve?*” (V: 153 / DE: 162). La gratitud, entonces, pone en movimiento al receptor del bien en dirección a aquel de quien considera haberlo recibido. Sin embargo, en numerosas ocasiones este movimiento hacia la exterioridad queda trunco por no encontrar a su destinatario. El discurso edificante explora diversos escenarios en los cuales el acto de auténtica gratitud no puede consumarse. El primer escenario plantea la posibilidad de una relación a tal punto asimétrica que el agradecimiento del beneficiado no tiene ningún valor para su benefactor. El segundo escenario plantea la posibilidad de un benefactor que rechaza, implícita o explícitamente, la gratitud del beneficiado por considerarlo una retribución indigna de su acto. El tercer escenario, el más interesante, plantea la posibilidad de que el benefactor no acepte la gratitud que se le tributa haciendo manifiesto el no haber actuado en consideración al bien del beneficiado. En relación a este último escenario, el danés comenta que en el caso de que un individuo humano quiera “*ser como una fuerza de la naturaleza, entonces no puedes darle las gracias, del mismo modo que el hombre de mar no puede dar gracias al viento cuando llena sus velas*”³². Implícitamente se estaría afirmando que el genuino agradecer nace del reconocimiento de que quien entrega el don actúa deliberadamente en favor de quien lo recibe³³ y, en este sentido, que la

³⁰ Cfr. SKS V: 152 / DE: 161.

³¹ Cfr. HENRICH, Dieter, *Vida consciente*, p. 185. Para el Kierkegaard edificante, comenta Garrido, el poder del individuo “[n]ecesita de aquel Poder que pudo ponerlo como el sí mismo que es... de aquel Poder que puede por sobre la finitud, en cuanto él puso esa finitud” (GARRIDO MATURANO, Ángel, “La alegría de ser nada”, p. 10).

³² SKS V: 155 – 156 / DE: 165.

³³ Kierkegaard afirma de un modo más explícito esta idea en el discurso titulado “El Señor lo dio, el Señor lo ha quitado, loado sea el nombre del Señor”. Ante la abrupta pérdida de sus bienes la primera reacción de Job es decir “el Señor lo dio”. Con estas palabras, nos dice el danés, “ahora recordaba todas las cosas que el Señor le había dado, y algunas de ellas, tal vez, con mayor gratitud que cuando las recibió; no le resultaban menos bellas por el hecho de que había sido despojado de ellas,

gratitud del beneficiado presupone la buena intención de su benefactor. ¿Es siempre correcta esta presuposición? De acuerdo con el autor edificante, al menos lo es en un caso: cuando la intención de actuar provocando el bien se le atribuye a Dios³⁴.

Cuando se reflexiona desde la perspectiva del receptor en torno a las palabras apostólicas “*Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba*” se revela que la gratitud experimentada ante lo recibido configura una triple relación: la del receptor con el don otorgado (i.), la del benefactor consigo mismo (ii.) y la del receptor del don consigo mismo (iii.). (i.) A través de estas palabras, el receptor toma conciencia del advenir incondicional del bien: quien agradece genuinamente el don recibido acepta que éste ha llegado a su vida más allá de sus propios méritos y, por ende, admite que aquello que se le ha entregado no le pertenece “*como propiedad*”³⁵. En este caso, el agradecimiento dirigido al benefactor no cuenta para el beneficiado ni como una restitución que salda las cuentas entre ambos, ni mucho menos como una práctica social cuya meta sea conservar o fomentar la disposición del otro a su favor. Actuar de este modo implicaría inscribir el agradecimiento dentro de la lógica del intercambio económico escondiendo el hecho de que la devolución del don recibido, el contra-don *qua* gratitud, retiene para sí lo que aparentemente entrega. (ii.) Dado que la gratitud supone el reconocimiento de que se ha recibido un bien, cuando ella se expresa le confiere al benefactor un saber que jamás podría haber alcanzado por sí mismo: la certeza de que no sólo ha querido sino que también ha podido beneficiar al otro. La gratitud del receptor, por tanto, tiene para el benefactor el significado de una confirmación de la bondad de su acción. Esta confirmación, por tanto, se revela como un *nuevo don* que la gratitud del beneficiado le entrega al

tampoco más bellas, sino que eran tan bellas como antes, bellas porque el Señor las dio, y lo que ahora podía parecerle más bello no era el don, sino la bondad de Dios” (SKS V: 121 / DE: 132 [el resaltado es nuestro]). Como sostiene Roberts: “*la gratitud religiosa de Job es, ante todo, una relación personal que pone principalmente su énfasis en la bondad del benefactor y considera los beneficios como signos de la benevolencia del benefactor*” (ROBERTS, Robert, “Cosmic Gratitude”, *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 5, nº 3, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, 2014, p. 80).

³⁴ El Kierkegaard de los discursos edificantes sería, de esta manera, un antecedente del realismo fenomenológico: “*la dinámica del sentimiento de gratitud –incluso del más sencillo– dirigido hacia una persona humana no puede pararse hasta que alcance a una persona de una naturaleza originaria en sentido absoluto, un ser personal igualmente absoluto y bondadoso [...] Sin alcanzar este punto, y aunque posea un alto valor y resulte necesaria para la humanidad de nuestra vida, la gratitud intersubjetiva quedaría sin fundamentación última*” (SEIFERT, Josef, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y el amor*, trad. Teruel, Madrid, Encuentros, 2013, p. 144).

³⁵ SKS V: 157 / DE: 166.

benefactor; de modo que la auténtica gratitud no se limita a sostener el movimiento del don (su devolución) sino que lo renueva y lo incrementa. (iii.) La auto-posición del bien no es un fenómeno arbitrario ni completamente inmotivado. Cuando aquí se habla de la incondicionalidad del bien se quiere hacer referencia al hecho de que el acontecer del bien no está atado al cálculo ni a la lógica de las transacciones equivalentes. El don otorgado no llega al receptor como reacción de lo que éste ha hecho o eventualmente podría hacer o haber hecho, sino como reconocimiento de lo que él es, le adviene en virtud de su ser. En la gratitud por el don recibido habita una referencia del receptor del don hacia sí mismo. Como dice Schwarz, quien experimenta la llegada de un don a su existencia reconoce su condición finita en tanto se percibe como necesitado de ese don; pero al mismo tiempo sabe que su peculiar finitud –su ser precisamente tal– ha sido afirmada por quien le ha entregado el don³⁶. El receptor ha sido aceptado por el otro y, por medio de esta aceptación, es convocado a afirmar su propio ser, es exhortado a relacionarse positivamente consigo mismo: podría decirse que el beneficiado es dado a sí mismo a través del don de su benefactor.

III. La gratitud como obra del amor

Las obras del amor, publicado bajo la firma S. Kierkegaard, sale a la luz el 29 de septiembre de 1847. Como su subtítulo lo aclara se trata de *deliberaciones cristianas*. Que este escrito se califique como “cristiano” significa que su punto de partida es la revelación de Dios y ya no, como aún sucedía en los *Discursos edificantes* o en la Religiosidad A del *Postscriptum*, el impulso humano de trascendencia. Los escritos cristianos, entonces, descansan en la plena autoridad de Dios que se dirige al individuo para decirle: «¡Tú debes amar!»³⁷. Por otra parte, en una nota personal del año 1847, el danés distingue entre las deliberaciones (“Overveielser”) y los discursos edificantes. El cometido de las deliberaciones es introducir al lector en una reflexión profunda en torno a una serie de categorías cualitativas que no están dados y son desconocidos –los conceptos cristianos. La

³⁶ Cfr. SCHWARZ, Balduin, *Del agradecimiento*, pp. 33 – 34.

³⁷ Cfr. MALANTSCHUCK, Gregor, “Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard”, pp. 480 – 481.

deliberación tiene lugar antes de la acción y al tratarse de una deliberación cristiana tiene como objetivo generar las condiciones que hagan posible una praxis cristiana. En este particular sentido, las deliberaciones asumen una función eminentemente socrática. Son como el tábano que altera la tranquilidad anímica del lector provocando su impaciencia.

“Un discurso edificante sobre el amor presupone que los hombres saben esencialmente qué es el amor y busca ponerlos en movimiento, ganarlos para el amor. Pero éste, ciertamente, no es el caso. Por lo tanto, la «deliberación» primero debe sacarlos del sótano, llamarlos, cambiar su forma cómoda de pensar con la dialéctica de la verdad”³⁸

Dado que en la primera serie de dos discursos edificantes de comienzos de 1843 se preguntaba si era humanamente posible “una expresión más alta para el amor que el hecho de dar siempre las gracias”³⁹, era esperable que Kierkegaard tratase ampliamente la cuestión en su obra consagrada al amor cristiano. A pesar de que el danés no dedica ninguna sección específica de su libro a tratar el tema de la gratitud cabe decir, sin temor al error, que ella está presente a lo largo de los 18 capítulos que componen la obra. Lo cierto es que *Las obras del amor* retoman y complejizan algunas de las cuestiones abordadas en los discursos previamente comentados. Puede rastrearse el eco de los discursos en, al menos, 3 capítulos: “Nuestro deber es estar en deuda de amor mutua”, “El amor no busca lo que es suyo” y “El amor edifica”.

La presencia de la gratitud en el capítulo que cierra el primer volumen puede resultar, en primera instancia, un tanto forzada. Sin embargo, el fenómeno del agradecimiento dota de sentido a la categoría principal sobre la que gira el capítulo: la deuda de amor mutua. Esta noción había sido anunciada en las últimas palabras

³⁸ SKS XX: 211. Al respecto, anota Patricia Dip: “Las obras del amor es una obra cuyo objetivo último consiste en interpelar al lector; es éste el que debe comprometerse consigo mismo para definir el sentido del amor. Kierkegaard utiliza recursos literarios para conducir al lector al autoexamen de un modo semejante al Sócrates interrogador de los diálogos platónicos, quien jamás define qué es el bien sino que intenta lograr que sus oyentes comprueben por sí mismos los falsos presupuestos en los que basaban previamente sus consideraciones. Para decirlo en términos contemporáneos, Kierkegaard busca señalar el carácter ideológico de la comprensión mundana de eros” (DIP, Patricia, Teoría y Praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkeardeana, Buenos Aires, Gorla, 2012, p. 204).

³⁹ SKS V: 53 / DE: 66.

del segundo discurso titulado “Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba” de 1843. El escrito edificante culminaba afirmando que tanto quien otorga un don bueno como quien lo recibe quedan igualados entre sí en el mutuo dar las gracias por la existencia del otro y, a continuación, introducía la idea de que esta igualdad implicaba que el donante y el receptor tenían la obligación de amarse el uno al otro⁴⁰. El capítulo del libro de 1847 comienza advirtiendo al lector sobre una situación afín a la descripta por el discurso edificante. La comprensión más habitual de la relación amorosa nos dicta que la persona amada contrae una deuda con su amante: cada vez que alguien es amado está, de alguna manera, constreñido a retribuir el amor que se le ofrece. En relación a su amante, el amado se encuentra en una posición similar a la del receptor del don que agradece por la existencia de su benefactor. Kierkegaard no impugna esta consideración y le reconoce su grado de verdad, pero a renglón seguido menciona que esta forma de plantear las cosas “recuerda demasiado una auténtica cancelación de cuentas: se ha contraído una deuda y hay que pagarla”⁴¹. Frente a esto, quiere llamar la atención sobre una curiosa inversión: por lo general, el dar erige al donante en acreedor del receptor; sin embargo, cuando este dar es amoroso el amante es transformado en deudor del amado. ¿Qué es lo que está en el fondo de esta sensación de deuda que embarga al amante? El hecho de que jamás estime suficiente lo que él hace por el amado: lo único que pide el amante es que nada anule la posibilidad de manifestar su amor a través de sus obras, pide que se le conceda la posibilidad de seguir amando. El amante considera que siempre es capaz de una mayor y más perfecta entrega amorosa. La indigencia del amante rebasa la del desposeído que anhela aquello de lo que está privado por el hecho de experimentar el estar poseído por ese anhelo como un don que está obligado a retribuir infinitamente. *Poder amar* es para el amante la más preciada posesión, una posesión que sólo puede conservarse y renovarse *amando*. Retomando una expresión de Jean Louis Chrétien se puede decir que para Kierkegaard en el caso del amor la difusión es prioritaria a la presencia, que el amor únicamente es tal cuando se ofrece y que sólo está presente en el yo cuando éste lo ofrece⁴². Justamente la existencia de esta deuda impagable

⁴⁰ Cfr. SKS V: 157 - 158 / DE: 166 – 167.

⁴¹ SKS IX: 176 / OA 1: 300.

⁴² Cfr. CHRÉTIEN, Jean Louis, “Le Bien donne ce qu'il n'a pas”, p. 274.

es la energía inagotable que mantiene al amante y al amor en tensión y movimiento⁴³. Sentirse endeudado significa hacer a un lado todo cálculo y toda comparación, significa rechazar la posibilidad de establecer una medida finita para el amor. Desde el punto de vista del amante ni el volumen del amor profesado por otros hombres, ni la intensidad de su propio amor, ni la magnitud de sus obras constituyen una medida adecuada del amor; para el amante la única medida legítima del amor es el valor infinito de la persona amada. La deuda que experimenta el que ama traduce su convicción de que ninguna de las acciones que él realiza a favor del amado, por más excelsas y sublimes que éstas sean, es capaz de igualar el valor intrínseco de la persona amada. Así las cosas, la inmensa deuda contraída por el amante es la manifestación de la gratitud que éste siente por la existencia misma del amado y por la alegría que dicha existencia le regala a su vida. La conmoción amorosa de quien encuentra alguien a quien amar está atravesada por la gratitud de haber sido arrancado de la monotonía de la indiferencia, como dice el filósofo católico Josef Pieper, “es el agradecimiento por el hecho de que en verdad se nos ha concedido aquello que naturalmente anhelamos y amamos: poder decir con todo el corazón que algo es «bueno»”⁴⁴. Con lo dicho hasta aquí el texto aún se mueve en un registro afín, pero todavía externo al cristianismo. ¿Cuál es la novedad cristiana en relación a este aspecto del amor? Sin entusiasmo estético alguno y de un modo absolutamente serio, el cristianismo, para asegurar el cumplimiento de la obligación de amor recíproca, le ordena a cada individuo el deber de asumir una deuda infinita de amor hacia el prójimo⁴⁵. De esta manera, transforma lo que humanamente podía

⁴³ ““La tarea es permanecer en la deuda y permanecer en la deuda significa mantener vivo al amor” (cfr. MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein: Über die Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, p. 132).

⁴⁴ PIEPER, Josef, *Über die Liebe*, München, Kösel-Verlag, 1972, p. 116. Romano Guardini advierte que esta gratitud lo es por la existencia misma de la persona, mas por ello no deja de dirigirse hacia esa persona. Ciento es que, en última instancia, esa gratitud debería dirigirse al fundamento último de esta existencia, pero en la medida en que la existencia implica una realización individual dicha realización debe ser reconocida (GUARDINI, Romano, *Una ética para nuestro tiempo*, trad. cast, Buenos Aires, Lumen, 1994, pp. 195 – 196).

⁴⁵ Sergio Muñoz Fonnegra sostiene que el “sentido del radicalismo con el que Kierkegaard introduce la exigencia es malinterpretado cuando como resultado de esta exigencia se pasa por alto que ella debe comprenderse como un correctivo contra las formas negativas de reciprocidad en las relaciones entre los hombres” (cfr. MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein*, p. 157). En esta línea, Muñoz Fonnegra señala que la exigencia cristiana orienta al individuo hacia la interioridad, pero esta interioridad no equivale a la preocupación del yo por sí mismo ante Dios, al auto-centramiento en la salvación individual; sino a una interioridad en la cual el otro está tan próximo al yo como el yo lo está de sí mismo (cfr. SKS IX: 29 / OA 1: 69). Una interioridad que “significa la inclusión incondicionada del otro a través de la abnegación” (MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein*, p. 164).

permanecer como una exaltada interpretación retrospectiva de la pasión experimentada en una acción continua. Con esta imposición cristiana “*la relación de deuda [entre los hombres] queda transferida a la relación entre el hombre y Dios*”⁴⁶ por lo que la infinitud de la deuda se potencia. Ahora bien, el cristianismo no sólo debe expresar la exigencia sino que también, y quizás de un modo aún más fundamental, debe advertir al hombre sobre los peligros que conlleva el cumplimiento de la exigencia⁴⁷. La prédica cristiana debe advertir que “*mientras que en la abnegación mundana el mundo se abre al hombre, en la abnegación cristiana se cierra, el mundo es incapaz de comprender al hombre*”⁴⁸. La dificultad inherente a la auténtica puesta en práctica del modo de vida cristiano es expresada lúcidamente con la expresión «weberismo invertido»⁴⁹: el éxito y el reconocimiento temporales se oponen *esencialmente* al cristianismo. El desprecio, la oposición y la *ingratitud* es lo que el amante cristiano ha de esperar del mundo⁵⁰.

La deliberación titulada “El amor no busca lo que es suyo” profundiza sobre el tema anterior poniendo en cuestión la idea misma de gratitud. Habiendo asumido la premisa de que el amor cristiano tiene que aceptar la ingratitud de la persona amada, el capítulo nos conduce al siguiente interrogante: ¿acaso no es necesaria la ingratitud de la persona amada para asegurar la autenticidad del amor?, ¿no debe, entonces, en algún sentido perseguirse la ingratitud?

La exigencia de que el amante no busque lo propio se expresa positivamente como la exigencia de promover la peculiaridad del otro: su identidad singular. Quien ama auténticamente a su prójimo procura que éste último *llegue a ser sí mismo*, es decir, que *llegue a ser libre*. Contribuir a que alguien alcance su libertad, que tome posesión de sí mismo, es el don más perfecto que un ser humano puede brindarle a

De allí que pueda decirse que “*la unilateralidad de la exigencia no implica negación alguna de la reciprocidad en las relaciones íntimas*”. Más bien, por el contrario, cabe concluir que la radicalidad de la demanda dirigida al individuo contiene “*el reconocimiento mutuo en un sentido positivo*” (MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein*, pp. 164 - 165).

⁴⁶ SKS IX: 189 / OA 1: 318.

⁴⁷ En este sentido, Kierkegaard confiesa que, de ser necesario, una predicación realmente cristiana dirigida a los hombres tiene la obligación de hablar ante Dios *en contra* del cristianismo (cfr. SKS IX: 197 / OA 1: 332).

⁴⁸ MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein*, p. 133.

⁴⁹ ROCCA, Ettore, *Kierkegaard. Secreto y Testimonio*, trad. Rodríguez Duplá, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2020, p. 223.

⁵⁰ Cfr. SKS IX: 193 / OA 1: 326.

su semejante. El éxito de este don se juega en el *cómo* es entregado⁵¹. Para aclarar esta cuestión Kierkegaard retoma una distinción introducida en los escritos edificantes: *o bien* la libertad puede ser entregada de manera tal que su receptor quede en deuda con su benefactor *o bien* puede ser entregada de forma tal que su receptor quede absuelto de toda obligación. Ahora bien, el *cómo* de esta entrega viene definido por el tipo de relación que el benefactor tenga consigo mismo. Si el benefactor se ama a sí mismo de forma impropia, de manera egoísta, entonces lo que persigue a través de su acción “liberadora” es ante todo una afirmación de sí mismo. En este caso, el don de la libertad queda encriptado en la lógica del intercambio: su entrega es una estrategia por medio de la cual el yo del benefactor «busca lo suyo» esperando una suerte de devolución (material o simbólica) de lo que ha otorgado. *“La búsqueda de lo propio en las relaciones interpersonales implica el peligro de la instrumentalización o del sometimiento del otro a las propias metas. No se ama ni se reconoce al otro en virtud de su peculiaridad, sino en función de lo que el yo quiere hacer de él o ver en él”*⁵². La acción del benefactor egoísta no *forma* al otro sino que lo *transforma* a su imagen y semejanza. Incluso cuando el proyecto consciente del benefactor sea la afirmación y promoción del otro (la libertad del otro), si su acción no surge de una relación auténtica consigo mismo, es decir, si al actuar es incapaz de trascender el círculo de la auto-referencia egoísta, no hay ninguna garantía de que el resultado final de su actividad no sea la negación y el control de la libertad del otro. Si, por el contrario, el benefactor se ama a sí mismo de manera correcta, si se ama cristianamente a sí mismo, entonces ya está en posesión de sí mismo y, por eso, está exento de la carga de tener que «buscar lo suyo» pues, habiendo perdido todo afán posesivo, está en condiciones de promover la afirmación de lo propio del otro⁵³. Así las cosas, el don entregado rebasa la dinámica de las transacciones mercantiles (del dar para recibir) puesto que el dar de este benefactor

⁵¹ Cfr. SKS IX: 272 / OA 2: 113.

⁵² MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein*, p. 138.

⁵³ Cfr. SKS IX: 268 / OA 2: 106. En el primer volumen de *Las obras del amor* Kierkegaard advierte que, cristianamente hablando, toda acción humana se emprende a destiempo, se inicia con un retraso (cfr. SKS IX: 106 / OA 1: 188 – 189). Esta cuestión se pone en evidencia con la anteriormente mencionada “deuda infinita” de amor al prójimo. Cuando el yo ama cristianamente al prójimo, es decir, cuando lo ama según la alteridad del prójimo y no de acuerdo a su propia identidad, el yo descubre que el otro ya estaba allí de antemano por lo cual nuestro amor hacia él llega tarde y “siempre nos llega recordando la deuda con la que comenzamos” (VIÑAS VERA, Ángel, S. Kierkegaard: una teoría del cielo, Dirigida por: GARCÍA – BARÓ LÓPEZ, Miguel, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017, p. 132).

abandona radicalmente la exigencia del reconocimiento de “lo suyo” por parte del beneficiado⁵⁴.

Estas dos maneras de entregar la libertad pueden ser examinadas desde la perspectiva del receptor, orientando el análisis en dirección a la cuestión de la gratitud. La primera forma de entregar la libertad parte de una falsa comprensión de la realidad del otro y, por eso, conduce a este otro a una relación consigo misma de carácter fallido. El dar que «busca lo suyo» mantiene al otro en la ignorancia de su propia libertad. Resulta claro que cuando la libertad es entregada de esta manera se cancela a sí misma, se transforma en su contrario. Alcanzar la libertad en virtud de la acción de un tercero, no significa llegar a ser independiente sino inscribirse en una relación de dependencia con el “liberador”. El receptor de la libertad considera que debe retribuir a su benefactor de alguna manera. Quien cree haber obtenido su libertad de manos de otro, juzga, de forma errónea, estar en posesión de algo que anteriormente no poseía. Convencido de haber recibido como un obsequio lo que en verdad le pertenece esencialmente; comete el error de agradecerle a su benefactor el haberlo transformado en algo que aún no es, puesto que en la medida en que la libertad que él posee no es un producto de su actividad todavía no se ha apropiado verdaderamente de ella. Cree manifestar gratitud por su independencia, pero en realidad está agradeciendo su dependencia⁵⁵. Inversamente, cuando la entrega de la libertad acontece a partir de un dar que «no busca lo suyo» el punto de partida es una comprensión *transparente* del otro que, en consecuencia, guía a ese otro a una auto-relación positiva. Esto es posible en la medida en que el benefactor se oculta a sí mismo en la entrega del don de forma tal que éste “aparezca como siendo propiedad del que recibe”⁵⁶, es decir, esto es posible en la medida en que el benefactor reconozca en el otro la capacidad de ser libre y, en cierto sentido, oriente al otro en dirección a ese mismo reconocimiento. Para que el auxilio sea exitoso el receptor no debe captar “transferencia” alguna de la libertad, sino que debe percibir el “surgimiento” de su libertad a partir de sí mismo. Entonces, la libertad obtenida por el beneficiario del don deja de ser un regalo para convertirse en una conquista; ya no

⁵⁴ Cfr. GRØN, Arne, “Reconocimiento y comunicación: la ética entre Hegel y Kierkegaard”, trad. Muñoz Fonsegra, *Estudios de Filosofía*, nº 32, Instituto de Filosofía / Universidad de Antioquia, Medellín, 2005, p. 39.

⁵⁵ Cfr. SKS IX: 272 – 273 / OA 2: 113 – 114.

⁵⁶ SKS IX: 272 / OA 2: 113.

es recibida pasivamente, sino que es producida activamente: ahora si es auténtica libertad, ahora sí el receptor es verdaderamente independiente⁵⁷. Aparece aquí un dilema: ha sucedido algo bueno (la conquista de la libertad) que merecería ser agradecido; sin embargo, ha sucedido de tal manera que el beneficiario de este acontecimiento no tiene razones para manifestarle su gratitud a nadie. Pero, entonces ¿quedó clausurado todo agradecer?

Kierkegaard señala que el movimiento del dar que «no busca lo suyo» guarda similitudes con la mayéutica socrática o, mejor dicho, con el entendimiento que el danés tiene de ella. Sócrates se consideraba incapaz de producir doctrina alguna y, por eso, se limitaba a auxiliar a sus compañeros de diálogo en el proceso mediante el cual éstos daban a luz el conocimiento. La tarea mayéutica consistía en orientar a los hombres hacia sí mismos para que puedan descubrir en su propia alma el saber que buscaban fuera de ella. En este sentido, el filósofo ateniense comprendió que “para realizar semejante empresa el auxiliador no tenía más remedio que permanecer oculto en cierto sentido, hasta la valentía de querer su propia destrucción”⁵⁸. El riesgo implícito en esta empresa era el odio y la enemistad de sus semejantes, puesto que, a través de sus ingeniosas preguntas, Sócrates desechaba las concepciones endebles y falsas de sus compatriotas. Tres años antes de la publicación de *Las obras del amor*, el pseudónimo Johannes Climacus establecía ciertas consecuencias de la vía socrática de acceso a la verdad. Es indispensable señalar, para visibilizar el vínculo con el pasaje del libro de 1847 analizado, que la palabra “verdad” posee un sentido eminentemente existencial y no epistemológico: verdad es sinónimo de libertad⁵⁹. Conectando la mayéutica socrática con la teoría de la reminiscencia de Platón, el autor de las *Migajas Filosóficas* sostiene que la metodología del sabio ateniense daba por descontado que todos los seres humanos están en posesión de la capacidad para comprender la verdad⁶⁰ por lo que la problemática en torno a la verdad se juega por entero en el hecho de que ella ha sido olvidada. La labor del “maestro”⁶¹ socrático es doble: primero ha de lograr que

⁵⁷ Cfr. SKS IX: 273 / OA 2: 115.

⁵⁸ SKS IX: 274 / OA 2: 116.

⁵⁹ Cfr. SKS IV: 224 - 226 y 439 / MF: 36 – 37 y CA: 245.

⁶⁰ Cfr. SKS IV: 222 / MF: 34.

⁶¹ Se utilizan comillas porque donde todos los hombres están en la misma relación con la verdad (recuérdese aquí el sentido específico que este término adquiere en el planteo del danés) no cabe hablar propiamente de maestro ni de discípulo.

el olvido de la verdad sea descubierto por su “discípulo” y, a continuación, tiene que convertirse en la ocasión para que el “discípulo” actualice esa verdad que estaba potencialmente presente en el fondo de su ser. La tesis socrático-platónica de que «todo conocer es recordar» descansa sobre la idea de una afinidad entre el hombre y la verdad y expresa, en último término, la idea de que las condiciones inmanentes de posibilidad del conocimiento humano constituyen el límite infranqueable de todo conocimiento humano efectivo⁶². Dicha tesis es la que tiene que ser superada para que sea posible hablar de un auténtico *ir más allá de Sócrates* y no de una mera reformulación especulativa de la vía socrática –como es el caso del pensamiento filosófico moderno⁶³. El texto de las *Migajas Filosóficas* está destinado prácticamente por completo a proyectar un modelo realmente alternativo al de Sócrates que implica una reconfiguración de la metodología mayéutica. Justamente esta reconfiguración es lo que tiene en mente el autor de *Las obras del amor* al hablar de una diferencia esencial entre el amante cristiano y el sencillo sabio de la antigüedad. Pero, ¿en qué consiste la novedad del proyecto alternativo?

La vía socrática se apoya en la noción de una amistad latente entre el hombre y la verdad y comprende la situación antropológica negativa a corregir del individuo en los términos de *ignorancia*. La vía alternativa asume que si bien cabe hablar de una relación originaria amistosa entre el hombre y la verdad, éste vínculo original ha sido irremediablemente perdido por lo cual el concepto de ignorancia es insuficiente para explicar el estado actual del individuo: ya no se trata de que éste desconozca la verdad, de que no sepa que está en posesión de la verdad, sino de que, en virtud de su propia culpa, carece de la verdad, es más, de que está *en contra de la verdad*⁶⁴. Para que el individuo establezca una relación positiva con la verdad son necesarios, como en el modelo socrático, dos movimientos: ante todo, el individuo debe hacerse consciente de su situación, es decir, de su estar en oposición a la verdad y, a continuación, debe recibir la condición que le permita vincularse correctamente con la verdad. En la medida en que adquirir conciencia de la propia situación como una situación de oposición a la verdad implica estar de hecho en posesión de un

⁶² ROCCA, Ettore, *Kierkegaard* p. 169.

⁶³ Climacus expresa esta idea al comienzo (cfr. SKS IV: 219 / MF: 31 – 32 [nota al pie]) y al final (cfr. SKS IV: 306 / MF: 117) de las *Migajas Filosóficas* y en el *Postscriptum* (cfr. SKS VII: 188 / PC: 208 [nota al pie]).

⁶⁴ Cfr. SKS IV: 223 – 224 / MF: 35 – 36.

conocimiento verdadero (por más pequeño que éste sea), el modelo alternativo conserva su coherencia si y sólo si los movimientos anteriormente mencionados se producen al mismo tiempo: el individuo únicamente es capaz de concebirse en oposición a la verdad al recibir desde afuera la condición para vincularse positivamente con ella. Este «afuera» desde el cual el individuo recibe la condición debe poseer dicha condición por sí mismo para ser capaz de entregarla y dado que ningún hombre posee la condición para la verdad de esta manera, puesto que en caso contrario no podría haberla perdido, ese «afuera» es no-humano, es decir, divino⁶⁵. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿desempeñan las relaciones entre hombres algún papel hacia el interior de esta vía alternativa? El otro hombre no puede contribuir para que el individuo *“recuerde que en realidad ya conoce la verdad”*, su tarea es *“convertirse en ocasión para que aquel recuerde que es la no-verdad”*⁶⁶. Ahora bien, de acuerdo con el proyecto alternativo, este auxilio humano sólo podría realizarse de forma exitosa sobre la base de una previa entrega divina de la condición para la verdad. Y de esta entrega previa han de ser conscientes tanto el que presta el auxilio como aquel que lo recibe. Sobre esta cuestión se detiene el capítulo de *Las obras del amor*.

El benefactor socrático *sabe* que ha ayudado a su semejante aún cuando éste último ignore completamente dicha ayuda: Sócrates tiene por seguro el ser el autor de una obra buena. Retomando lo planteado en sus discursos edificantes, Kierkegaard explica que el benefactor cristiano, en cambio, *sabe* que por sí mismo no podría haber ayudado a su prójimo y que simplemente es un *colaborador* de una obra buena realizada por Dios⁶⁷. Por otra parte, mientras que el ocultamiento del benefactor socrático busca instituir un vínculo transparente del otro consigo mismo; el ocultamiento del benefactor cristiano tiene como objetivo que entre el otro y Dios se establezca un vínculo transparente: *“todo el anonadamiento por el que el amante ha pasado no es otra cosa que un simple no impedir que la otra persona se relacione con Dios”*⁶⁸. La tarea del benefactor cristiano es la de hacer invisible lo visible para hacer visible lo invisible: se esconde, como el benefactor socrático, para que el otro se encuentre a sí mismo, pero lo hace para que en este encuentro

⁶⁵ Cfr. SKS IV: 223 / MF: 35.

⁶⁶ SKS IV: 222 – 223 / MF: 35.

⁶⁷ Cfr. SKS IX: 276 / OA 2: 120.

⁶⁸ SKS IX: 276 / OA 2: 119.

consigo mismo el otro descubra a Dios. Para la mayéutica socrática procurar el bien del otro significa ayudar al otro a que se apropie de sí mismo, que llegue a ser sí mismo; para la mayéutica cristiana “ayudar al otro a ser dueño de sí mismo significa ayudar al otro a tener el valor de ser sí mismo «ante Dios» antes que intentar «crearse a sí mismo”⁶⁹. Amar cristianamente lo propio del otro es ayudar a que el otro sea capaz: primero de ser consciente del valor de su ser y segundo de afirmar este ser. Para decirlo de forma resumida: amar cristianamente al otro significa promover el genuino amor a sí mismo del otro. El saberse amado lejos de dejar intacto al individuo lo orienta positivamente hacia una nueva relación consigo mismo. El yo que es amado alcanza, a través del amor que a él se le brinda, una plenitud que previamente no poseía: el individuo amado *recibe nuevamente* su ser al recibirla como querido, justificado y confirmado en la existencia por un otro⁷⁰. Todo aquel que es amado, entonces, es guiado hacia una auto-afirmación de su ser, pero quien es amado cristianamente es conducido hacia una particular auto-afirmación de su ser que tiene a su base, según el danés, la más lúcida comprensión de sí mismo. Quien es amado cristianamente, a través de ese amor, accede a la conciencia de su *originalidad*. Gracias al amor comprende que únicamente él está en condiciones de ser él, pero también comprende que él no ha sido quien se ha otorgado esta posibilidad que es suya y sólo suya; sino que es una posibilidad en la que Dios lo ha puesto. Amándose a sí mismo, amando su peculiaridad, el individuo se sabe amado por Dios y ama a Dios⁷¹. La *originalidad* es “*un don de Dios... [don] que Dios da sin excepción a todos, y se lo da a todos para que lo sean*”⁷². De esta manera, con la diferencia entre la ayuda socrática y la cristiana, se abre nuevamente un espacio para el agradecimiento. Cuando el movimiento de la mayéutica cristiana se completa, lo que no se mostraba como don porque aparecía como propiedad del

⁶⁹ FERREIRA, M. Jamie, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 162.

⁷⁰ En su estudio sobre el amor Pieper sostiene que amar a alguien es, en principio, repetir el gesto de Dios (Gen 1, 31) que cuando crea manifiesta la bondad de lo creado (cfr. PIEPER, Josef, *Über die Liebe*, pp. 47 – 48). Pero, analizando las cosas con mayor profundidad, no se trata de una mera repetición. Al expresar con nuestras palabras o acciones “*«Es bueno que existas, ¡que maravilloso es el que tú seas!»*” (PIEPER, Josef, *Über die Liebe*, p. 50), brevemente, al amar al otro estamos continuando y consumando la acción creadora divina. Fenómeno que se ve confirmado por el hecho de que la persona que se sabe amada experimenta una potenciación, un florecimiento, de su propio ser (cfr. PIEPER, Josef, *Über die Liebe*, pp. 52 – 53). El amante cristiano, como dice Kierkegaard, es un *colaborador* de Dios en su obra creadora (cfr. SKS IX: 276 / OA 2: 120).

⁷¹ Cfr. SKS IX: 111 / OA 1: 196.

⁷² SKS IX: 270 / OA 2: 109.

receptor⁷³ finalmente se revela como lo que verdaderamente es: un bien recibido de manos de Dios que debe ser agradecido.

Otra vez: ¿abren *Las obras del amor* un espacio para el agradecimiento genuino entre seres humanos? Para intentar responder nuevamente esta pregunta hay que dirigirse, ahora, al primer capítulo del segundo volumen titulado “El amor edifica”. El tema principal de la meditación es el siguiente: *amar cristianamente implica el deber de presuponer que el amor ya está presente en el corazón del otro*⁷⁴. Esta presuposición es doble. En primer lugar, implica suponer que el otro me ama, que el otro no vive ensimismado y *es para mí*, que a pesar de sus defectos y debilidades la existencia del otro y sus obras –sean estas eficientes o impotentes⁷⁵– están atravesadas por una genuina preocupación en torno a mi ser. Dicho de otro modo: presuponer amor en el otro implica considerar que el otro es capaz de querer mi bien y, por ende, que obra bondadosamente a mi favor. En segundo lugar, supone la convicción de que ese amor que el otro es capaz de brindarme ya habitaba en el fondo más profundo de su corazón y no he sido yo quien allí lo ha puesto. De modo tal que, el amor que recibo del otro nunca debo reducirlo a mero efecto de mi actuar causal y, en consecuencia, estoy obligado a recibirlo como un acto que brota de manera gratuita y espontánea de su libertad. Cristianamente hablando, el amor que el otro me profesa, el amor que debo presuponer en el otro, jamás puedo concebirlo como la cancelación de una deuda (un pago que vendría a equiparar mi actividad previa) ni tampoco como aquello que me corresponde por ser quien soy (un derecho), sino que debo comprenderlo y vivirlo como un regalo. Presuponer cristianamente el amor, por tanto, significa descubrirse amado y, por eso mismo, sentir el carácter excesivo y sobreabundante del amor. El deber cristiano de amar al próximo es un llamado a erradicar la duda en torno a las intenciones del benefactor que, como hacían notar los *Discursos edificantes*, puede embargar al receptor del

⁷³ El benefactor cristiano debe permanecer en todo momento consciente de esta “apariencia”. Al él no se le pide que no perciba lo que está entregando como un “don” sino que no lo perciba como algo suyo. Si el benefactor cristiano no fuese consciente del “don” no podría orientar al receptor en la búsqueda del propietario original del don. En este sentido, Kierkegaard no comparte el punto de vista de Derrida que considera que el don es realmente tal únicamente si el benefactor y el receptor se desconocen a sí mismos como tales y, por tanto, desconocen al don como don (cfr. DERRIDA, Jaques, *Dar (el) tiempo. 1 La moneda falsa*, trad. Peretti, Barcelona, Paidos, 1995, pp. 22 – 23).

⁷⁴ Cfr. SKS IX: / OA 2: 24.

⁷⁵ Como señala Kierkegaard en el capítulo séptimo del segundo volumen de *Las obras del amor*: el amante cristiano está obligado a reconocer el amor que habita en todo persona aún cuando dicha persona no pueda dar ni hacer nada (cfr. SKS IX: 312 - 326 / OA 2: 179 – 203).

don bueno. La meditación sobre el poder edificante del amor, de esta manera, sobrevuela la práctica del cotidiano y, por momentos automático, “dar las gracias” por los favores recibidos y se introduce en el centro íntimo del fenómeno de la gratitud puesto que, en un sentido esencial, el agradecimiento es una forma de habitar la realidad, un modo de ser en el mundo con los otros: en su sentido más profundo la gratitud es la actitud existencial de aquel que percibe generosidad en el otro, el talante vital de aquel que es capaz de vislumbrar que el otro actúa, o al menos quiere hacerlo, con la intención de procurarle un bien⁷⁶. El don que la gratitud agradece es el don por detrás del don, es decir, la disposición amorosa que ha hecho posible el don⁷⁷. El agradecimiento es el reconocimiento de que el ser humano en el trato con su semejante ha rebasado el plano del actuar regulado por las normas económicas, sociales y morales y se ha elevado al plano de un obrar libre de carácter superior⁷⁸.

Aquello que el yo hace consigo mismo presuponiendo la existencia del amor en el otro⁷⁹ es transformar el agradecimiento en un acontecimiento pleno de sentido y permanente: para quien presupone el amor, el agradecimiento ya no es respuesta que sigue al recibir sino disposición fundamental que hace posible la recepción plena, es decir, la apropiación interior de lo que se le ofrece al yo⁸⁰. La gratitud, entonces, deja de ser un suceso intersubjetivo excepcional y puntual para convertirse en el horizonte último a partir del cual se establece el vínculo del yo con los otros. La gratitud impide el anquilosamiento de los lazos interpersonales y los rejuvenece al permitir que aquello que se ha hecho costumbre sea recibido

⁷⁶ Cfr. SEIFERT, Josef, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y el amor*, p. 125 y p. 132; SCHWARZ, Balduin, *Del agradecimiento*, p. 14 y ROBERTS, Robert, *Spiritual Emotions: A Psychology of Christian Virtues*, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 142. En referencia a Roberts, Lippit traza un paralelo entre la “caridad hermenéutica” de la persona agradecida y el concepto de “explicación atenuante” del capítulo titulado “El amor cubre la muchedumbre de los pecados” (cfr. LIPPIT, Jhon, “Kierkegaard’s Virtues? Humility and Gratitude as the Grounds of Contentment, Patience, and Hope in Kierkegaard’s Moral Psychology”, p. 102). De acuerdo con el danés, a la hora de apreciar el comportamiento de los demás siempre está en poder del yo, en caso de que sea un auténtico amante cristiano, “el elegir la explicación más benigna” (cfr. SKS IX: 289 / OA 2: 141).

⁷⁷ Esto lo supo decir Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* (Parte II – II ae, q. 106, art. 5 y 6) al señalar que la medida de la gratitud no es el don recibido sino el afecto con el cual aquél es entregado.

⁷⁸ Cfr. BOLLNOW, Otto, *Neue Geborgenheit*, pp. 124 – 125.

⁷⁹ Cfr. SKS IX: 222 / OA 2: 28 – 29.

⁸⁰ Cfr. SCHWARZ, Balduin, *Del agradecimiento*, p. 40.

nuevamente con asombro⁸¹. Si en los *Discursos edificantes* Kierkegaard indicaba que “*todo don es bueno cuando se lo recibe con gratitud de la mano de Dios*”⁸², en *Las obras del amor* el danés enseña que toda obra es una obra del amor cuando se la recibe con gratitud de la mano del prójimo. *Agradecer es una obra del amor.*

IV. A modo de cierre:

Es sabido que Kierkegaard y sus pseudónimos recelaron de ciertas demostraciones tradicionales de la existencia de Dios. El autor pseudónimo Johannes Climacus, por citar un ejemplo emblemático, dedica extensos pasajes de sus libros a criticar tanto la prueba de Dios a partir de la esencia divina (argumento ontológico) como la prueba a partir de la realidad del mundo (argumento cosmológico). El análisis de esta discusión merecería un tratamiento diferenciado y exhaustivo, no obstante bien vale la pena detenerse en una consideración vertida por Johannes Climacus en el *Postscriptum* en referencia a los ensayos que buscan probar la existencia de Dios:

“La existencia o presencia de un rey tiene su propia forma de expresarse, regularmente por medio de la sumisión y la obediencia. ¿Qué pasaría si a uno se le ocurriera demostrar su existencia justo ante su real majestad? ¿Se le estaría demostrando? No, se le estaría ridiculizando, pues su presencia se demuestra mediante una expresión de obediencia, la que bien puede variar según las costumbres del país. Y, de igual modo, también se demuestra la existencia de Dios mediante la adoración –no por las demostraciones”⁸³

Las palabras de Johannes Climacus sugieren que cualquier intento de demostrar teóricamente la existencia del otro, sea este otro un hombre o Dios, corre el riesgo de anular o posponer los compromisos interpersonales que se siguen de la existencia de ese otro. El yo que pone entre paréntesis al otro con la intención de probar racionalmente su existencia se evade de la relación ético-existencial que lo liga al otro. El fragmento del pseudónimo vendría a advertir sobre la posibilidad de que el yo se comporte *como si* el otro no existiese. Por el contrario, cuando el yo

⁸¹ Cfr. VON HILDEBRAND, Dietrich, *La gratitud*, pp. 45 – 47.

⁸² SKS V: 50 – 51 / DE: 64.

⁸³ SKS VII: 496 / PC: 547.

asume las exigencias intersubjetivas implícitas en la presencia del otro lo que hace es ofrecer un testimonio de que *el otro existe para él y de que él existe para el otro*. La “demostración existencial” de la presencia del otro reside en la transformación que se suscita en el yo de cara a la peculiaridad de ese otro. Cuando Johannes Climacus apunta que la adoración constituye la auténtica demostración de la existencia de Dios lo que quiere decir es que ella mienta una relación absoluta con lo absoluto de carácter positivo⁸⁴. En plena consonancia con el pensamiento del danés, esta función que el pseudónimo le asigna a la adoración, cabe también asignársela a la gratitud. De hecho, en sus notas personales, Kierkegaard deja clara constancia de que el agradecimiento es la fuente profunda desde la cual brota la única actitud apropiada que el creyente cristiano debe asumir ante Cristo: ya no la adoración, sino la imitación⁸⁵. La reflexión en torno a la gratitud en Kierkegaard, por tanto, no es tanto una vía de acceso a la existencia de Dios, sino, más bien, una meditación sobre el modo en que el individuo existe delante de Dios. Parafraseando la célebre fórmula de *La enfermedad mortal* puede decirse que superar la existencia desesperada significa para el yo ser capaz de recibir con gratitud su propio ser de manos de aquel Poder que a él le ha dado la posibilidad de ser quien es. Pero recibir agradecido el propio ser que él es supone para el individuo cristiano el tener que responder al deber de amar al prójimo.

Para finalizar este recorrido por el concepto kierkegaardiano de gratitud es preciso ahondar de qué manera se relacionan el amar y el agradecer. De todo lo dicho resulta evidente que el verdadero amante no debe buscar la gratitud de su amado. Pero, ¿el que la gratitud acontezca invalida la obra de amor? Pregunta delicada. Algunos comentaristas (v. gr. Knud Løgstrup o Theodor Adorno) sostienen que Kierkegaard transforma la indiferencia, la ingratitud e incluso el odio del otro en *condiciones necesarias* de todo dar auténticamente amoroso. Ferreira, por su parte, señala que esta apreciación de la ética implícita en el análisis kierkegaardiano del amor cristiano guarda cierta afinidad con el planteo realizado por Levinas⁸⁶. En su escrito *Las huellas del otro*, el lituano advierte que para concebir una obra capaz de

⁸⁴ Cfr. SKS VII: 375 / PC: 415.

⁸⁵ Cfr. “No se debe comenzar con la imitación, sino con la «gracia». Luego, la imitación debe llegar como fruto de la gratitud, lo mejor que se pueda” (SKS XXIV: 131), cfr. “La imitación es la expresión más fuerte de gratitud en el más fuerte” (SKS XXIV: 177) y cfr. “Cristo ha deseado un único tipo de gratitud: la del individuo y en forma de imitación” (SKS XXV: 386).

⁸⁶ Cfr. FERREIRA, M. Jamie, *Love's Grateful Striving*, pp. 163 – 164.

romper la identidad de lo Mismo se torna preciso entenderla como un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro sin regreso a su punto de partida. Se trata, por tanto, de un hacer que no reabsorbe lo hecho. Una obra que no busca recompensa, reconocimiento ni reciprocidad algunos incluso aquellos que podrían suscitarse bajo la forma de un agradecimiento: “*La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia, exige una ingratitud del Otro. La gratitud sería, precisamente, el retorno del movimiento a su origen*”⁸⁷. No puede pasarse honestamente por alto que el danés, como se ha señalado anteriormente, se acerca a estas consideraciones levinasianas y habla como sí la ingratitud fuese la única respuesta que podría recibir la obra amorosa cristiana. Sin embargo, Ferreira remite a una entrada del diario personal de 1851 que obliga a repensar la cuestión:

“[Savonarola] dice en alguna parte que: debe recordarse lo que se ha dicho tantas veces: una gran benevolencia sólo se puede pagar con una gran ingratitud.

¡Excelente! Puesto que una benevolencia por la cual obtengo otra clase de benevolencia, un salario directo, no es eo ipso una benevolencia tan grande. Se trata, supuestamente, de una gran benevolencia, pero al ser recompensada con mucha gratitud, disminuye... cuando se recompensa con ingratitud, entonces sí es benevolencia; y siendo recompensada con una gran ingratitud, entonces es verdaderamente una gran benevolencia. Sin embargo, todavía tengo una remuneración. Ya que de la gran ingratitud del receptor obtengo la recompensa de que mi gran benevolencia se convierta verdaderamente en una gran benevolencia”⁸⁸

Paradójicamente, cabe la posibilidad de que la ingratitud del receptor opere como una suerte de confirmación del obrar del yo y que éste crea obtener la certeza del carácter amoroso de sus intenciones y acciones a partir de la ausencia de agradecimiento del beneficiario de su obra. Dicho con otras palabras: la ingratitud del receptor no puede ser concebida como un signo distintivo del obrar amoroso puesto que no cabe determinar de antemano que ella sea infundada. Por el contrario, la ausencia de agradecimiento puede constituirse para el yo en una vía de

⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel, *La huella del Otro*, trad. Cohen, Méjico, Taurus, 2001, p. 54.

⁸⁸ SKS XXIV: 334.

acceso a sus propias motivaciones liberada de ilusiones y auto-engaños. Además, quien obra con la expectativa de la ingratitud, quien obra “buscando” la ingratitud, en última instancia no hace otra cosa más que anhelar que el otro sea incapaz de reconocer y aceptar el bien. Un deseo absolutamente incompatible con el deber de presuponer que el amor habita en el corazón del otro.

¿Invalida el agradecimiento del receptor la obra del amor del benefactor? La cuestión se define en el cómo se da y se recibe la gratitud, en el cómo se comprende este agradecimiento. Si el acto de agradecer es ejecutado y entendido como una reacción mecánica del receptor ante el bien que el benefactor le ha otorgado previamente; kierkegaardianamente hablando habría que decir que la presencia de dicho agradecimiento inscribiría la obra que lo suscita en el terreno del intercambio mercantil y por fuera del reino del amor. Ahora bien, a pesar de que la gratitud “se refiere a una relación que le llega al ser humano sin su intervención”⁸⁹, un compromiso que no es producto de la libertad individual sino algo que antecede a esta libertad, ella no se hace real como un mero sentimiento que embarga al sujeto completamente al margen de su voluntad. Más bien, la gratitud es, en última instancia, una elección: su existencia depende del hecho de que el yo se relacione libre y positivamente con el bien⁹⁰. En este sentido, si la gratitud se expresa y se comprende, ya no como reflejo automático sino, como un nuevo don; kierkegaardianamente hablando podría decirse que su manifestación consuma la obra del amor puesto que vuelve visible que el amor ha producido amor. El agradecimiento genuino es respuesta amorosa al amor que invierte los roles iniciales de la relación interpersonal: transforma al amado en amante y al amante en amado. Por este motivo el benefactor que recibe el agradecimiento está muy lejos de considerar el reconocimiento que se le concede como un dar secundario, como la mera y debida devolución material o simbólica del bien que él ha otorgado. Para el benefactor el agradecimiento es algo imprevisto, un dar originario⁹¹ que contiene en sí mismo el exceso de todo comienzo.

⁸⁹ BOLLNOW, Otto, *Neue Geborgenheit*, p. 133.

⁹⁰ Cfr. SEIFERT, Josef, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y el amor*, pp. 128 – 129.

⁹¹ Cfr. “... en sí mismo el agradecimiento, al igual que el regalo, es algo en última instancia inmerecido y recae en la persona a quien se agradece como un regalo” (BOLLNOW, Otto, *Neue Geborgenheit*, p. 133).

El radicalismo y la unilateralidad con los que Kierkegaard introduce la exigencia cristiana del amor al prójimo, es decir, el hecho de que la demanda amorosa obligue infinitamente al yo con independencia del obrar del otro, tiene como principal objetivo cancelar el agotamiento del amor, su propósito es que el amor acontezca en toda su pureza y se potencie en su acontecer. El agradecimiento puede cumplir una doble función esencial para este propósito. Primera función: el amante cristiano, sabiéndose pecador, tiene la obligación de sospechar sobre la pureza de su corazón y la generosidad de sus intenciones. Nunca puede dejar de preguntarse “¿he querido realmente el bien que le entregué a mi prójimo?”. En este sentido, cuando el agradecimiento es acogido con una disposición verdaderamente amorosa lejos de extinguir la duda del amante la conserva transfigurada en un nuevo deber que orienta de inmediato a la acción: el deber de ser digno de esa gratitud y de emplear todas las fuerzas para hacer realidad la benevolencia que ese agradecimiento vislumbró en él. Segunda función: según el danés todas aquellas relaciones intersubjetivas basadas en la pretensión de una simetría perfecta entre sus participantes corren el riesgo de erosionar y estancar al amor al punto de hacerlo desaparecer. En los lazos amorosos basados en el cotejo todos los intercambios están determinados por la búsqueda de la equivalencia entre sus participantes y sus rendimientos: ninguno de los dos ha de otorgar más de lo que recibe ni recibir más de lo que otorga. Son relaciones regidas por la lógica imparcial de la justicia que se afana por darle a cada uno lo suyo. Se trataría de vínculos signados por una reciprocidad finita que asfixia al amor. Ahora bien, en la medida en que quien agradece reconoce que su benefactor ha obrado de manera espontánea, inmotivada y gratuita su respuesta ante aquello que se le ha otorgado no puede ser un *devolver igualador* sino que debe ser un *dar en exceso*⁹². La gratitud, como nuevo dar, instituye por su abundancia misma una nueva deuda en aquel que lo recibe y alimenta, de este modo, un movimiento de reciprocidad infinita que le da vida y energía al amor. El círculo que forman Talia, Eufrósine y Aglaya, las *Tres Gracias*, conserva al amor, pero fundamentalmente lo acrecienta.

⁹² Sólo es posible saldar una deuda de gratitud rebasando el bien que se ha recibido. Un pago equivalente sería inapropiado puesto que, como advierte Kant en su *Metafísica de las Costumbres*, “el receptor nunca puede aventajar al donante en la superioridad del mérito que éste tiene de haber sido el primero en la benevolencia” (KANT, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts y Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993, p. 326).

Bibliografía

- BOLLNOW, Otto, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960.
- CHRÉTIEN, Jean Louis, "Le Bien donne ce qu'il n'a pas", *Archives de Philosophie*, vol. 43, nº 2, Paris, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, 1980.
- DERRIDA, Jaques, *Dar (el) tiempo. 1 La moneda falsa*, trad. Peretti, Barcelona, Paidos, 1995.
- DIP, Patricia, *Teoría y Praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Gorla, 2012.
- FERREIRA, M. Jamie, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, New York, Oxford University Press, 2001.
- GARRIDO MATURANO, Ángel, "La alegría de ser nada. La dádiva perfecta y la existencia capaz de recibirla en los Discursos edificantes de S. Kierkegaard", *Franciscanum*, vol. 63, nº 175, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2021.
- GRØN, Arne, "Reconocimiento y comunicación: la ética entre Hegel y Kierkegaard", trad. Muñoz Fonnegra, *Estudios de Filosofía*, nº 32, Instituto de Filosofía / Universidad de Antioquia, Medellín, 2005.
- GRØN, Arne, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trad. Knox, Georgia, Mercer University Press, 2008.
- GUARDINI, Romano, *Una ética para nuestro tiempo*, trad. cast, Buenos Aires, Lumen, 1994.
- HENRICH, Dieter, *Vida consciente*, trad. Rivera de Rosales, Madrid, Síntesis, 2005.
- KANGAS, David, "The Logic of Gift in Kierkegaard's Four Upbuilding Discourses (1843)", en CAPPELORN, N., Deuser, H. y STEWART, J., *Kierkegaard Studies: Yearbook 2000*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2000.
- KANT, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts y Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993.
- KIERKEGAARD, SØREN. "Discursos Edificantes" en *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 5, trad. González, D., Madrid, Trotta, 2010 (pp. 25 - 385)
- KIERKEGAARD, SØREN. "El concepto de angustia" en *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2, trad. González, D. y Parcero, O., Madrid, Trotta, 2016 (pp. 125 - 278).
- KIERKEGAARD, SØREN. "Migajas Filosóficas" *Escritos de Søren Kierkegaard*. Vol. 4/2, trad. Larrañeta, R., Madrid, Trotta, 2016 (pp. 25 - 124)
- KIERKEGAARD, SØREN. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos. Primera parte y Segunda parte*, trad. Gutierrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1965.
- KIERKEGAARD, SØREN. *O lo uno o lo otro II. Fragmento de vida. Escritos de Søren Kierkegaard* (Vol. 2/2), trad. González, D., Madrid, Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD, SØREN. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Bravo Jordan, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- KIERKEGAARD, SØREN. *Søren Kierkegaard Skrifter [SKS]*, eds. Cappelørn, N., Garff, J., Kondrup, J., McKinnon, A. & Mortensen, F., Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 Vols.).
- KIERKEGAARD, SØREN. *Søren Kierkegaard Skrifter Papirer [Pap]*, eds. Heiberg P., Kuhr V. & Torsting, E., Copenhague, Gyldendal, 1909 – 1948 (11 Vols. y 20 tomos).
- LEVINAS, Emmanuel, *La huella del Otro*, trad. Cohen, Méjico, Taurus, 2001.
- LIPPIT, Jhon, "Kierkegaard's Virtues? Humility and Gratitude as the Grounds of Contentment, Patience, and Hope in Kierkegaard's Moral Psychology", en MINISTER, S., SIMMONS, J. y STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard's Good and the God Life*, en Indiana, Indiana University Press, 2017.

- MALANTSCHUCK, Gregor, "Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard", en THEUNISSEN, M. y GREVE, W. (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979.
- MINEAR, Paul, "Thanksgiving as a synthesis of the temporal and the eternal", en JOHNSON, H. y THULSTRUP, N., *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*, New York, Harper & Brothers, 1962.
- MUÑOZ FONNEGRA, Sergio, *Das gelingende Gutsein: Über die Liebe und Anerkennung bei Kierkegaard*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010.
- NORDENTOFT, Kresten, *Kierkegaard's Psychology*, trad. Kirmmse, Oregon, Wipf & Stock, 2009.
- PIEPER, Josef, *Über die Liebe*, München, Kösel-Verlag, 1972.
- ROBERTS, Robert, "Cosmic Gratitude", *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 5, nº 3, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, 2014.
- ROBERTS, Robert, *Spiritual Emotions: A Psychology of Christian Virtues*, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- ROCCA, Ettore, *Kierkegaard. Secreto y Testimonio*, trad. Rodríguez Duplá, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- SCHWARZ, Balduin, *Del agradecimiento*, trad. Palacios, Madrid, Encuentro, 2004.
- SEIFERT, Josef, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y el amor*, trad. Teruel, Madrid, Encuentros, 2013.
- THEUNISSEN, Michael, "Kierkegaard's Negativistic Method", en KERRIGAN, W. y SMITH, J. (eds.), *Psychiatry and the Humanities. Kierkegaard's Truth: The disclosure of the Self*, trad. Baumann, New Haven, Yale University Press, 1981.
- TUTEWILER, Corey, "Gratitude", en EMMANUEL, S. y McDONALD, W. (eds.), *Kierkegaard's Concepts. Tome III: Envy to Incognito*, London, Ashgate, 2014.
- VIÑAS VERA, Ángel, S. *Kierkegaard: una teoría del cielo*, Dirigida por: GARCÍA – BARÓ LÓPEZ, Miguel, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.
- VON HILDEBRAND, Dietrich, *La gratitud*, trad. Wannieck, Madrid, Encuentro, 2000.