

LA PROBLEMÁTICA DE LA FE EN LA SINGULARIDAD EL PATHOS RELIGIOSO Y SU PRAXIS EN EL MUNDO FINITO.¹²⁴

A partir de un análisis descriptivo del concepto de fe presente en la obra “La enfermedad mortal” (1848) de Soren Kierkegaard, y sin pretender arribar a un exhaustivo y complejo tratamiento del mismo, se intentará dilucidar su importancia y relevancia, no sólo desde aquel sujeto que es consciente de su ser desesperado y de su estar ante Dios, sino también desde la praxis correspondiente, motivada a partir del pathos religioso kierkegaardiano. Es por ello que, sin la profundización que requeriría un abordaje completo pero que escapa a los límites de nuestros objetivos, se considerará además las siguientes nociones: espíritu, síntesis, libertad, desesperación, yo teológico, “ante Dios”, pecado, escándalo, pathos.

La perspectiva antropológica del autor danés, la categoría de desesperación como enfermedad mortal y su significativa relación con el concepto de fe, y el yo teológico con su necesaria vinculación con el mundo estético, habilitan un interesante y crítico camino reflexivo respecto a la correspondiente praxis que se exige desde su pathos religioso. En este sentido, el desafío y la tarea de asumirse a sí mismo desde la fe y su pathos requiere orientarse con el mundo finito a partir de un nuevo cómo, en tanto comprensión y aceptación de su ser singular.

La convergencia entre el mundo estético y religioso radica entonces en la concreción de un existente que, en tanto asume su condición de sí mismo y acepta sus propios límites de su naturaleza finita, se anima a vincularse con algún finito desde un cómo que consume su pasión por alcanzar aquel inalcanzable Deseo Absoluto que ha sido puesto en su propia singularidad.

JUAN JESÚS PUYOL



ABSTRACT

From a descriptive analysis of the concept of faith in the play “The mortal illness” (1848) of Soren Kierkegaard, and without pretending to arrive to an exhaustive and complex treatment of it, it’ll be treated to find out its importance and relevance, not only from that subject who is confident of his desperate self and his presence in front of God, but also from the corresponding praxis, motivated from the religious pathos Kirkegaardiano. For that reason is that, without the deepness that would be required for a complete approach but that escapes the limits of our goals, it will also be considered the following notions: spirit, synthesis, freedom, desperation, theological self, “in front of God”, sin, scandal and pathos.

The anthropologist perspective of the Danish author, the category of desperation as a mortal illness and its significant relationship with the concept of faith, the theological self with the necessary entailment with the aesthetic world, enabled an interesting and critic reflexive way respect the corresponding praxis that demands from its religious pathos. In this sense, the challenge and the task to assume ourselves from the faith and its pathos requires orientating ourselves to a finite world from a new how, as comprehension and acceptance of the singular self.

The convergence between the aesthetic and the religious world lies so in the concretion of an existing that, as it assumes the condition of itself and accepts its own limits of its finite nature, it encourages to link with someone finite from a how that consumes its passion to fulfill that unattainable Absolute Wish that it has been put in its own singularity.



INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos donde las respuestas se encuentran en mejor oferta que las preguntas, donde las soluciones se venden más que los problemas. Sin embargo, hubo alguien, en la Dinamarca de inicios y mediados del siglo XIX que supo ampliar el horizonte de comprensión de aquellos sistemas de pensamientos que se elaboran con la falsa ilusión de lograr una total estabilidad y seguridad.

Soren Kierkegaard fue ese hombre, nacido el 5 de mayo de 1813 en Copenhague, séptimo hijo de Michael Pedersen Kierkegaard y Anne Sorensdatter Lund Kierkegaard, portador de una particular personalidad marcada por una profunda melancolía y pasión por hallarse a sí mismo. Soren creció en un ambiente religioso, llegando incluso a acreditarse como pastor aunque nunca ejerciera esta actividad como tal. La relación con su padre, su gran amor a Regina Olsen, su polémica con el diario local “El Corsario” y su constante enfrentamiento con la iglesia Oficial de su país natal, constituyen cuatro grandes momentos que configuran la vida de nuestro protagonista.

Frente a la escasa aproximación biográfica que aquí presentamos no podríamos afirmar que fue un héroe, ni siquiera un mártir o santo; sin embargo, lo innegable es que el danés vivió como pensó y, a su vez, reflexionó sobre su misma existencia.

Intentar comprenderlo hasta sus últimas raíces sería una empresa imposible, por la sencilla razón de que ninguno puede vivir la vida de otro, ninguno puede *desesperar* por otro. No obstante, en el siguiente informe de lectura,¹²⁵ procuraremos enfocar nuestro interés en uno de los grandes temas del pensamiento kierkegaardiano: el concepto de fe.

Dicha temática será tratada desde dos perspectivas: una descriptiva, que nos permitirá reconocer cuál es el rol que ocupa dicha cuestión en tanto salida de la desesperación del individuo, y otra analítica, que nos brindará la posibilidad de pensar la categoría de fe desde el *pathos* religioso presente en el pensamiento del autor, afirmando a su vez, de qué modo se concretiza la relación del yo con el mundo finito.

Sin pretender arribar a un exhaustivo y complejo análisis descriptivo del concepto de fe, nos limitaremos a intentar dilucidar

su importancia y relevancia, no sólo desde aquel sujeto que es consciente de su ser desesperado y de su estar ante Dios, sino también desde la *praxis* correspondiente, motivada a partir del *pathos* religioso kierkegaardiano. Es por ello que, sin la profundización que requeriría un abordaje completo pero que escapa a los límites de nuestras intenciones, consideraremos además las siguientes nociones: espíritu, síntesis, libertad, desesperación, yo teológico, “ante Dios”, pecado, escándalo, *pathos*.

En referencia a ello, el desarrollo del presente trabajo se estructurará en tres grandes parágrafos: el primero, nos presentará una aproximación a la perspectiva antropológica del autor danés, del yo como relación de opuestos con su permanente tensión y de su ser sí mismo puesto por el Otro; el segundo, abordará la desesperación entendiéndola como enfermedad mortal y su esencial vinculación con el concepto de fe. Asimismo, se analizará esta última noción desde el yo teológico y su situarse *ante* Dios. Por último, se intentará explicitar y argumentar la relación necesaria del yo, que logra el salto cualitativo-existencial, con el mundo estético y la correspondiente *praxis* que se exige desde su *pathos* religioso.

Ahora bien, si la fe es aquella que permite que el yo-espíritu se apoye en el Poder que lo fundamenta ¿acaso dicho fundamento trae aparejado una especie de estado pasivo místico del yo? ¿Sería válido, en este sentido, pensar la relación del yo que se funda en el Absoluto con el mundo estético-finito? Y si así lo fuera, ¿cuál sería el modo de *praxis* auténtico de esta relación? Estos interrogantes, juntos con otros que seguramente surgirán a lo largo del informe, serán las señales de luces que guiarán nuestros pasos en este terreno que nos adentramos a recorrer.

Dado la importancia de la temática en cuestión, presente en la numerosa producción literaria del autor, nuestro análisis considerará como fuente madre la obra *La Enfermedad Mortal o Tratado de la Desesperación*, publicada en el año 1848, bajo el seudónimo de Anticlimacus. Dicho libro se convierte en el primer escrito del autor después de haber hecho público su estilo o modo de dirigirse al público, utilizando distintos pseudónimos como recurso discursivo (comunicación indirecta) y con una concepción de existencia totalmente asumida: su ser cristiano. Además, nos serviremos de una bibliografía complementaria que nos posibilitará ampliar nuestro horizonte de abordaje.

Como todo trabajo de análisis, la pretensión de lograr respuestas acabadas a nuestros interrogantes planteados no es para nada sencilla: quizás será en este sentido que el problema de la fe, en el pensamiento kierkegaardiano, no arriba para solucionar sino más bien se presenta como una propuesta existencial, invitándonos a interpelar nuestra propia ser singular.

LA VISIÓN KIERKEGAARDIANA DEL HOMBRE

125. Entiendo “Informe de lectura” como género discursivo cuyo fin es la presentación de información de una determinada fuente.

El hecho de buscar aproximarse a una respuesta, no necesariamente acabada pero sí profunda, de aquella típica pregunta filosófica acerca de quién es el hombre, encuentra en este pensamiento una notable centralidad e importancia relevante. No sólo porque el autor demuestra como interés profundo la tarea de poder despejar toda abstracción hecha hasta el momento sobre esta categoría sino que también es a partir de ella desde donde debemos, si buscamos ser fieles a lo que quiso y pretendió exponer el danés en sus escritos, iluminar nuestro humilde y acotado análisis. Poder hacer explícito quién es el hombre es, desde esta perspectiva, la puerta que nos permite reconocernos, ya no como simples lectores, sino como verdaderos sujetos interpelados por los mismos intereses y anhelos kierkegaardianos.

Es menester aclarar que, si bien aquí se presentará y analizará lo afirmado por Anticlimacus acerca de quién es el hombre, la pretensión de encontrarnos con la totalidad de la comprensión antropológica kierkegaardiana debería incluir el abordaje de lo expuesto por los diferentes seudónimos utilizados por el pensador a lo largo de su trayectoria literaria, ya que como afirma casi metafóricamente Michael Theunissen, en relación a la existente diversidad de los escritos, no existe un Kierkegaard sino muchos Kierkegaards. Sin embargo, es el mismo autor quien otorga y reconoce una notable diferenciación entre Anticlimacus y los demás seudónimos: ya no intenta con este recurso poder legitimar una comunicación de tipo indirecta, como sí sucedía con los anteriores, sino que es él mismo quien se auto-descubre como un ser decididamente cristiano y por ende, en grado extraordinario. Quizás sea por ello que el autor proclame a este seudónimo como aquel capaz de adentrarse con mayor profundidad por los derroteros de la problemática antropológica, desde una visión cristiano-psicológica.

EL SÍ MISMO: LA SÍNTESIS COMO TAREA INDELEGABLE

Inmediatamente después del prólogo y la introducción, Anticlimacus presenta la noción de hombre que subyacerá a lo largo de todo su escrito:

El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.¹²⁶

Expliquemos esto: definir y afirmar que el hombre es espíritu es considerar que, al optar por algún tipo de relación finita con el mundo circundante, en esa misma relación se elige a sí mismo.¹²⁷ No es tanto problematizarnos acerca de la realidad de lo elegido sino más bien, visualizar la relevancia de la realidad de elegir. Es por ello que es erróneo categorizar el sí mismo tan sólo en virtud de un tipo de vinculación con el mundo; el espíritu, en tanto sí mismo, es el hecho que posibilita esa relación, convirtiéndola en reflexiva: relacionándose consigo mismo en

esa relación se cumple a plenitud su ser espíritu.

El concepto de relación implica la presencia de dos elementos que buscan lograr, a partir de la síntesis, su unificación. Así, el hombre en tanto espíritu es, en boca de Anticlimacus, una síntesis de infinitud y finitud, de temporalidad y eternidad, de posibilidad y necesidad. No obstante, esta relación que es síntesis y que se produce en la interioridad del mismo individuo aún no es lo importante. Falta visualizar lo que el pensador danés consideró como lo *tercero positivo*, es decir, descubrir que no sólo son los términos los cuales se sintetizan en la relación, sino que es esta síntesis la que, al mismo tiempo, se relaciona consigo misma. Según el modo en que el hombre elige y hace praxis este dato ontológico, se definirá la relación entre sus elementos constitutivos.

Afirmando que el sí mismo no es la relación sino más bien el hecho de que ésta se relacione consigo misma, Anticlimacus nos brinda la posibilidad de enunciar que es el ser humano quien se vuelve una especie de frontera entre dos extremos que diferencian y distancian lo terrenal y lo eterno en él. Existe aquí una constante contradicción, una tensión permanente, en la cual el sí mismo debe mantenerse y resolverse. Junto con D. Perarnau Vidal, podemos sostener que la existencia humana se vuelve un problema irresoluble a causa de la irreconciliación de sus términos, siendo el sujeto, nada más y nada menos, su único punto de convergencia y límite.

La necesidad de la reflexividad de la existencia dista considerablemente de la concepción del *cogito* cartesiano y del espíritu hegeliano, ya que es netamente subjetiva, en tanto reflexiona en el movimiento del sí mismo, dejando de lado la búsqueda de una abstracción y objetividad. Lo novedoso aquí no es pretender atacar al pensamiento en cuanto tal sino sólo a aquel modo de comprender y pensar al hombre como existencia petrificada y por tanto, como mero objeto de conocimiento.

El hombre en tanto espíritu debe llegar a ser sí mismo, siendo único protagonista de la relación de síntesis que es, de modo tal que su propio tránsito como existente se vuelve tarea indelegable que exige ser realizada de modo permanente en la propia tensión de sus términos.

LA RELACIÓN DERIVADA DEL SÍ MISMO: LA PRESENCIA DEL OTRO.

A partir de lo expuesto, ¿quién es el responsable de que el hombre en tanto espíritu sea una relación? Frente a esta cuestión, Anticlimacus propone dos opciones contrarias: o bien fue puesta por el mismo espíritu o bien fue puesta por otro.

Si aceptamos la primera opción, el yo se vería en graves problemas a la hora de pretender, con sus propias fuerzas, lograr el equilibrio y el reposo de la tensión permanente en la cual se encuentra, ya que en cada intento, se encontraría con su propia imposibilidad e impotencia. Ahora bien, si aceptamos que el espíritu en el hombre no es un producto suyo sino que más que

126. KIERKEGAARD, Soren. La enfermedad mortal. Trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008, p. 33.

127. Si bien es cierto que la traducción que en este trabajo se emplea afirma que el espíritu es el yo, algunos autores consideran que la correcta traducción del selvet danés es el sí mismo, evitando así la pérdida de la reflexividad en tanto espíritu.

bien éste se encuentra padeciéndolo, como lo infinito y eterno en él, entonces la segunda opción aparecerá como la legítima. Cabe así suponer que el sí mismo ha sido puesto en el hombre por Otro.

Aquí se encuentra el fundamento por el cual se sostiene que en la relación del hombre con lo finito, la relación como espíritu es lo tercero positivo, y que, al vincularse consigo mismo en la relación con el mundo, también se relaciona con ese Otro que lo ha puesto. En palabras del propio Anticlimacus: “Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto que se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”.¹²⁸

LA INTENSA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD

En el párrafo anterior sosteníamos que a aquella capacidad de relacionarse con lo otro finito de tal manera que esa relación implique un elección de sí mismo, es decir, consigo mismo, Kierkegaard lo denominó espíritu. Aquel ser que se diferencia del bruto en tanto que se determina como espíritu, logra atravesar la experiencia única de sí mismo desde un horizonte singular que permite la relación con lo otro. Este horizonte es la posibilidad, la realidad de la libertad.

Pero, ¿a qué hace referencia el pensador danés cuando enuncia el término libertad? Desde la óptica de este pensamiento, la libertad debe ser considerada como un rasgo ontológico del hombre, es decir, el yo choca con la imposibilidad de elegir ser libre, ya que en tanto que existe, se reconoce siendo libre. Ser hombre, entonces, implica ser libre. Este dato esencial del espíritu es lo que posibilita la presencia de la posibilidad en él. Gracias a que es esencialmente posibilidad de poder, puede elegir entre la gama de posibilidades que se le presente.

El individuo singular, por ende, siempre elige el modo de realizar su esencia, no como deber, sino como lo propio e intransferible. Así, la libertad es el dato que posibilita al yo el salto al abismo, es decir, hacia aquel terreno en el cual el sí mismo no está determinado. Por ello, el ser del hombre es sinónimo de nada en tanto que es sinónimo de indeterminación.

2.1 LA ANGUSTIA: CAMINO HACIA EL PECADO O HACIA LA FE.

Vivenciar la libertad como el *factum* en y desde el cual el sí mismo no puede no ser las posibilidades que es, como pura posibilidad no determinada de antemano sino que vacía, se denomina, a los ojos kierkegaardianos, angustia. Según Vigilius Haufniensis, en oposición al miedo, la angustia es aquella “realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”¹²⁹. Ahora bien, ¿qué datos de interés nos aporta esta definición?

Tres podrían ser los elementos de mayor relevancia para nuestros propósitos: en primer lugar, la expresión “realidad de la libertad” señala y afirma la necesaria experiencia de la libertad que el espíritu no puede evitar sino que debe atravesar en tanto dato ontológico; en segundo lugar, esta realidad sólo se experimenta como posibilidad, es decir, como “nada”, como vacío que busca determinarse a partir de las elecciones que el yo opte. Por último, cuando el espíritu reconoce ser pura posibilidad vacía antes de la posibilidad, se angustia.

Así, la angustia se diferencia esencialmente del miedo, ya que si este último implica una elección consumada como posibilidad y por ende la vinculación con un objeto que atemoriza, la primera es, como afirma Garrido Maturano, la experiencia de la libertad como tal, como posibilidad de poder. El hombre porque es libre se angustia y no puede evitar angustiarse de una vez y para siempre.

Podemos así distinguir tres grandes dimensiones de la angustia¹³⁰: ontológica, ética y religiosa. La primera hace referencia a la libertad como posibilidad necesaria que en principio es nada, es decir, el sí mismo que se angustia ante la libertad como tal. La segunda dimensión de la angustia aporta un paso hacia la concreción: aquí el espíritu se angustia al reconocer que puede o puede no elegirse a sí mismo sin poder evadirse de esta tarea. Sin embargo, cuando el hombre deja de angustiarse por la posibilidad de elegirse y comienza a angustiarse por la posibilidad de, eligiéndose, elegir lo terrible, como pecado, nos encontramos en la dimensión religiosa.

Cabe aclarar que si bien la concreción religiosa de la angustia posibilita la elección del pecado, no implica que sea ésta quien la causa, ya que lo terrible resulta de un salto cualitativo. La angustia, por tanto, se vuelve línea divisoria entre pecado e inocencia. La importancia de un mínimo tratamiento acerca de la angustia cobra, en este punto, mayor nitidez: sólo el angustiado puede reconocer que a partir de un salto existencial se encuentra caminando en el terreno del pecado pero también es consciente, en tanto ser desesperado, que únicamente el salto hacia la fe convierte a su camino en camino de esperanza. Es por ello que “quien ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender”.¹³¹

2.2 LA DESESPERACIÓN DEL YO: LA PRESENCIA DEL PECADO.

Desde la consideración de que el hombre es una síntesis de términos opuestos, y que en tanto síntesis se encuentra en permanente discordancia, Anticlimacus definirá dicha situación como desesperación. Sin embargo, esta tensión no es tan simple: se trata de aquel desequilibrio que se da en la relación del yo con su síntesis, es decir, en el hecho de la relación que se relaciona consigo misma.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de la desesperación?, ¿posee al-

128. Óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren. La enfermedad mortal, pp. 33-34.

129. KIERKEGAARD, Soren. El concepto de la angustia, Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. Trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 65.

130. GARRIDO MATURANO, Ángel. El amargo sabor de la eternidad. Dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Soren Kierkegaard, en Soren Kierkegaard, una reflexión sobre la existencia humana. Coord. Luis guerrero Martínez, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 175-179.

131. Óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren. El concepto de la angustia, Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original, p. 244.

guna causa que la provoque? Frente a estos interrogantes, el mismo Anticlimacus nos iluminará:

La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma (...), el desesperar radica en el hombre mismo, y si el hombre no fuera una síntesis tampoco podría desesperar; y si esta síntesis no hubiese salido cabalmente de las manos de Dios, entonces el hombre tampoco sería capaz de desesperar.¹³²

A partir de aquí, podemos comprender que la desesperación, como posibilidad de la discordancia de aquella síntesis que caracteriza al hombre como espíritu, es un signo de diferenciación, y más aún, de superioridad con respecto al bruto, es decir, al animal. Sin embargo, la realidad de la desesperación también presenta una tensión dialéctica: será una ventaja, en el sentido anteriormente mencionado pero también será una desgracia, defecto o la perdición misma, ya que el hombre caerá en esta discordancia en la posibilidad de elección de tres opciones: al entregarse a lo inmediato, superficial, pasajero, renunciando a su ser espíritu; o buscando negar su propia sensibilidad e inmediatez en pos de lograr ser quien verdaderamente es; o, en última instancia, intentar ser sí mismo a partir de la negación del Poder que lo ha puesto.

Es así que, Anticlimacus puede afirmar que la desesperación es la verdadera enfermedad mortal, presentándose con una peculiaridad distintiva: no finaliza con la muerte sino que corresponde a aquella lucha de dar muerte al yo sin poder jamás conseguirlo. En tanto categoría del espíritu, la desesperación es el desesperar por sí mismo, siendo insoportable el asumirse como un yo, como constante y permanente tensión de opuestos.

Pues bien, esta discordancia que es desesperación nos vincula con lo eterno que hay en el hombre en tanto espíritu: la búsqueda de rechazar la realización de nuestro yo eterno implica, al mismo tiempo, negar a Dios como su fundamento. En este punto, la desesperación se vuelve pecado, como invitación a vivir rechazando al propio Poder que lo ha colocado.

En definitiva, desde la perspectiva kierkegaardiana, el pecado es situarse ante Dios y elegir desde nuestra existencial libertad: o no querer ser sí mismo o querer serlo independientemente de Dios, es decir, obstinadamente querer ser uno mismo. El primer caso corresponde al pecado de la debilidad y el segundo al pecado de la virilidad. Es éste último quien asume la forma verdadera de pecado. Así, en sintonía con la afirmación de Suances, las categorías de ignorancia, desconocimiento o actitud negativa no son útiles al momento de intentar explicitar una definición sobre el pecado, ya que éste implica una actitud positiva que se origina en la voluntad y se posiciona delante de Dios como determinación propia del individuo.

2.3 LA PUERTA AL CAMINO DE LA ESPERANZA: EL SALTO EXISTENCIAL DE LA FE

Cuando el yo experimenta el ser desesperado dentro del horizonte de la angustia religiosa, se encuentra ante la posibilidad de dos saltos existenciales: por un lado, aquel que nos sitúa en la posición del pecado y por el otro, aquel que nos permite reconocer, desde nuestra libertad, nuestra ligazón con el Poder que nos ha puesto como espíritu. Ambos posibles saltos se ubican frente a la categoría que el pensador danés supo explicitar como “delante de Dios”.

Hasta el momento, el sí mismo ha sido tratado desde los límites propios aportados por la categoría del yo humano, es decir, aquel espíritu cuya única medida provenía del mismo hombre. Pero, ¿qué sucede con el yo cuando éste se ubica frente a la categoría “delante de Dios”? En la segunda parte de nuestra obra madre titulada “La desesperación es el pecado”, Anticlimacus nos introduce en esta nueva situación:

Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar-con la esperanza de que no se me comprenda mal- el yo teológico, es decir, el yo precisamente delante de Dios.¹³³

Evidentemente, este yo teológico que presenta Kierkegaard no es distinto y, menos aún, ajeno al yo humano, aunque sí es menester considerar ciertos elementos nuevos que se visualizan a partir de este concepto. Así como acontecía con la realidad del pecado, la categoría delante de Dios debe ser leída, en tanto “ante Dios”, desde la perspectiva del salto cualitativo. Este salto implica que, a partir de que el sí mismo se coloque delante de Dios, éste último se convierte no sólo en medida sino también en meta del propio yo. Medida, porque el yo experimenta el ensanchamiento de sí mismo al reconocerse frente a un ser que es eterno, y meta, porque es aquello a lo que pretende alcanzar, es decir, aquella realidad que puede dar alivio a su ser desesperado.

Ahora bien, la idea de Dios es sumamente importante para la perspectiva del pensador danés. Anteriormente, se consideraba a este ser divino como algo exterior al propio yo, no obstante el autor no tardará en sostener que cuanto mayor sea la idea de Dios, mayor será el yo que se posee y viceversa, a mayor yo que se obtenga, mayor idea de Dios se logrará.¹³⁴

Cuando el yo opta por el salto existencial de la fe que posibilita vivenciar la presencia del Otro, lo hace no sólo porque ya no soporta, en tanto existencia, su ser desesperado y pecador sino porque también la propia angustia de sí mismo se vuelve, como lo expone Garrido Maturano, provocadora de esperanza, es decir, despierta la necesidad imperiosa de eternidad que sólo me puede brindar Aquel que me ha puesto como sí mismo. Sin embargo, esta sed de lo eterno no puede ser explicada desde la luz de la razón, más bien allí donde se opte por la fe se debe necesariamente renunciar a la razón. La fe, por tanto, es el salto del límite que me impone la razón, no desde la idea sino desde la existencia singular, y como acertadamente define R. Figueroa Weitzman, el salto de la fe implica un riesgo donde

132. Óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren, La enfermedad mortal, p. 36.

133. Óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren, La enfermedad mortal, p. 106

134. Óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren, La enfermedad mortal p. 108

la plena inseguridad humana se transforma en plena seguridad de lo divino.

Si el sí mismo pierde con la fe su propia inseguridad para relacionarse con el Poder que lo ha puesto, ¿acaso el yo elimina toda posibilidad de vinculación con el mundo que lo rodea?, ¿fundarse en Dios es igual a olvidarse de la propia existencia singular?, el dinamismo de la fe ¿concluye en una determinada *praxis*? En el párrafo siguiente, nos adentraremos a reconocer posibles respuestas a estas cuestiones a la luz de los conceptos tratados a lo largo de este necesario camino transitado hasta aquí.

◆ *El pathos religioso y la praxis de la fe como apertura al mundo finito*

Una vez presentados los principales rasgos del ser sí mismo del hombre, como tarea indelegable y las diferentes problemáticas abordadas y suscitadas por el pensador danés acerca de la libertad, la angustia, la desesperación, el pecado y la posibilidad del salto existencial que exige la fe, en este último párrafo nos limitaremos a profundizar, en pos de fundamentar la intención originaria de este informe, el modo en el cual el yo, luego de animarse a situarse en el estadio religioso, experimenta su relación con el mundo estético o finito. Posibilitados por un interesante trabajo de análisis llevado a cabo por el autor Ángel Garrido Maturano, abordaremos en qué consiste la determinada *praxis* existencial de la fe que debiera reconocerse en el yo, desde la perspectiva de un específico *pathos*: el religioso.

Así, todas las cuestiones y nociones consideradas en los párrafos anteriores reconocerán aquí su punto de convergencia: la necesidad que vivencia el sí mismo, apoyado en el Poder que lo ha puesto, de abrirse hacia ese mundo finito que no deja de invitarlo a formar parte de él, a partir de una específica *praxis* de fe.

3.1 EL PATHOS ESTÉTICO: LÍMITE Y OPORTUNIDAD PARA EL YO.

Si deberíamos brindar una aproximación a la definición del término *pathos* podríamos afirmar que se trata de todo aquello que el individuo experimenta o siente desde la perspectiva de padecerse como sí mismo, es decir, como aquello que es producido por algo externo y que, en cierta medida, supera y domina la propia voluntad del sujeto. Sin embargo, es fácil reconocer que, desde el punto de vista optado por Kierkegaard, el concepto de *pathos* no se limita a encerrarse tan sólo en esta primera acepción. Si el sí mismo es, en tanto ser espíritu, el quehacer continuo de una síntesis de contrarios, es posible visualizar que estamos hablando de un cierto estado afectivo, no provocado independientemente de su propia singularidad, sino como producto de la misma condición en la que se encuentra; condición que, lejos de reducir su voluntad, la provoca, moviliza, y así, se torna fuente de origen de un determinado modo de presentar el accionar del individuo. En este sentido, el *pathos* es posibilidad,

en tanto permite que el sí mismo dirija sus actos hacia un determinado objeto, y límite, porque dada su condición finita, padece el no lograr aquello que aspira. La traducción quizás más acorde de *pathos* en lengua castellana es, según la perspectiva de Garrido Maturano, el término pasión, como punto de convergencia entre el padecimiento y el apasionamiento constante en la propia existencia singular.

Ahora bien, ¿cuál es el *pathos* cotidiano que rige al sujeto? A partir de las consideraciones anteriormente analizadas, no caben dudas que dicho *pathos* es el estético. Pues bien, tres son los elementos fundamentales que nos permitirán acceder a una comprensión específica de aquello que el propio autor danés considera como *pathos* estético. El primero, refiere la imposibilidad de elegirse y optarse como ser sí mismo debido al estado en el que se encuentra, delegando lo más propio y específico de sí en las relaciones pasajeras con lo finito y mediato. El segundo, lo finito y mediato se configura a partir de la imagen que el propio esteta construye en relación a eso otro distinto a él, de tal modo que sea lo suficientemente apto para colmar, al menos pasajeramente, la propia angustia que implica el reconocer su propia condición. Por último, la abundancia de exterioridad en el sujeto, conforma el tercer elemento. Implica que la resolución de su ser esteta, contraria a una modificación interna en su propia condición, se manifiesta y concluye en una determinada manera de expresión, ya sea a través de las palabras, como es el caso del poeta, o simplemente en la concreción de diversos actos. Es decir, la modificabilidad se advierte en el ser exterior, mientras que la propia interioridad permanece intacta y oculta. Considerados estos tres rasgos esenciales, vale la pena abordar dos aspectos relevantes que nos posibilitarán una mayor aproximación a este tipo de *pathos*: su temporalidad y su teleología.

En cuanto a su temporalidad, nos es factible percibir el agotamiento del *pathos* del esteta al momento en que logra su máxima exteriorización. Así, una vez alcanzado tal punto, el sujeto ya no puede continuar su relación con ese objeto finito, proyección de su ser, y requiere reemplazarlo por algún otro. Es por ello que, como afirma Garrido Maturano, la temporalidad del esteta es discontinua, fraccionada y necesitada de una permanente renovación del objeto con el cual se relaciona el individuo. Bajo este punto de vista, lo eterno, que se encuentra latente desde siempre en la propia condición de la existencia singular, se reduce a lo meramente temporal. Por ello, el presente es la dimensión del tiempo que caracteriza a este *pathos*.

En cuanto a su perspectiva teleológica, es evidente que el esteta, a partir de su *pathos* dominante, carece de un fin absoluto ya que su ilusión, puesta en el objeto con el cual se relaciona, debe ser modificada constantemente dada su temporalidad discontinua. En definitiva, el *pathos* estético refiere a aquella pasión que no soporta su propio ser espiritual y la exigencia del quehacer a sí mismo.

3.2 EL PATHOS RELIGIOSO: UN NUEVO CÓMO EN LA RELACION CON LO FINITO.

A diferencia de la perspectiva estética, el *pathos* religioso es considerado por el autor danés como aquel que posibilita a la singularidad del existente, no sólo reconocerse interpelado por la misma condición espiritual que lo caracteriza sino que también esta constante interpelación es expresada, por el individuo, en una “acción”, en tanto modificación o transformación del sentido sobre el cual comprende el sujeto su propia existencia. En este sentido, Kierkegaard entiende que dicho *pathos*, liberándose de las ilusiones que caracterizaba al esteta, encuentra en su origen el animarse a padecer el propio yo que nos ha sido dado, es decir, soportar nuestro ser espíritu.

Si desde el horizonte presentado en el punto anterior el *pathos* estético permitía relacionarnos tan sólo con fines relativos y, por ende, hacia un telos discontinuo y aparente, el religioso permite lograr una relación con un telos que se presenta como absoluto. Pues bien, una vez que el individuo padece su propia condición, reconoce que su sí mismo es continuo quehacer, en tanto proyecto de sí. De este modo, el sí mismo, como hemos analizado en parágrafos anteriores de este informe, necesita relacionarse con ese Otro que lo ha colocado en ese factum de tener que ser constantemente eligiéndose a sí como existencia singular. Sin embargo, la proyección de vincularse con aquel Poder que lo ha puesto, se lleva a cabo desde la temporalidad finita, es decir, el sujeto no puede abandonar su relación con lo finito. Debido a ello, la relación del sí mismo del individuo jamás es definitiva, sino que al contrario, adviene y se reconstruye a cada momento. Lo finito, para el *pathos* religioso, nunca logra satisfacer el impulso del yo de elegirse a sí mismo de modo consumado y pleno; es en este punto donde el impulso se vuelve pasión que deber ser asumida en tanto no se niegue aquel Deseo que define y otorga sentido a los demás deseos relativos y corruptibles. Anticlimacus caracterizará esta pasión que aspira a aquel Deseo, en tanto fe, como “(...) aquel faro luminoso que no dejo de mirar ni por un momento (...)”¹³⁵

Continuando esta línea de análisis, existe un rasgo más que caracteriza y distingue a la pasión religiosa del *pathos* estético: su no exteriorización. Dicha pasión no se acaba y limita a ciertas costumbres, dogmas, estructuras o tan sólo palabras sino que su acaecimiento se lleva a cabo en la propia interioridad del sí mismo. El sufrimiento de la singularidad, en tanto no logra colmar su deseo absoluto, se experimenta en lo más íntimo, y como consecuencia, se angustia por la posibilidad latente de absorberse en lo finito e inmediato.

Pues bien, desde la perspectiva de su temporalidad, acontece una inversión de la situación ocurrida en el caso del esteta: aquí no se temporaliza lo eterno sino que se eterniza lo temporal, es decir, es en el *instante* donde la eternidad irrumpe nuestra temporalidad y provoca que las relaciones cotidianas con lo fi-

nito sean orientadas hacia la búsqueda de colmar aquel Deseo absoluto. En este sentido, desde la óptica teleológica, el existente religioso reconoce y asume su telos absoluto que, siendo consciente de que es imposible instrumentalizarlo por medios finitos, aviva su pasión hacia aquel Deseo inalcanzable; Deseo que para los ojos de la esperanza se vuelve inmediato, determinando el cómo de su propia relación con la realidad finita.

3.3 LA PRAXIS DE LA FE DESDE EL PATHOS RELIGIOSO KIERKEGAARDIANO.

A raíz de lo analizado hasta aquí, es claro evidenciar que el concepto de fe y su dinamismo, abordado de manera específica por el pensador danés, manifiesta como consecuencia una determinada praxis que lo distingue como tal.

Si el sí mismo implica un continuo hacerse y elegirse en su relación con Aquel que lo ha colocado en tal factum, es menester reconocer que el *pathos* religioso, lejos de brindar una plena y serena seguridad, se encuentra en permanente riesgo de volverse estético. Es decir, una vez que el deseo y pasión por lo absoluto es modificado por el momentáneo goce de algún determinado finito, el existente religioso recae en una existencia estética. Ahora bien, ¿es posible evitar esta latente caída? Dos serían las claves más importantes, según Garrido Maturano, para comprender una posible praxis de la fe que evite dicha posibilidad: la incertidumbre y el sufrimiento.

En cuanto a la incertidumbre, podemos diferenciar dos niveles de tratamiento: uno objetivo y otro subjetivo. El primero, refiere a la sinceridad y aceptación de la imposibilidad de asegurar, sin la presencia de duda alguna, la existencia real de lo Absoluto; es por ello que la razón, en tanto propuesta de condiciones de verificabilidad, encuentra aquí su límite. Desde esta perspectiva, la pasión de la existencia singular, lejos de ser absurda, se concibe como esperanza fundamentada en el propio *pathos* que ha sido puesto en el yo, es decir, como respuesta al propio padecimiento del existente desde el cual lo Absoluto testimonia su presencia de modo indirecto, sin posibilidad de demostrarse. En cuanto al nivel subjetivo, la incertidumbre provoca la inseguridad de no lograr distinguir plenamente, en lo cotidiano, si la pasión no ha sido orientada hacia la realidad estética o si permanece fiel en su propio padecimiento. Que lo Absoluto se testimonee en tanto deseo y no como lo ya dado, provoca que la fe del yo se viva en una permanente duda que le es esencial. Quizás dicha incertidumbre constitutiva del *pathos* religioso, en ambos niveles, ha permitido que el mismo Kierkegaard se vea imposibilitado de definirse como un auténtico cristiano, denunciando al mismo tiempo, la engañosa seguridad manifestada en la cristiandad reinante de su época.

Como consecuencia directa de esta incertidumbre singular, el *pathos* religioso reconoce también el sufrimiento del yo. Contrapuesto a la perspectiva estética que lo concibe como resultado

135. óp. Cit. KIERKEGAARD, Soren, La enfermedad mortal, p. 110.

de una relación no deseada con cierto objeto finito, para el individuo de fe, el sufrir debe ser continuo, ya que es en lo negativo de no saberse seguro, no sólo de la existencia del Absoluto sino también de la auténtica fe en lo incierto, desde donde le es posible visualizar lo positivo de su búsqueda orientada hacia aquel Deseo. Como rasgo propio de este *pathos*, la interioridad del individuo es el espacio en donde el sufrimiento encuentra su constante renovación y aceptación, en cuanto asume su yo como permanente quehacer de sí mismo hacia la plenitud y satisfacción, siempre imposible, de su Deseo eterno.

En definitiva, comprender la praxis del yo, desde el horizonte de la fe iluminado por el *pathos* religioso, es luchar por la posibilidad de lograr la relación religiosa, comprendiéndola como respuesta existencial a la interpelación afectiva del Poder que lo fundamenta; respuesta que debe contener en sí el padecimiento de un sí mismo que ha sido puesto en tanto espíritu y que aspira y concretiza un continuo andar hacia aquel Absoluto que escapa a todo límite mundano y finito. Interpretar que la praxis de la fe, desde el pensamiento kierkegaardiano, se desvincula del mundo cotidiano en el que se encuentra el individuo, no sólo sería erróneo sino que también nos conduciría a la aceptación, sin reparo, de aquel estado pasivo de la cristiandad, objeto de la profunda crítica del pensador danés.

Asumirse a sí mismo desde la fe y su *pathos*, implica necesariamente dirigirse hacia lo finito desde un nuevo cómo: un modo de comprender y aceptar la impotencia de cualquier qué finito por satisfacer la singular pasión de situarse ante aquel Poder que se presenta como eternamente inalcanzable. Mundo estético y religioso reconocen aquí su punto de convergencia: la concreción de un existente que, en tanto asume su condición de sí mismo y acepta sus propios límites de su naturaleza finita, se anima a vincularse con algún finito desde un cómo que consume su pasión por alcanzar aquel inalcanzable Deseo Absoluto que ha sido puesto en su propia singularidad.

CONCLUSIÓN

Tanto en su propia época como en los siglos posteriores, la figura y el pensamiento del danés Soren Kierkegaard han despertado interés, rechazo, resistencia y dudas al momento de reflexionar y animarse a pensar filosóficamente a partir de sus escritos. La concepción antropológica que el autor supo elaborar a lo largo de sus escritos, su crítica y polémica con la Iglesia tradicional de Copenhague y con el diario el Corsario, su típico recurso discursivo definido como comunicación indirecta a partir del uso de seudónimos y la problemática de la fe en su constante preocupación por reconocer y luchar por una auténtica existencia singular, le han valido el título de ser, quizás, no sólo uno de los grandes intelectuales que supo erigirse y destacarse durante el siglo XIX sino también el principal antecedente de la corriente existencialista.

A lo largo de este informe, hemos visualizado la imposibilidad de arribar a respuestas acabadas y plenas acerca de la problemática nuclear que supo dar sentido a este desarrollo: la propuesta de la fe y su correspondiente praxis en el mundo finito. El necesario camino de abordaje de conceptos que se presentan íntimamente vinculados en torno a la problemática central, no sólo en el pensamiento del danés sino también, en particular, en la obra madre aquí analizada, nos permitió orientarnos hacia el reconocimiento que todo análisis de algún escrito kierkegaardiano no soporta tan sólo ser leído como tal sino que el propio lector debe leerse e interpelarse a sí mismo de un modo constante, en relación a su propia singularidad.

En este sentido, el tratamiento de la problemática, desde las implicancias del *pathos* religioso, ha posibilitado visualizar que el salto existencial, que se debiera lograr para la superación de la desesperación, no implica un alejamiento o indiferencia del individuo hacia el mundo finito, cambiante y corruptible que lo circunda y del cual él es parte. Más bien, todo lo contrario: únicamente es posible aproximarse a una auténtica comprensión del concepto de fe kierkegaardiano, cuando éste es vinculado con su praxis exigida, es decir, el sentido que el pensador danés le confiere a la fe se fundamenta en un determi-

nada concreción del existente en la realidad finita. Concreción que, si bien denota una separación de lo cotidiano, debe entenderse, no como el abandono de alguna vinculación con algún qué finito, sino como una modificación del modo de la relación del existente con su propia exterioridad. La importancia que nos invita a considerar el autor danés radica en la modalidad en el cuál el propio individuo entabla su ligazón con algún qué finito a partir de su padecimiento cotidiano de su condición espiritual.

Cuando *la enfermedad mortal* es presentada por Anticlimacus, en los párrafos que integran su prólogo, como una exposición que busca ser un verdadero texto edificante, posibilitando la verdadera y auténtica concordancia de lo cristiano con la vida, seguramente el autor lo entendía desde este propósito: aquel que pretenda considerarse un legítimo hombre religioso debe testimoniar su humildad en aceptar que no se encuentra más cerca de lo Absoluto que algún otro existente, porque de lo único que está plenamente convencido y seguro es de la propia incertidumbre de su fe.

Sería un atrevimiento afirmar que hemos llegado a las respuestas ciertas y seguras que requerían aquellos interrogantes que motivaron nuestro análisis. Sin embargo, lejos estuvo siempre esta empresa de nuestra intención; más bien, hemos pretendido aproximarnos a, al menos, despejar ciertas dudas y clarificar la complejidad en la que se sumerge la problemática de la fe y su praxis en el pensamiento kierkegaardiano desde la obra madre aquí abordada.

En definitiva, las cuestiones que suscitaron el arduo trabajo intelectual de aquel danés del siglo XIX por reclamar una existencia singular preocupada por lograr ser auténticamente tal, en nuestra actualidad no han perdido su voz. Quizás por ello, Soren Kierkegaard, lejos de proponer las mejores soluciones, nos invita a transitar aquel camino de interpelaciones que nos permita encontrarnos con nosotros mismos. ◇