

Delectatio, fruición y pasión en: San Agustín, Xavier Zubiri y Søren Kierkegaard.

Jorge de la Torre López¹

¹ Lic. en Sociología con la terminal en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Guadalajara; Especialista en Ética y Antropología por la Universidad Panamericana; Egresado de la Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales por el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Profesor adjunto en la Academia de Filosofía social en el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana. Email: jtorre@up.edu.mx

“La cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera darse cuenta; la consecuencia es, si ha de hacerse algo, que se debe de intentar nuevamente introducir el cristianismo en la cristiandad.”

(Anti-Climacus. Ejercitación del cristianismo 1ª p, I, f, 1850).

Resumen: Nuestra propuesta es señalar a tres filósofos quienes pueden ser considerados pensadores desde la sensibilidad religiosa, y quienes señalan de forma distinta una postura existencial y experiencial fundada en la pasión, en la interioridad y el sentir, para sustentar con ello, una crítica hacia la cristiandad que se queda en la conveniencia social, en el confort privado, o en la senda de la investigación especulativa. La propuesta de estos tres autores nos puede dar luz sobre la experiencia religiosa en tanto que ésta nos revela el estado de crisis de referentes de sentido de nuestro contexto actual, y con ello den cuenta de la crisis que vive el hombre postmoderno. La propuesta final es señalar que al hombre se le podrá juzgar no por el credo que mantuvo en su vida, sino más bien, si amó, si gustó y si vivió con pasión su vida.

Palabras clave: *Delectatio, fruición, pasión, cristianismo, comunión, entrega.*

Abstract: Our proposal is to draw three philosophers who can be considered thinkers since sensibility religious and those who say differently existential and experiential stance founded on passion, on interiority and feeling, to sustain thus a critique of Christianity that stays in the social desirability in private comfort, or in the path of speculative research. The proposal of the three authors we can shed light on the religious experience as it reveals the state of crisis of meaning regarding our current context, and thus realize the crisis in the post-modern man. The final proposal is to point out that man is not able to judge by the credo that kept her life, but rather, if loved it, if liked it and if he lived his life with passion.

Keywords: Delectatio, fruition, passion, christianity, communion, devotion.

Introducción:

Nuestro interés se centra en señalar que la vivencia personal y única del hombre, como un acercarse al fundamento de su realidad, de su vida, de su historia, es decir, asumiendo una existencia concreta y auténtica, pasa por la vivencia llamada religiosa. Por ello, nos remitimos a tres distintos autores que se acercan al problema de Dios, de forma muy parecida. El primero de ellos es san Agustín, quien es un manantial de reflexiones íntimas y que creemos puede ser considerado como el que lleva a su plenitud el horizonte griego inaugurado por la filosofía del [γνώθι σεαυτόν] *gnóthi seautón*, *conócete a ti mismo*, al ser el representante de la patrística latina que más impacto tendrá en el horizonte de la filosofía occidental. El segundo, es Xavier Zubiri, quien, en su extensa obra, realiza, sobre todo en la parte final de su vida, una serie de reflexiones en torno al problema del hombre y Dios, lo que él llama la *dimensión teologal*, y en donde se remite a la vivencia y la experiencia personal, como el principio y el punto de apoyo real para hablar de la realidad de lo sagrado, o *la realidad del poder* como lo llama él mismo; finalmente, tenemos a Søren Kierkegaard, quien, con una excelente prosa literaria y un sentido crítico hacia la fe cristiana de la modernidad, nos orienta en la búsqueda de la pasión religiosa como la única forma posible del auténtico cristianismo.

En lo que sigue, trataré de exponer la propuesta de cada autor en torno a un hilo común, la fuerza de la interioridad, el sentimiento y la pasión, los cuales funcionan tanto como crítica y propuesta para un acercamiento sincero y real con la experiencia de lo religioso, para terminar rescatando lo que considero es el mensaje que nos dejan estos tres autores, en tiempos de crisis de referentes y del sentido por la vida. Entregarse a la vida, con pasión y amor, sin cinismos e hipocresías o conveniencias mundanas, evitando los escollos de un esteticismo nihilista o un soporífero sentimentalismo.

1. Delectatio en San Agustín.

Delectatio significa, (querer), es decir; buscar aquello que me colma o me llena, o aquello que me es de una belleza singular y que me apremia a que le siga y opté por ello.

El querer, en san Agustín, es de vital importancia, ya que es éste el que nos abre a la trascendencia de lo divino, la *delectatio* es una condición irrenunciable de la existencia remitida al nivel más alto y de mayor vida dentro de la existencia misma.

San Agustín, nos enseña que hay un orden que está por encima de todo orden, sea social, político, económico o institucional, es el orden del amor, *ordo amoris*. Lo propio del hombre es estar colocado y situado dentro de este orden, sin embargo, el hombre puede olvidar esto y sentirse fuera, pero también puede retornar. Lo más valioso, en términos existenciales, sería no olvidarse que la parte está remitida al todo, nuestra existencia concreta está entrelazada a otra forma de existencia diferente. En todo caso, se trata de un vínculo muy personal e íntimo, en donde puede surgir como raíz y fundamento de este vínculo el sentimiento poderoso del *ordo amoris*.

Como efecto o resultado de tal vínculo, la vida personal se vuelve no una vida aislada y cerrada de sí, sino abierta, y por ello entregada y donada de sí, es la correspondencia del amor. La entrega de la vida, es una entrega sincera, en donde se antepone ante cualquier interés del orden social y mundano. La vivencia del amor. *Ama et fac quod vis*, Ama y haz lo que quieras, da cuenta de esto.

San Agustín es considerado dentro de la patrística latina como el padre de la gracia, entender tal término nos puede ayudar a comprender cuál es la inclinación de san Agustín: *gracia* viene del griego *xara*, *cháris*, y significa: júbilo, dicha.

En su origen, la gracia es dicha y júbilo. De esta forma, recibir la gracia o tener júbilo es lo mismo; por lo tanto, sólo siendo jubilosos y dichosos mostramos que la gracia de Dios está con nosotros, o bien, el mayor júbilo y la mayor dicha es recibir la gracia divina, o bien, recibir la gracia divina es vivificador, en el sentido que aumenta nuestra dicha y nuestro júbilo como vivientes en gracia. La gracia es pues un sentimiento de afecto de quien da y de quien recibe.

Cháris o *Jaris*, en el mundo griego significaba: amabilidad, atractivo, encanto, favor, benevolencia, beneficio y don. En el contexto religioso, gracia es la voluntad salvífica de Dios.

En la tradición neo-testamentaria, significa: Favor, benevolencia. Benevolencia del creador que concede a todas sus criaturas. La gracia, según las fórmu-

las que encontramos en los escritos paulinos, significa la absoluta iniciativa de Dios en la obra de la redención.

En la tradición veterotestamentaria, además de designar el origen de la redención, la voluntad de Dios, recibe el carácter del principio que domina toda la historia de la salud (salvación). Salvación es a su vez: *soxein*, *soteria*, raíz hebrea, *ysh*, *mlt* (salvación, salvar, socorrer, escapar, quedar vivo, vivir, hacer vivir, ayudar, socorrer):

“La idea puede primeramente indicar de modo general la liberación de necesidades de la más variada especie, del individuo (peligro, injusticia, enfermedad) o de la comunidad (guerra, trastornos políticos, hambre)”(Bauer, 1959: 962)

La *gracia* es pues, la conexión que tiene el hombre con su realidad más sagrada, en el sentido que se vive la liberación de todo aquello que le oprime, y le da vida, una conexión de encanto, de seducción, no de imposición, sino de atracción. Así, gracia, en tanto júbilo y dicha; encanto y don; y dar vida, son los elementos pasionales que fortalecen al individuo en su propia y concreta existencia. El sujeto que vive la *gracia* es realizado en su nivel más pasional, con una relación de delectación, de querencia. Su vida, es una vida de *delectatio*, no de culpa, o de rechazo.

“Nadie se halague a sí mismo. Que de nuevo entre cada cual en su conciencia, escudriñe sus interioridades más íntimas de sus pensamientos y repase la historia de su vida. No mire lo que ya es, si es que es algo ya. Mire más bien lo que ha sido antes de ser ese algo que ahora es. Verá que no ha merecido sino castigo. Si no mereciste más que castigos, y ha venido Cristo no ha castigar tus pecados, sino a darte perdón de ellos, es una gracia lo que te da, no una retribución. ¿Cuál es la significación de la palabra gracia? Don gratuito. Lo que has merecido no es compra de tus anteriores méritos. La primera gracia recibida por el pecador es la remisión de sus pecados. ¿Qué es lo que has merecido? Haz esta pregunta a la justicia y te contestará: Castigo. Haz la misma pregunta a la misericordia, y te contestará: Gracia” (Ep. Ioan 3,8; 3,9)

A continuación, rescatamos algunas frases en donde se encuentra la *delectatio* en las obras de san Agustín, para ello nos remitimos al cuaderno de Filosofía Medieval II del profesor Jorge Manzano, sj:

“Mi peso es mi amor. El peso de mi amor me lleva dondequiera que voy”. Conf 13,9,10. “La vida feliz consiste en gozar en Ti, de Ti y por Ti”. Conf 10,22. “La felicidad es la plenitud de las cosas deseables”. Civ 5, pref. “Gozar es unirse a una cosa por sí misma”. Doctr 1,4.(Manzano: s.d: 24)

En todo momento, como se puede apreciar, san Agustín está volcado con todo su ser y con todo su interior hacia la *delectatio* (el querer), el cual le llena de deseo y plenitud. Sus movimientos vitales son desde la *delectatio*.

Para comprender esta subordinación de su voluntad íntima a la voluntad de un orden mayor y en ello encontrar la plenitud de sí mismo, tendríamos que remitirnos a la conversión religiosa de san Agustín, del Aurelio Agustín antes de sus 33 años, gran gramático, seguidor de Cicerón, y de los maniqueos, y de las filosofías paganas de la época, principalmente el neoplatonismo, gran sensualista y poderoso seductor de damas, como convenía a los varones de las familias acomodadas de la época del imperio romano, hay que señalar que su padre era un patricio.

“Permíteme, Dios mío, que hable también un poco de mi ingenio y agudeza, dones tuyos, y de los delirios en que los despilfarraba. Las tareas que me proponían constituían una ocupación bastante incómoda para mi sensibilidad, pues, por un lado, tenían el aliciente del elogio y de la honrilla personal, y por otro, el miedo al ridículo y a los castigos. El ejercicio consistía en declamar las palabras de Juno, furiosa y dolida por no ser capaz de arrojar de Italia al rey de los troyanos... ¿de qué me sirvieron, Dios mío y verdadera vida mía, aquellos aplausos que siguieron a mi interpretación y que eran más nutridos que los de mis camaradas de clase, de mi misma edad? ¿No era esto humo y ventolera? (Conf. 1,17,27)

El intelecto del Agustín converso que escribe estas reflexiones, ya gozó de la sensualidad del mundo, su inclinación espiritual o querencia no estaba cimentada sobre un deseo intramundano, no es una plenitud terrenal, sino una búsqueda del querer cuyas fuentes se encuentran en otras dimensiones, ya agotado el gozo terrenal de su vida, del cual no tuvo ningún reparo en vivir y en entregarse.

“¿Qué tiene, pues, de extraño que me dejara llevar a remolque de esta clase de vanidades, y me descaminara lejos de ti, Dios mío, cuando se me proponían modelos dignos de imitación a personas que si, al relatar algún hecho de su vida – hechos buenos, por supuesto- , incurrían en algún solecismo o barbarismo, se llenaban de confusión cuando se lo hacía notar? En cambio, si contaban con gallardía y riqueza de léxico sus desvergüenzas, y lo hacían con palabras cabales y sintaxis perfecta, eran objeto de alabanza y gozaban de popularidad” (Conf. 1,18,28)

Sin embargo, el Agustín converso está en búsqueda de una pasión más viva, de una forma más completa de plenitud.

“Y ahora sacas de este tremendo abismo a un alma que te busca y que está sedienta de tus dulzuras, y que te habla con el corazón: he buscado

tu rostro, Señor, y seguiré buscándolo, porque anduve lejos de tu rostro en las tinieblas de la pasión... Vivir rodeado de pasiones sensuales equivale a vivir en un ambiente tenebroso, es decir, a vivir lejos de tu rostro” (Ibid.)

Rescatemos ahora de la obra *Confesiones*, el siguiente apartado titulado: A la búsqueda de Dios por la belleza del mundo:

“Has herido mi corazón con tu palabra y te he amado. Pero también el cielo y la tierra y cuanto hay en ellos me andan diciendo desde todas partes que te ame... Amo una especie de luz y una especie de voz, y una especie de olor, y una especie de comida, y una especie de abrazo cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, fragancia, comida y abrazo de mi hombre interior. Aquí resplandece ante mi alma una luz que no está circunscrita por el espacio; resuena lo que no arrastra consigo el tiempo; exhala sus perfumes lo que no se lleva el viento; se saborea lo que la voracidad no desgasta; queda profundamente inserto lo que la saciedad no puede extirpar... Pregunté a la brisa, y me respondió la totalidad del aire con todos sus habitantes: <Anaxímenes está en un error. Yo no soy tu Dios>. Pregunte al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. <Tampoco nosotros somos el Dios que buscas>, respondieron. Entonces me dirigí a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne: <Habladme de mi Dios, ya que vosotras no lo sois. Decidme algo de él> Y me gritaron con voz poderosa: <Él es quien nos hizo>. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza.” (Conf. 10,6,8)

He aquí que queda confirmada la fuerza de la interioridad que va saciando el corazón del Agustín converso, quien busca ahora en fuentes más profundas, más allá de las sensualidades, las adulaciones y las alabanzas de las que era objeto en su vida mundana.

Igualmente, podemos apreciar en el siguiente párrafo ya una aproximación en san Agustín y Søren Kierkegaard, dentro del *ordo amoris* (orden del amor), desde la *delectatio* o la pasión, como actitud fundamental en la que se mueve el hombre en la vida, con lo cual se marca un punto de quiebre, o de diferencia sustancial y radical, al vivir o no vivir desde la *delectatio* y como con ello, el sentido de nuestra humanidad y sociabilidad puede ser otra:

“Con la gracia y la caridad¹, la ley no es algo molesto, sino algo amado. La actitud ante la ley no es la del esclavo, sino la del hombre libre, la

¹ Conviene precisar, caritas es el concepto latino, cristiano, de ágape que es de corte griego. Para los griegos, hay tres tipos de amor: eros, philia y ágape. El ágape: amor bienaventurado; philia: amistad; eros, amor sensual. En términos cristianos, caritas es el modo del amor por excelencia en donde se vive la experiencia de lo divino en tanto que sobrenatural, mientras que philia y eros son vivencias más humanas y mundanas remitidas al amor como pasión humana inmediata y fugaz.

del amante apasionado. Ni estamos solos. En este y todos los terrenos Cristo es nuestro maestro. Ep.Ioan 3,13; 16,3. (En nuestro ambiente cultural es odiosa la frase cumplir la ley. En la Biblia es una manera de amar [Kierkegaard])” (Manzano, s.d: 25)

Otra forma en la que se acercan san Agustín y Kierkegaard, la vemos en el texto siguiente sobre la definición de libertad:

“En la noción de libertad, Kierkegaard coincide con san Agustín. Dice Kierkegaard. Se suele oponer libertad a necesidad, esto es, se la concibe como una categoría de la reflexión. Y no es así. Lo contrario de la libertad es la culpa. San Agustín distingue entre libre albedrío y libertad. El libre albedrío es la facultad de la elección. La libertad es el libre albedrío que se consagra al bien. Cuando el libre albedrío hace el mal ¡No se realiza la libertad sino que se pierde! ¡Se pasa a ser esclavo! Sólo somos libres cuando hacemos el bien. La libertad es el gozo de hacer el bien.” (Manzano, 2009: 301)

Vemos, pues, que el gozo, la *delectatio*, se involucra como categoría no reflexiva, sino como una categoría viva de la existencia. Cuando la existencia se delecta, el hombre se hace libre, la *delectatio* es pues un indicador de la acción humana, tanto en un sentido positivo como negativo. En su sentido positivo, es el gozo; en su sentido negativo, es la culpa.

Ahora bien, podemos darnos cuenta que en el párrafo aparece citado que la libertad no es sólo una categoría de la reflexión. En este sentido, tanto san Agustín, como Søren Kierkegaard y Xavier Zubiri, coinciden en señalar que la mera inteligencia racional, conceptiva, no alcanza para darle sustento a la realidad humana, la cual reclama y solicita de algo más que de categorías racionales y reflexivas.

En san Agustín, la sabiduría más bien, es un gozo, un deleitarse, antes que una noción abstracta.

“Y, en fin, si no faltase nunca el encanto de la luz a mis ojos, ni el de la voz a mis oídos, ¿Qué dicha especial me resultaría de esto, siendo, como es, común a mí y a las bestias? En cambio, aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aun suponiéndola rodeada de una multitud numerosa de oyentes, excluye a los que a ella van llegando, ni se emite por tiempos, ni emigra de lugar en lugar. Ni la interrumpe la noche, ni la interceptan las sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo. Está cerca de todos los que la aman y convergen a ella de todas partes del mundo, y para todos es sempiterna e indefectible; no está en ningún lugar, y

nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente enseña; hace mejores a los que la contemplan, y a ella nadie la hace peor; nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella.” (Lib arb. 375)

Por último, san Agustín señala la petulancia, pero sobre todo el gran desánimo de espíritu en el que pueden incurrir aquellos que se dedican a la búsqueda de la verdad, es decir, los filósofos paganos neoplatónicos, en donde no en pocos episodios de sus obras arremete ferozmente contra los así llamados académicos y contra su falsa sabiduría fundada en la razón especulativa, [Zubiri], y la exterioridad, cuando la verdadera sabiduría se fundamenta en el amor, la interioridad; así pues, el hombre sabio que se ufana de su sabiduría, en realidad está más bien en tinieblas y en estado de desesperación [Kierkegaard].

Fruición en Xavier Zubiri.

El mismo sentido que acabamos de ver en san Agustín, encontramos en Xavier Zubiri, ya que él nos habla de la sabiduría como un saber gustar las cosas, atendiendo a la etimología del *sapere*, es decir, de saber no en tanto categoría racional, sino un saber de las cosas por haberlas gustado, haberse deleitado en ellas y desde ellas.

Este saber, es propio de una filosofía no conceptiva sino frutiva, que ve en el gozo la forma de saber de la realidad misma. Además, Zubiri nos dice que lo más propio de la filosofía es buscar este deleite, este gozo, este encanto, que hinche a la persona.

“Piense, que tras el penoso bracear de la inteligencia, en grado vario – desde el más sencillo aprendiz hasta el más genial pensador –, se oculta siempre una singular fruición, que, fiel a mi oficio, he procurado despertar en el ánimo de quienes me han pedido ayuda. <Qué goce – decía Platón – procura el espectáculo de la realidad, es cosa que no puede gustar más que el amigo de la sabiduría> (Polit. 582, c. 7-9). Ciertamente un goce no exento de decaimiento. El mismo Platón hizo exclamar a Sócrates: <Quedé desfallecido escudriñando la realidad> (Phaid, 99, d.) Pero si el hombre logra superarse, verá sobreabundantemente compensado su esfuerzo. Porque no se trata de un goce vacío, sino lleno de la plenitud del ser de lo real.” (Zubiri, 1994: 21)

En la obra del filósofo español Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, el elemento de la *fruición* significa, el gustar la belleza, *pulchrum*, lo cual es una forma de irse acercando al ámbito de lo pasional por lo bello de la vida, (1993: 323-392).

La voluntad de la persona humana tiene predilecciones hacia determinados objetos, no se mueve en el vacío, sino desde la experiencia vital de gustar la realidad, es decir; no sólo se vive y se experimenta la vida como algo neutro e

incolore, sino más bien, se vive y se gusta la realidad en su sentido vivificante, con el carácter pasional de una vivencia colorida, porque precisamente lo propio de lo humano, es gustar la realidad, querer la realidad. (Zubiri, 1993: 25-69)

Tener fruición de realidad, en todo caso, es tener la capacidad de palpar la realidad en su complejidad estructural, con lo cual se está en posición de abordar la realidad con un sentido de autenticidad y de cabalidad. Es decir, sin la fruición, el hombre estaría moviéndose en una realidad mocha e incompleta que le deshumaniza porque no le permite tener experiencia de la realidad en un orden mayor.

“La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento. Es el disfrute de esta actualidad” (Zubiri, 1993: 341)

Por el contrario, la única forma de encontrarse en la vía de la humanización es por la vía de la experiencia frutiva, es decir, del gozo de la realidad. Incluso, en un carácter estructural, el hombre no puede estar cerrado al gozo, al deleite, al gustar la realidad, pues de hecho pasa lo contrario, el hombre, por ser hombre y por tener esta estructura humana, se enfrenta a la realidad, gustando la realidad, la cual, es un modo de ajustamiento y de ordenación a la realidad.

“Estamos habituados a ver en la realidad solamente el correlato de una intelección o de una volición, y creer que entonces la realidad es lo aprehensible como verum y lo optable como bonum. Tendríamos que habituarnos a introducir en la filosofía esta idea de que la realidad es también formalmente atemperante. La realidad es el <de suyo>. Y este <de suyo> queda actualizado no solamente en forma de verdad y de bondad, sino también en forma de atemperante. Por esto es por lo que el sentimiento es <de> la realidad: la realidad es formalmente atemperante. De ahí que el <estar> que define formal y constitutivamente el sentimiento, sea el <estar en la actualidad atemperante de lo real>. Todo sentimiento es un modo de actualidad de lo real” (Zubiri, 1993: 340)

Ajustamiento y ordenamiento son cualidades del hombre que posee la capacidad de ser frutivamente certero con la realidad, es decir, estar atemperado a la realidad. Por contraparte, desajustamiento y desorden, son generados por la incapacidad de no ser frutivamente certeros con la realidad. ¿Qué significa ser certero?, no significa en el orden de lo intelectual, ser hábil, sino que es más bien, poder tener la capacidad de la pasión por las cosas.

Las cosas de la vida, las cosas de la realidad, las vivencias en general que ocurren en nuestra vida y con las cuales hacemos la vida humana, nos afectan y nos provocan, estar atentos a este grado de provocación y afectación, es, ya de

suyo, la forma como nos damos cuenta que la realidad se relaciona con nosotros de una forma frutiva, o bien nosotros nos relacionamos con la realidad desde la fruición.

El modelo completo de una propuesta gnoseológica zubiriana, incluye lo afectivo, lo pasional, lo emocional, y todo aquello que se catalogue como deseo o pasión.

“Estamos en la realidad sintiendo lo sentido como <de suyo>, es decir, estamos en la realidad sentientemente. Por esto, decir que estoy sintiendo algo real es expresar ya que estoy entendiendo, que estoy aprehensivamente en la realidad. Desde este punto de vista, la realidad mejor que *sensible* debe llamarse *sentible*”, (Zubiri, 1998: 250)

Sin este elemento sensible con el cual el hombre se abre a la realidad, el hombre es más bien un entre frío, cosificador y entificador de la realidad. Es decir, un hombre calculador, que se ha dejado dominar por la inteligencia concipiente.

“La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Entender sería <entender>; y entender sería entender que algo <es>. Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en inteligencia sentiente” (Zubiri, 1998: 226)

Es decir, el hombre se enfrenta ante un modelo de realidad, estático, cerrado. Por lo que él mismo se convierte en un ser estático y cerrado. Así en lugar de estar abierto a la realidad más completa, se encuentra cerrado a ella.

“Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron sumiendo la intelección en el logos. Es lo que páginas atrás llamé logificación de la intelección. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en <ser>. De lo cual resulta que realidad no es sino un modo del ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el <es> de la intelección consistiría en un <es> afirmativo, y el <es> inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea. Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente. El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. Por tanto, en lugar de <logificar> la intelección, lo que ha de hacerse es, según dije, <inteligizar> el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de la

aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el <es> sino la <realidad>. Y entonces resulta que realidad no es el modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. En su virtud, como he dicho unas páginas atrás, no hay *esse reale*, sino *realitas en essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va <a una> con la ulterioridad del ser mismo” (Zubiri, 1998: 224-225)

Zubiri nos señala así, que la auténtica apertura a la realidad es desde un modelo gnoseológico que incluya lo que él llama inteligencia sentiente, es decir, un saber anclado tanto en el inteligir como en el sentir de la persona.

En cuanto a la dimensión teologal del hombre, ésta es una vivencia personal, antes que otra cosa. Para Zubiri, es un error, señalar a Dios como un objeto intelectual. Ciertamente, la especulación metafísica ha deambulado con el concepto de Dios, y por ello Dios, o el problema de Dios, ha sido el problema de un sujeto cognoscente con un objeto cognoscible, pero esto ha sido un grave error de la metafísica occidental, la cual está montado en el modelo entificador y cosificador y por lo tanto concipiente. Dios es más bien fundamento, más que un concepto, es fundamento de realidad. Este fundamento es experimentado y es un error intelectualizarlo.

La experiencia teologal, es una experiencia vital del hombre con aquello que le da fundamento de realidad, y que pasa por ser más bien personal.

“El hombre no tiene religión, sino que *velis nolis*, (lo quiera o no) consiste en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, una religión, religiones positivas... La religación no es una dimensión que pertenezca a la naturaleza del hombre, sino a su persona, si se quiere a su naturaleza personalizada... Estamos religados primariamente no en cuanto dotados naturalmente de ciertas propiedades, sino en cuanto subsistentes personalmente. Por esto mejor que de religión natural hablaríamos de religión personal. La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación... La religión no es una propiedad ni una necesidad; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano.” (Zubiri, 1994: 430-431)

La experiencia teologal, o de lo religioso, no es una experiencia montada en el conocimiento histórico, social o psicológico del fenómeno Dios. Sino una relación muy vital con aquello que nos tiene arraigados a la existencia, y que por ello mismo, pasa por ser experiencia de religación, es decir; experiencia religiosa, porque es un acercamiento a la realidad, y más fundamentalmente al poder de lo real.

Ahora bien, esta relación es de inquietud, de in-quietud, no nos movemos en terreno estable sino en terreno del temor y temblor, por decirlo como el

profeta veterotestamentario. En este sentido, se logra visualizar un acercamiento entre la angustia kierkegaardiana, como vértigo de la libertad surgida ante la posibilidad, y Zubiri, para quien esta inquietud, es en sí, el origen de la búsqueda de fundamento de realidad, se trata de una búsqueda en medio del misterio y del enigma, pues la vida es enigmática, búsqueda de algo más vital y hondo que dé sustento a la existencia personal. En esta búsqueda lo que vamos haciendo es irnos apropiando de las posibilidades que la realidad nos ofrece y de la cual debemos “hacernos cargo”.

“La determinación de mi relativo ser absoluto es también eo ipso enigmática: es lo que constituye formalmente el enigma de la vida. La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda.” (Zubiri, 1998: 145)

Zubiri le diría a Kierkegaard que la angustia en tanto vértigo de la libertad es la condición *sine qua non* de la experiencia teológica, es decir experiencia del poder de lo real en donde el hombre está inserto lo quiera o no. Kierkegaard le diría a Zubiri, que la búsqueda de fundamento, es el querer absoluto, es la pasión por la infinitud. Que no puede hacerse cargo el hombre de la realidad sin pasión por la realidad, es decir, sin la angustia de la libertad y la posibilidad ante el devenir, ante la elección de sí mismo y la necesidad de tener que darse una opción de vida.

2. Pasión en Søren Kierkegaard.

En Søren Kierkegaard, la pasión² es el modo como se asume la única forma honesta de vivir el cristianismo. Además, es famosa su crítica a la sociedad danesa de su época, señalando que era una sociedad sin pasión.

En el terreno de lo social, así pues, la crítica kierkegaardiana se mueve en el sentido de que los daneses, han objetivado su existencia, y quizá no sólo los daneses, sino toda la modernidad europea y con ello, la modernidad occidental.

“¡Ah objetividad! ¡No sois admirada en balde, pues en verdad lo podéis todo! ¡Ni aun siquiera el más firme creyente puede estar seguro de su felicidad eterna, y, sobre todo, tan seguro de no perderla, así como está seguro el sujeto objetivo! Parece entonces que esta objetividad y su modestia están fuera de lugar y que son anticristianas. Por tanto sería ciertamente muy dudoso el querer penetrar en la verdad del cristianismo de esa forma.” (Kierkegaard, 1850/2009: 33)

² Kierkegaard distingue entre pasión y pathos. Las traducciones, por lo general, los identifican; pero no es del todo acertado. Pathos es una “pasión” destinada a “lo espiritualmente alto”; la pasión en cambio, también puede ir hacia lo “bajo”. Por ejemplo, hay pasión por un equipo deportivo. Cfr. Manzano, Jorge. *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Ed. Universidad Iberoamericana, México; 2006., p. 128

Las categorías más básicas y ordenadores de nuestro mundo, no son la pasión, la belleza, la entrega, el compromiso, el individuo, la subjetividad. Sino más bien éstas están denigradas y subsumidas al nivel de lo inferior y de cierto desprestigio intelectual. La razón, la técnica instrumental, el análisis lógico y científico, el poder económico, y la realidad política, el Estado, la sociedad civil, etc., funcionan como las categorías básicas de la existencia. Es decir, hemos objetivado nuestra realidad y con ello hemos objetivado nuestra existencia.

“El punto de vista objetivo persiste de generación en generación, justo porque los individuos (los observadores) se han vuelto cada vez más objetivos y han perdido el interés apasionado e infinito. En la suposición de que siguiéramos demostrando y buscando demostraciones para la verdad del cristianismo, eventualmente sucedería algo notable, y es que, cuando al fin hayamos logrado una demostración que pruebe su verdad, ésta habrá dejado de existir como algo presente; a tal punto que se habrá convertido en un fenómeno histórico que será ya una cosa del pasado cuya verdad, o, mejor dicho, cuya verdad histórica será confiable. De este modo se cumplirá la angustiada profecía de Lucas 18:8: <Más cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?>” (Kierkegaard, 1850/2009: 32)

En cuanto a la crítica religiosa, ésta es una crítica institucional objetiva, vale más el Dios cristiano objetivo de los ritos y de los oficios exteriores, que el Dios cristiano de la interioridad y de la pasión.

“Así como antes la Biblia debía establecer objetivamente aquello que era esencialmente cristiano y aquello que no, ahora la Iglesia debe fungir como el inquebrantable bastión objetivo. Más específicamente, se trata de la Palabra Viviente en la Iglesia, del Credo, y de la Palabra en los sacramentos. Ahora entendemos por vez primera que la cuestión debe ser tratada objetivamente. El modesto, inmediato e irreflexivo sujeto, queda ingenuamente convencido que bastaría con que la verdad objetiva permaneciese firme, para que el individuo estuviese presto y dispuesto a alcanzarla.” (Kierkegaard, 1850/2009: 37)

Al nivel subjetivo, el hombre se puede vivir como sujeto existente, y sólo desde esta experiencia, tiene sentido la existencia, si se tiene el valor de asumir una vida como propia y personal. Se puede ser un pensador, un filósofo, un teólogo, y por ello, pensar que el sujeto ha entregado su vida a la sabiduría, a la verdad, a Dios, pero sin pasión será sólo pensador abstracto.

“La equivocidad de la abstracción se hace manifiesta justamente con relación a todas las cuestiones existenciales, cuya dificultad resuelve la abstracción al omitirlas, para luego alardear de haberlo explicado todo... cuando uno piensa en un pensador abstracto que rehúsa a aclararse a

sí mismo y a reconocer la relación entre su pensamiento abstracto y su existencia, y por mucho que se trate de un hombre de gran distinción, resultara de ello una impresión cómica, pues a punto se encuentra este sujeto de abandonar su estatuto de ser humano... Resulta cómico observar a un pensador que, pese a todo su virtuosismo, lleva la existencia de un pobre diablo, que en lo personal contrae matrimonio, pero que difícilmente se haya familiarizado o movido por el poder del amor, cuyo matrimonio es por tanto algo tan impersonal como su pensamiento, cuya vida personal transcurre sin pathos y sin luchas apasionadas, y que su única mezquina preocupación es saber cuál es la universidad que ofrece mejor empleo.” (Kierkegaard, 1850/2009: 304-305)

No todos pueden optar y elegirse a sí mismos. Pero además de elegirse a sí mismos, el hombre posee la inquietud de moverse en el plano de lo religioso por la pasión con la que vive la existencia, a través del salto de la fe.

La pasión está en todos los momentos importantes de los estadios de la vida de la persona, está en el nivel estético, en el ético, pero tiene su máxima plenitud y alcance en el nivel o estado religioso.

“¡Alégrese, de nuevo les digo, alégrese; No un gozo por eso o aquello; me gozo en mi gozo, dentro, desde, por, sobre, con mi gozo. A Kierkegaard le quedaría grabado que Dios es amor.” (Guerrero/Manzano, 2009: 302)

De igual forma, es desde la pasión como se debe entender el cristianismo, un cristianismo sin pasión es especulación filosófica, o diletantismo teológico o histórico, lo decisivo es que sea vivencia interna, pasional, que sea interioridad.

“El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad; la subjetividad es esencialmente pasión y en su más alto nivel, es una pasión infinita y personalmente interesada por su propia felicidad eterna.” (Kierkegaard, 1850/2009: 33)

La crítica de Kierkegaard se deja sentir en el terreno de la oposición entre la objetividad y la subjetividad. El mundo es lo objetivo; la persona y más propiamente su interioridad, en donde se suscita toda pasión, es lo subjetivo. La crítica hacia un cristianismo objetivado es una crítica a la ética mundana y la moral de servicio que se impone desde una religión de Estado, es puro servilismo y obediencia ciega, cuando no conveniencia. La auténtica vivencia se da en el sujeto cuyo interior está poseído por la pasión, en cambio, la infertilidad de la vida religiosa adviene cuando la relación se da en el lugar de la exterioridad y no en la interioridad.

“La acción externa transforma efectivamente la existencia (así como cuando un emperador conquista al mundo entero y esclaviza a los pueblos) más no la propia existencia del individuo; y la acción externa

ciertamente transforma la existencia del individuo (como cuando un teniente se convierte en emperador, o un vendedor callejero se hace millonario, o cualquier otra cosa por el estilo), pero no transforma su interior. Así pues, toda acción semejante es meramente un pathos estético, y su ley es la ley de la relación estética: el individuo no dialéctico modifica al mundo pero permanece el mismo inmodificado, ya que el individuo estético jamás tiene lo dialéctico dentro de sí, sino más bien fuera de sí, en otras palabras, el individuo se modifica en lo externo, pero interiormente permanece inmodificado.” (Kierkegaard, 1850/2009: 436)

Sin embargo, la crítica más feroz, aparece cuando Kierkegaard señala que el cristianismo puede ser una moda cultural, una política de Estado, o bien una idea estética para la mayoría de las personas, es decir, el único que se escapa de tal escarnio kierkegaardiano, es aquel que se ha entregado con una pasión tal que vive en la paradoja dialéctica, es decir, en la contradicción entre el mundo exterior, y su pasión interior, es decir, en su pathos existencial.

“Incluso la introducción del cristianismo en una nación puede ser un asunto de índole estética, a menos que sea un apóstol el que lo haga, puesto que su existencia es paradójicamente dialéctica. De otro modo, si el individuo no cambia y no se transforma continuamente en su interior, la introducción del cristianismo en una nación no será una acción más religiosa que la conquista de territorios. Por el contrario, el verdadero pathos existencial se relaciona esencialmente con el existir, y el existir es en esencia interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo. Se convierte, por así decirlo, en una afección de la auto-transformación, y es por ello que el sufrimiento es la más grandiosa acción en el mundo interior” (Kierkegaard, 1850/2009: 436)

Sufrimiento se entiende como el pathos³ de la vida religiosa, es pasión, pero no pasión por las cosas de la vida, sino pasión por la eternidad y su conflicto con el mundo inmediato y finito, es ansía de eternidad en medio de la fugaz e instantánea vida que se va implacablemente. Por ello, este pathos de la sensibilidad o la experiencia religiosa es lo más auténtico de una vida con ansías de eternidad, carecer de este pathos es carecer en sí de lo más vital, del impulso y la inspiración necesaria.

³ *Pathei mathos*: El precio del saber es el sufrimiento, o bien, el sufrimiento nos enseña, nos edifica. La frase es atribuida a Esquilo. Cf. El crisol del cristianismo v. 4. Historia de las civilizaciones. Ed. Alianza editorial, Madrid; 1989. También Kierkegaard utiliza esta definición edificadora tomada de san Pablo, en sus “Discursos edificantes”. “Todo lo que le ocurre al cristiano es edificante”, “es para su bien” Lo interesante de la cuestión tanto para una filosofía de la existencia, para auténticos cristianos y trágicos griegos, es que la libertad es ante todo una angustia y un dolor, pero por ella aprendemos, nos formamos, nos vamos haciendo en tanto que vamos sabiendo de la vida misma en forma de dolor. El sufrimiento es la auténtica lucidez.

“El hombre religioso va transformando su existencia en la muerte a lo inmediato, esto se realiza lentamente, pero la representación de Dios lo toma a cada instante, y lo consume como sol abrazador. Quien nunca ha ido con lágrimas al lecho, no porque no pueda dormir, sino que ya no se atreve a velar; quien nunca se ha quedado mudo ante lo inefable nunca debería hablar de la existencia religiosa” (Manzano, 2009: 303)

Así, la pasión por la infinitud, por el pathos auténtico, se muestra en la angustia, la cual, es el medio para la salvación del hombre mismo, la condición para que el hombre se edifique en la fe, el hombre reducido a su propia pasión está perdido, como quien se pierde por seguir su vanidad autoaduladora y autocelebratoria, en cambio el hombre guiado por la angustia, es el discípulo de la posibilidad, es el hombre que es fecundo en su interioridad puesto que espera ser salvado.

“Todos han de aprender a angustiarse. El que no lo aprenda, se busca de una u otra manera su ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo” (Kierkegaard, 1844/1965: 279)

En definitiva, la pasión kierkegaardiana es una pasión fundada no en el mero goce estético, sino en el anhelo de la interioridad, es decir, en lo más propio del hombre, en aquello que lo hace más perfecto y lo acerca a la infinitud. Su angustia no es una angustia por la exterioridad, por las cosas accidentales de la vida cotidiana, sino por la interioridad, es decir por la propia salvación, por el deseo de eternidad inscrito en lo más hondo del hombre.

“El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo – como lo suele entender la mayoría de la gente – en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre sea la fuente de la angustia” (Ibid.)

3. Conclusiones

Tanto san Agustín, como Xavier Zubiri y Søren Kierkegaard, coinciden en que la interioridad, la subjetividad, la experiencia personal, son los medios de acercamiento a una auténtica experiencia de lo sagrado, lo demás es secundario y poco fecundo en el campo de lo religioso.

Sólo la fe vivida con pasión, es fecunda. Lo demás es exterioridad, o mera discusión de especialistas, que de suyo no está mal, lo malo es que hasta ahí lleguen y se queden atorados, perdidos o queden finalmente extrañados de un

auténtico sentido de lo religioso, el cual sería atendiendo a la sinceridad de los autores, una tarea personal en donde no se aceptan segundos o terceros, es decir, el principio fundamental, es la vivencia de la persona misma.

El reto, es, pues, muy grande, se trata de dar la propia vida en el modo del *pathos* filosófico, dar la vida por la verdad con un sentido auténtico montado en mi realidad personal, y no sólo al nivel conceptual o intelectual. De la verdad emana todo bien, toda justicia, y toda belleza.

La tarea humana que nos señala la religión sería no quedarnos atorados o atascados en la existencia *soft*, el confort moral, y el beneplácito intelectual; sino movernos más allá de lo inmediato y lo externo. Si hubiera un juicio final, y nuestros jueces fueran estos tres pensadores, ellos nos señalarían con poderosa autoridad: ¿Has amado, has vivido con pasión, has gozado internamente, o tu vida se ha consumido en la superficialidad y banalidad, en el intento del hacer y del querer?, ¿Te has preocupado por tu fama personal, por el humillo de la vanidad, por los aplausos y los elogios, tu pasión ha sido la del mundo, la pasión por lo finito, o has sido tocado por la pasión por lo infinito, te has dejado educar en la angustia?

La respuesta sería el gran reto del hombre postmoderno que se puede mover en el mero goce estético sin atender a la auténtica interioridad desde donde emanaría el verdadero movimiento del sujeto. Por lo pronto, el llamado es para nosotros, y la respuesta tentativa sería la clave para entender una existencia y una fe que en el orden de lo espiritual puede estar viviendo su mayor momento de oscuridad, y desencanto, una fe vacía, abstracta e impersonal en el sentido de la ausencia de una verdadera pasión edificadora. **P**

Bibliografía

- Agustín, San. (1967) *Obras de san Agustín III*. Obras filosóficas. Madrid: BAC.
- Agustín, San (1968) *Obras de san Agustín XIII*. Tratados sobre el Evangelio de Juan (2º). Madrid: BAC.
- Agustín, San. (2000) *Confesiones*. Madrid: BAC.
- Bauer, J. B. (1959) *Diccionario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder.
- Guerrero, M. L. (Coord.) (2009) *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana.
- Manzano, J. *Segundo Cuaderno de Filosofía Medieval II*. s.d. (Manuscrito no publicado).
- Manzano, J. Miniléxico. (2006) Términos escolásticos de referencia. Ed. Universidad Iberoamericana, México.
- Kierkegaard, S. (1965) El concepto de la angustia. (Obra original 1844) Ed. Guadarrama. Madrid.
- Kierkegaard, S. (2008) *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. (Obra original 1846) México: Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2009) *Ejercitación del cristianismo*. (Obra original 1850) Madrid: Trotta.
- Zubiri, X. (1993) *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994) *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998) *Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Recibido: Marzo 13, 2013. Aceptado: Mayo 26, 2013