

INFINITUD Y DEFECCIÓN. UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA
DEL DISCURSO “EN OCASIÓN DE UNA CONFESIÓN”

DE SØREN KIERKEGAARD¹
<http://doi.org/10.54354/TLJK9143>

Ángel Garrido Maturano
CONICET, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Argentina

Resumen

El artículo analiza filosóficamente el discurso *En ocasión de una confesión* de Kierkegaard. Primero elucida la constitución del sí mismo como condición de posibilidad de la confesión. En este sentido, la confesión es vista como resultado de la tensión dialéctica entre la afirmación finita de la infinitud del sí mismo y la afirmación infinita de su finitud. Luego, reconstruye la noción de pecado como aquello confesado en la confesión y muestra el carácter ético y ontológico de esta última como acontecimiento transformador. Finalmente explicita el asombro como un *pathos* fundamental que revela nuestra ligazón a lo infinito y que nos mueve a la confesión.

Palabras clave: confesión, finitud, infinitud, Kierkegaard, sí mismo.

Abstract

The article analyzes philosophically Kierkegaard's discourse *On the Occasion of a Confession*. It first elucidates the constitution of the self as a condition of possibility of confession. In this sense, confession is seen as the result of the dialectical tension between the finite affirmation of the infinitude of the self and the infinite affirmation of its finitude. Then, it reconstructs the notion of sin as that which is confessed in confession and shows the ethical and ontological character of the latter as a transforming event. Finally, it makes explicit wonder as a fundamental *pathos* that reveals our link to the infinite and moves us to confession.

Keywords: confession, finitude, infinitude, Kierkegaard, self.

¹ Recibido: 2 de agosto de 2022; Aceptado: 19 de septiembre de 2022.

I. Introducción

Del discurso *En ocasión de una confesión*, uno de los tres para ocasiones supuestas publicados en 1845, afirma Eduard Geismar, el biógrafo danés de Kierkegaard, que “nada de lo que él escribió ha surgido tan inmediatamente de su relación con Dios como este discurso. Quien quiera entender de modo correcto a Kierkegaard hace bien en comenzar con él”. E inmediatamente agrega: “Se trata de un discurso de confesión y su propósito es ayudar al hombre en la profundización interior en sí mismo y en el arrepentimiento ante Dios”². Yo no sé si recomendaría al lector comenzar por el discurso en cuestión para “entender de modo correcto a Kierkegaard”. Y ello por razones puramente propedéuticas: en su densidad significativa se entrelazan y correlacionan de tal modo conceptos nucleares de la obra kierkegaardiana –el de “sí mismo”, de “bien supremo”, de “pecado”, de “ante Dios”, de “silencio”, de “existente particular”, de “deseo”, etc.– que difícilmente se pueda tener una comprensión profunda del texto sin una lectura previa de otros textos de la obra kierkegaardiana. Sea ello como fuere, en lo que sí concuerdo en un todo con el biógrafo es que el discurso constituye un texto central y privilegiado para que cada existente profundice en sí mismo y se reconozca en su interioridad y ante Dios como el sí mismo particular que él es. Así concebido, más que un discurso de ocasión, la obra sería la ocasión en la que Kierkegaard escribe un discurso en el que el tema del reconocimiento de sí y de los propios pecados resulta *pensado* (en el estricto sentido del término)³ desde su más profunda comprensión de sí como un sí mismo que surge de la relación inmediata con Dios. Las consideraciones siguientes quieren abordar el discurso *En ocasión de una confesión* tomando como eje temático precisamente la comprensión del sí mismo en ella operante y el modo en que dicha comprensión dota de un sentido

² Eduard Geismar, *Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929, p. 470.

³ Pensado en estricto sentido significa aquí que la confesión y sus implicancias no son analizadas desde un punto de vista teológico, sobre la base de una fe positiva determinada, sino como un acontecimiento al que se ve movido o instado necesariamente *todo* existente debido a las estructuras fundamentales que constituyen su modo de ser como existente independientemente de su fe. Dicho de otro modo, el análisis kierkegaardiano de la confesión implica la elucidación de sus fundamentos o condiciones de posibilidad; y como estos fundamentos se asientan en la explicitación del modo de ser de la existencia humana -la tensión entre las dimensiones de finitud e infinitud-, bien puede afirmarse que la confesión es pensada por Kierkegaard en el discurso también desde una perspectiva propia y genuinamente filosófica.

filosófico a la confesión religiosa y al consecuente reconocimiento del pecado.

Definido el alcance temático, resulta conveniente precisar los objetivos que guían el estudio. El primero radica en elucidar en qué medida el acontecimiento de la confesión tiene como condición de posibilidad un esquema de comprensión del sí mismo que resulta de una relación dialéctica entre una dimensión de infinitud y otra de finitud de la subjetividad. Respecto de este primer objetivo, nos guía la hipótesis de que, por un lado, el reconocer la finitud del sí mismo y negar la potencialidad del sujeto para realizarse a sí representa, paradójicamente, la realización propia del sí mismo e implica una afirmación finita de la dimensión infinita de la subjetividad. Por otro lado, el renegar de la infinitud del sí mismo y afirmar la potencialidad del sujeto para su autorrealización representa, dialécticamente, la defección impropia de sí del sí mismo e implica una afirmación infinita de la dimensión finita de la subjetividad. El corolario al que conduce esta hipótesis es que la confesión, siendo un acontecimiento religioso, guarda en sí una significación concomitantemente ética y ontológica. De allí que ella pueda ser también un tema genuino para la filosofía. El segundo objetivo radica en el intento de hallar un testimonio en la afectividad patética humana del hallarse el sí mismo finito ya siempre referido a lo absoluto y, por tanto, instado a la confesión de la nulidad de su poder. En este sentido, nos guía la hipótesis de que el asombro bien puede ser interpretado como ese *pathos* fundamental que revela nuestra ligazón a lo infinito y que nos mueve a la confesión.

El método a través del cual se abordará el texto kierkegaardiano puede resumirse en tres expresiones: “enfoque fenomenológico”, “hermenéutica de la facticidad” y “perspectiva pre- (no pro- ni anti-) confesional. La investigación ancla en un abordaje fenomenológico porque la fenomenología, concebida como *pensamiento correlacional*, encuentra la esencia de las vivencias en una correspondencia entre el modo en que me sale al encuentro lo que se da y el modo en que voy hacia ello y lo asumo. Pues bien, este trabajo intenta asir la esencia de aquella vivencia en la cual el individuo cumple con la confesión sobre la base de una correlación entre la manera en que Dios o lo Absoluto me sale al encuentro desde mí mismo y el modo en que me relaciono conmigo mismo de cara a ese salirme al encuentro de Dios en mí mismo. Por ello mismo puede considerarse fenomenológico su enfoque. Ahora bien, en cuanto aquí habrá de plantearse la cuestión de si y en qué medida la confesión puede ser leída como un acontecimiento al que se halla movido todo hombre, por su propia condición de sí mismo, pero que de hecho sólo se da en aquellos que se abran a realizar el sentido consumado de su sí mismo, la perspectiva de análisis puede especificarse como una

fenomenología del universal singular. Este enfoque fenomenológico se conjuga con una “hermenéutica de la facticidad”. Aquí utilizo el término hermenéutica no en referencia a alguna teoría crítica de la interpretación textual, sino en un sentido concordante con el que lo utiliza Heidegger en el #3 del tomo 63 de las *Gesamtausgabe*, esto es, como autotextualización del modo de ser de la facticidad⁴. No refiere ninguna teoría de la interpretación textual. Lo que es objeto de la reflexión hermenéutica es el *factum* de la confesión, toda vez que es él quien, por su propio modo de darse, requiere de su explicitación bajo el esquema de “algo como algo” para traer a la luz del concepto tanto sus condiciones de posibilidad cuanto sus implicancias éticas y ontológicas. Finalmente, en cuanto a la perspectiva metodológica ella es pre-confesional. ¿En qué medida es ello posible, teniendo en cuenta que el discurso se refiere a un acontecimiento –la confesión de los pecados– que cuenta con una significación litúrgica y se halla vinculado al rito religioso? D. González observa que el carácter meramente hipotético de las circunstancias en las que se desarrolla este discurso, en cuanto el orador habla *a propósito de una* confesión, al igual que los otros dos discursos para ocasiones supuestas, “implica la decisión de apartarse de las normas del género, dando lugar en cada caso a una prolongada meditación en torno a los temas respectivos”⁵. Estimo que, precisamente por ser una meditación, es que resulta legítimo abordar el discurso desde una perspectiva pre-confesional. De acuerdo con ello, lo que le interesa a la investigación es determinar, desde un punto de vista filosófico, si es posible y hasta qué punto postular que la confesión es un acontecimiento al que necesariamente se ve movido todo hombre en función de su propia constitución ontológica. Dicho de otro modo, de lo que se trata aquí es de determinar el significado que

⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, ²1995, pp.14-20. Que se utilice la noción heideggeriana de hermenéutica de la facticidad como método de análisis para explicitar las dimensiones de finitud e infinitud de la existencia y la tensión entre ambas (la cual, por sí misma, por su propia realización temporal, requiere esta explicitación) no significa necesariamente que la explicitación en sí sea heideggeriana ni apunte a hacer converger el análisis de ambos pensadores. Ello fácilmente se advierte si se tienen en cuenta las abismales diferencias que existen entre el *Dasein* que se consume como lugar de manifestación del ser y la existencia del sí mismo espiritual que consume su dimensión infinita en el deseo o aspiración de lo más alto o Dios. Igualmente, la noción no sólo ontológica, sino ética de pecado, tal como aquí será expuesta, muestra diferencias fundamentales con el ser-deudor heideggeriano que es exclusivamente ontológico, como lo son los análisis de *Ser y tiempo* que explícitamente no pretenden realizar afirmaciones éticas.

⁵ Darío González, “Introducción”, en Søren Kierkegaard. *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, ed. y trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2010, pp. 11-23, p. 22. Sigla: ESK 5.

tenga la confesión para todo hombre en tanto tal, con independencia de su filiación religiosa.

Finalmente, cabría preguntarse si es o no fiel a Kierkegaard una lectura de su discurso asentada en premisas metodológicas como las expuestas. Laura Llevadot, en su estudio del discurso en cuestión, observó que Kierkegaard “desautoriza toda pretensión de hallar el texto que explicaría el sentido interno de la obra, que ofrecería la llave hermenéutica para leer y dotar de un sentido homogéneo la multiplicidad heterogénea y contradictoria que constituye la polifonía textual de su producción”⁶. Si se tiene en cuenta esta atinada observación y también el énfasis del propio Kierkegaard en el proceso de apropiación por el lector, bien puede responderse la pregunta que hacíamos más arriba afirmativamente. Leer fielmente a Kierkegaard no significa exponer con otras palabras lo que él ya dijo, porque esto ya lo dijo él. Tampoco presumir de que una cierta lectura es aquella que reconstruye lo que el por momentos inextricable y siempre polifónico Kierkegaard *verdaderamente quiso decir*; y que, por tanto, ella nos ofrecería la “llave hermenéutica” para leer kierkegaardianamente a Kierkegaard. No es la literalidad ni la ortodoxia lo que nos vuelve kierkegaardianos. Muy por el contrario, lo que nos hace fieles al autor es comprender aquello que él advierte en el prefacio a sus *Tres discursos para ocasiones supuestas*, a saber, que “lo importante es la apropiación”⁷; y que, respecto del texto que se nos “*entrega*”, no hay “nada propio ni ajeno en sentido mundano que separe y prohíba apropiarse de aquello que es del prójimo”⁸. Precisamente esta apropiación se propone explicitar, desarrollar y articular las implicancias que tiene para el intérprete, en función de sus propios intereses conceptuales y de su perspectiva metodológica, las significaciones potencialmente contenidas en el texto (y nunca significaciones arbitrariamente impuestas en él u opuestas a él). De este modo es posible, gracias a la apropiación, llegar no a ser kierkegaardiano, sino simplemente a convertirse en uno de esos individuos que Kierkegaard, con alegría y gratitud, llamó “mi lector”⁹.

⁶ Laura Llevadot, “Hacer la verdad: El ‘yo’ de la confesión en Kierkegaard, Foucault y Derrida”, *Estudios Kierkegaardianos*, no. 1, 2015, pp. 149-168, p. 157. Si bien el trabajo, aborda el mismo texto que el nuestro, su interés es otro: contraponer las concepciones de la confesión de Kierkegaard y Derrida a la de Foucault a fin de determinar el fenómeno como acto de transformación de sí y apertura a la alteridad.

⁷ Søren Kierkegaard, “En ocasión de una confesión”, en *ESK 5*, pp. 389-417, p. 391.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

II. *Sí mismo e infinitud*

Comencemos recordando, a efectos propedéuticos, el concepto de “sí mismo” (*selv*) o “yo” (como lo traduce Gutiérrez Rivero), cuya definición, expuesta al comienzo de *La enfermedad mortal*, constituye uno de los párrafos más célebres y comentados de toda la obra del danés:

El hombre es espíritu. Mas ¿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. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma.¹⁰

La anterior definición no pretende ni más ni menos que asir la esencia del hombre. De acuerdo con ella, lo que distingue al humano no es una cualidad substancial, por ejemplo, la racionalidad, sino el *modo* en que *ejerce* o *realiza* todas las cualidades de su ser, incluso la racionalidad. Ese modo de ejercer su ser –el espíritu– es diferente del modo en que todo otro ente es; y significa que el hombre, en tanto existe, es ya siempre una relación que se relaciona a sí misma. El espíritu como espíritu no es una mera relación. No es la capacidad de salir del encierro en el ser “en sí” cósmico para mantener una relación con lo otro, sino aquella condición esencial que hace que el hombre ya siempre se relacione a la relación misma a la que él ha sido arrojado y, así, *se elija* y *haga* en cada caso el *sí mismo* particular y único que él siempre está en trance de ser. En otros términos: “el espíritu no es algo, sino la *pura* ejecución del relacionarse a sí misma de la relación”¹¹.

El hombre es, pues, espíritu. ¿Pero cómo pudo llegar a serlo? Escribe Kierkegaard:

Una relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro. Si (...) ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera¹².

Éste es el conocido supuesto teológico de la comprensión kierkegaardiana del sí mismo. Según él, el hombre no puede ser el origen de su condición

¹⁰ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 33. Sigla: EM.

¹¹ Gerhard Thonhauser, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei S. Kierkegaard mit ständigen Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg: Alber, 2011, p. 58.

¹² EM, p. 33.

espiritual, porque ya siempre se encuentra dado a sí mismo como espíritu. Él puede configurar ese espíritu, pero no crearlo ni evitarlo. Antes bien, lo *padece*. Kierkegaard ve aquí con claridad que la existencia no comienza con un acto identificatorio, sino con el padecimiento de un don: el espíritu. Toda identificación, antes de ser posición de sí, es respuesta a algo otro que nos puso como espíritu. Este otro es a lo que Kierkegaard llama “el poder” que ha creado al hombre como el espíritu que él es¹³. Es un poder, pues *pudo* poner al hombre como espíritu, pero el hombre no puede determinar qué sea ese poder. En efecto, toda explicación puede explicar lo que es y por qué es como es, pero no explicar cómo es posible que a un cierto ser – el humano– le haya sido dada la facultad de relacionarse a la relación que él es. Por ello, para la razón, el poder que ha puesto al espíritu representa lo desconocido. Pero que dicho poder no sea determinable no significa que no nos relacionemos con aquello que ha puesto la entera relación a sí misma que somos. Ello ocurre en el modo en que asumimos la condición espiritual que nos ha sido dada. En consecuencia, cuando nos relacionamos a nosotros mismos, nos relacionamos con el poder que nos puso como el espíritu que somos y al cual Kierkegaard identifica con Dios.

Como sí mismo, el existente es, entonces, un espíritu puesto por Dios. ¿Significa ello que sea infinito? Todo y en primer lugar la muerte pareciera desmentirlo. Sin embargo, en el discurso que nos ocupa, Kierkegaard hace una observación desde la cual puede introducirse la dimensión de infinitud de la subjetividad.

Entre los muchos bienes hay, pues, uno que es el más alto, uno que, por ser el más alto, no se determina según su relación con otros; el que desea, sin embargo, no tiene una idea determinada acerca de él, pues es precisamente lo más alto a la manera de lo desconocido – y ese bien es Dios¹⁴.

El sí mismo despliega su existencia como relación proyectándose hacia algo que considera un bien, independientemente de que se equivoque y tome por bien lo que al final revela no serlo¹⁵. Entre todos los bienes hay un bien

¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

¹⁴ *ESK 5*, p. 399.

¹⁵ Incluso el que desea su mal y se proyecta hacia él, incluso el suicida, cree que ese mal es lo *mejor* posible para sí en sus circunstancias y resulta, por tanto, un bien. Su suicidio constituiría la acción *más sensata* posible. En tanto tal, el propio acto de suicidio delata la búsqueda fallida de lo *más sensato*, de lo *mejor* posible. Pues bien, la plenitud de sentido consumada, el bien absoluto, lo absolutamente mejor a lo que puede orientarse el existente es Dios, que funge, así, como meta última de toda búsqueda existencial. Se advierte aquí, sea señalado de paso porque no es el tema de este artículo confrontar a Kierkegaard con

absoluto e incondicionado, que él desconoce, pero hacia el que se orientan los demás bienes relativos y condicionados, en cuanto constituye el bien supremo que dota de sentido a aquellos en relación con los cuales despliega su existencia. En última instancia, proyectándose hacia y buscando lo que para él es un bien, el existente tiende a o busca a lo largo de toda su existencia ese bien supremo. He aquí, precisamente, el modo en que lo in-finito y absoluto (aquello que es un bien perfecto y eterno, ab-suelto de toda corrupción y finitud imperante en el orden del ser) está presente en la existencia del sí mismo, a saber: *como deseo y búsqueda de lo absoluto hacia lo que tiende la existencia toda*¹⁶. Ciertamente esto absoluto –Dios– es desconocido, porque todo conocimiento lo es de lo finito y resulta imposible determinar lo in-finito, pero está presente en el hombre como el padecimiento originario del deseo y la búsqueda de un bien infinito y absoluto que le es ignoto. Por ello puede escribir Kierkegaard que el existente que “sea en pos de lo desconocido, está dirigido a Dios”¹⁷ y que, por tanto, “el que sea en pos de lo desconocido significa que es infinito”¹⁸. La dimensión de infinitud del sí mismo radica, pues, en ser en el modo de desear y buscar –de “ser en pos de”– lo absoluto desconocido Y en tanto eso absoluto e infinito –Dios– es lo que pudo poner al hombre como el espíritu que él es, ser en pos de lo infinito es el modo en que, por antonomasia, el hombre se relaciona a aquel poder infinito que lo puso como espíritu finito. La dimensión de infinitud del sí mismo no radica, entonces, en que él pueda realizar nada infinito, ni tampoco en que disponga de algún poder infinito, sino que se efectiviza en el *factum* de tender hacia lo infinito. Dicho de otro modo, se auto-explicita como búsqueda o deseo de lo infinito¹⁹. Existir teniendo lo infinito como

Heidegger, una diferencia esencial entre ambos autores, aun cuando ambos conciban la existencia como “proyección hacia” y aun cuando el modo de ser de la existencia en ambos pueda ser desplegada metodológicamente a través de lo que hemos llamado, basándonos en Heidegger, hermenéutica de la facticidad. La diferencia es clara: en el caso de Kierkegaard, todas las proyecciones de la existencia se sustentan en un fin último o absoluto -Dios-, mientras que en Heidegger el fin último de la proyección es la asunción del propio *sein zum Tode*.

¹⁶ Por ello bien puede decirse que existir seriamente, es decir, asumiéndose como el sí mismo que se es, “resulta en el caso de Kierkegaard no ante todo un ‘precurar la muerte’, sino un ‘precurar la eternidad’.” Michael Heymel y Christian Möller, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Sören Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*, Zürich: Theologischer Verlag, 2013, p. 81.

¹⁷ *ESK* 5, p. 401.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Se notará aquí en qué medida el análisis permanece fiel a la hermenéutica de la facticidad como recurso metódico para abordar las estructuras de la existencia. En este sentido el *ser infinito* del existente requiere, para su correcta intelección, que se tome en

medida, “ante lo cual el yo es lo que es en cuanto yo”²⁰, y como meta cualitativa de la existencia es lo que en *La enfermedad mortal* se denomina “existir delante de Dios”²¹. En la medida en que, en cuanto soy, en última instancia estoy referido a o tiendo hacia el bien supremo que busco, asumir mi sí mismo implica también asumir que existo deseando y buscando lo infinito y absoluto que desconozco o, lo que viene a ser lo mismo, que existo ya siempre “ante Dios”. Por eso puede decirse que relacionarse a sí mismo – ser o existir como el sí mismo que se es– es, a la vez, relacionarse a Dios; y lo es en el modo del deseo y de la búsqueda. Por eso también puede considerarse que “el ser ante Dios es la condición de posibilidad del ser sí mismo y así también del ser propiamente hombre”²².

Ser sí mismo cabalmente, asumir la dimensión de infinitud constitutiva de mi subjetividad, implica, entonces, ser “ante Dios”. Pero el hombre que aspira a lo infinito, eterno y absoluto y que, por ello, es “ante Dios” se choca con su finitud, temporalidad y condicionalidad. Experimenta que es finito y que le es imposible realizar lo infinito. “Queda pues para el hombre sólo una salida: pensar lo eterno como una realidad independiente de sí, lo cual, sin embargo, desde el punto de vista de la conciencia finita y de la capacidad del entendimiento no es posible”²³. Y no lo es, porque, como vimos, el hombre desconoce eso absoluto que busca y que en sí mismo no le está dado. Entonces al existente no le queda otro recurso para ser sí mismo que sustentarse en la fe. “Recién cuando el hombre se lanza hacia la fe alcanza el fundamento de su existencia y con ello la plena transparencia de su sí mismo”²⁴.

En consecuencia, el reconocimiento de la finitud del sí mismo y de su imposibilidad para realizarse plenamente a sí está implicado en la asunción

cuenta que en su propia temporalización o efectivización se auto-explicita como “ser en pos de” lo infinito desconocido. La hermenéutica de la facticidad no hace sino traer a la luz esta auto-explicitación, dejando que algo se muestre sobre la base del esquema de algo como algo – el ser infinito como padecer en el propio ser el ser “en pos de” lo infinito. De manera análoga, la hermenéutica de la facticidad muestra el modo en que, como habremos de ver, se auto-explicita desde un punto de vista filosófico no confesional la expresión “ser ante Dios”.

²⁰ *EM*, p. 107

²¹ *Ibíd.*, p.108.

²² Michael Theunissen, “Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode”, en Michael Theunissen, y Wilfred Greve (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, pp. 496-510, p. 505.

²³ Ann Kathrin Banser y Philipp Bode, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeit seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018, p. 104.

²⁴ *Ibíd.*

plena de su sí mismo más propio, que es ya siempre un sí mismo “ante Dios”. Esta asunción, por su parte, en tanto asunción de mi sí mismo “*ante Dios*”, significa la afirmación de la dimensión infinita de la subjetividad, esto es, del deseo (padecido originariamente por el hombre en tanto sí mismo) de lo infinito que desconoce y la consecuente afirmación de la existencia como búsqueda de Dios. Ahora bien, esta afirmación de lo infinito en la subjetividad es una afirmación *finita* de lo infinito, precisamente porque el sujeto que la afirma *no puede* realizar lo que afirma, sino que sólo puede desear y buscar un sentido infinito que consume su existencia. Pero como lo infinito le es desconocido “su búsqueda es ciega, no tanto con respecto al objeto del deseo, sino en el sentido de que no sabe si se le acerca o si se aleja”²⁵. Y como su búsqueda es ciega y ni siquiera puede saber si se está acercando o no a su objeto de deseo, no puede encontrar por sí ese sentido infinito, por lo que no tiene otra posibilidad que tener fe en que ese sentido le sea dado o, como dice Kierkegaard, que lo busque a él. Escribe el autor: “¿O no sería temible, oyente mío, que, por estar lo buscado tan cerca de ti, no buscaras, sino que Dios te buscara a ti”²⁶. En efecto, es temible, en el sentido de alarmante, que, para realizarse a sí, el hombre deba confiar en que Dios lo busque, porque ello implica depender de la fe en lo desconocido de lo cual no hay certeza alguna y del concomitante dolor de saber que *yo* no puedo encontrar lo buscado para ser plenamente *yo*. Pero, por otra parte, es también temible, en el sentido de estremecedor, que eso buscado que me puso como sí mismo esté tan cerca de mí –esté incluso en mí en el modo del deseo de lo infinito que me constituye-²⁷ que no pueda liberarme de Él para ser *yo* mismo. De allí que sea preciso que el sí mismo, si quiere asumir su sí mismo, “se transforme para llegar a ser él mismo el lugar en el que Dios verdaderamente está”²⁸.

El primer paso para tal transformación –el primer paso para buscar a Dios en mí o, siendo más precisos, para dejar que Dios me encuentre– es el reconocimiento de los pecados. No en otra cosa consiste la confesión; y por

²⁵ ESK 5, p. 399.

²⁶ *Ibíd.*, p. 404.

²⁷ Precisamente este deseo es la huella en el sí mismo del haber sido puesto por Dios como el sí mismo consumado y pleno que tiene que llegar a ser. Ahora bien, más allá de esta huella, Dios se retira y permanece desconocido. Por ello bien puede decirse de Dios, delante del cual el sí mismo existe, “que como fundamento que se retrae y como cifra desconocida se deja advertir en el sí mismo”. Paul Kuder, *Heidegger's Kierkegaard*, Baden-Baden: Nomos, 2016, p. 69.

²⁸ ESK 5, p. 404.

eso puede decir Kierkegaard que “en ocasión de la confesión hablaremos acerca de qué es buscar a Dios”²⁹.

III. *Sí mismo y defección*

Para buscar a Dios en mí debo afirmar que mi existencia como sí mismo tiende hacia un sentido infinito o absoluto que no conozco ni puedo realizar, pues, según hemos analizado, es precisamente esa tensión hacia o deseo de lo infinito lo que constituye la dimensión infinita de la subjetividad o, como también podría decirse, la huella de Dios en mí sí mismo. Ahora bien, el primer paso de dicha búsqueda es la confesión, entendida como reconocimiento interior de los pecados. Que así sea, resulta de la penetrante concepción kierkegaardiana del pecado. Ella, como es también sabido, es expuesta por antonomasia en *La enfermedad mortal* del siguiente modo: “Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo”³⁰. “Delante de Dios”, como vimos, significa teniendo conciencia de la infinitud a la que se halla referida mi existencia, es decir, teniendo conciencia de mi necesidad de un sentido absoluto que desconozco y no puedo realizar para consumir mi ser. Tener la idea de Dios significaría, entonces, experimentar la necesidad que tengo de Dios para realizar mi *propio* ser. No implica inevitablemente ingresar en algún culto, ni caer de rodillas ante el altar, ni haberse instruido en teología. Ningún signo exterior nos indica que existimos “ante Dios” o que la idea de Él es *efectiva* en nosotros. Existir “ante Dios” significa, ante todo y tal cual lo resume Kierkegaard en uno de sus cuatro *Discursos edificantes* de 1844, que el hombre llegue a comprender que “necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre (...); pues en virtud de esta consideración *llega el hombre a conocerse a sí mismo*”³¹. Como espíritu o sí mismo, que en cada relación a sí, a través de la cual se elige a sí mismo, se sabe y reconoce puesto por y referido a algo infinito, el existente ansía lo que para él es imposible: alcanzar un sentido consumado que justifique de un modo incorruptible la totalidad de su existencia. Anhela llegar a ese “bien supremo”, disfrutar –sea ella lo que fuere y él desconoce lo que es– de la “felicidad eterna”. Ahora bien, cuando “ante Dios”, es decir, con

²⁹ *Ibíd.*, p. 397.

³⁰ *EM*, p. 103.

³¹ Søren Kierkegaard, “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”, en *ESK5*, pp. 294-318, p. 306.

la clara conciencia de que en mi ser aspiro a lo absoluto, desespero por realizar por mí mismo esa aspiración, es decir, *desespero por poder ser sí mismo*, o desespero por poder librarme de ella, es decir, *desespero por poder no ser sí mismo*, entonces identifico lo posible con mi poder, niego lo infinito que me es imposible y peco. Peco porque no quiero (dimensión *ética* del pecado) ser lo que soy (dimensión *ontológica*): un sí mismo finito que se confía al absoluto que puso en mí mi deseo de infinitud. El pecado –tiene razón la dogmática– es la desobediencia a la voluntad de Dios. Y cuanto más consciente soy de su voluntad, esto es, cuanto más consciente soy de ser un espíritu finito que ansía lo infinito, y, sin embargo, no quiero serlo, mayor es la desesperación y peor el pecado. Dicho de otro modo, “sólo cuando el pecador tiene en vista, aquello contra lo que se dirige el pecado, completa él el pecado en su más profundo fundamento”³².

En conclusión, el pecado es el acto voluntario y, por tanto, éticamente culpable de renunciar al sí mismo que se es. En tanto renuncia al propio ser, representa, concomitantemente, una *defección* desde el punto de vista ontológico-constitutivo: la de *ponerme* como el ser que *no soy*. Dicha defección puede asumir dos formas: la de, en vano, querer realizar a toda costa por mí mismo un sentido infinito de mi existencia (desesperadamente querer ser sí mismo) o la de negar que deseo algo infinito y querer encontrar el sentido último de la existencia en lo inmediato y finito que está a mi alcance (desesperadamente querer no ser sí mismo). Ambas formas comparten tres aspectos comunes. Primero el de la renuncia al propio sí mismo. Segundo, el de la desesperación, que surge de querer alcanzar por mí mismo una y otra vez algo que es imposible. Tercero el de tomar como infinito algo finito, ya sea creyendo falsamente que puedo realizar en mi vida algo tan grande que su valor será infinito, ya sea autoengañándome y afirmando que lo finito me colma por completo, es decir, infinitamente. Así concebido, el pecado representa la potenciación voluntaria de la dimensión de finitud de la existencia a la condición de dimensión de infinitud de la misma. En él, el sí mismo reniega de la infinitud de su propio sí mismo y afirma su propio poder finito

³² Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, 1982, p. 176. Theunissen interpreta de modo confesional este “tener en vista” aquello contra lo que se dirige el pecado como un saber de la existencia de Dios en virtud de la revelación. “Recién el saber de Dios posibilita saber lo que sea el pecado y con ello el surgimiento del pecado mismo; porque el hombre recibe el verdadero saber de Dios desde la revelación histórica del hijo, se concibe la completa determinación del pecado (...)”. *Ibid.* Ciertamente es una interpretación posible, que no invalida la interpretación preconfesional aquí postulada: sé de Dios en cuanto experimento mi interna necesidad de infinito y peco cuando reniego de ella.

como capaz de una autorrealización *completa*. Por ello mismo constituye una defección de sí del sí mismo e implica una afirmación infinita de lo finito. Quien existe en el pecado, así concebido, como renuncia a su deseo de infinito, no busca a Dios. Por lo tanto, para buscar a Dios es la primera condición que se confiese, es decir, que reconozca y asuma que necesita de Dios y que en su existencia ha renegado de esa necesidad o, lo que es lo mismo, ha pecado.

IV. *La confesión*

Sobre la base de lo hasta ahora analizado, bien puede concebirse a la confesión como el tránsito entre dos modos antitéticos del sí mismo de relacionarse consigo mismo. Ella sería, pues, el pasaje de la defección del pecado a la plenitud de la fe. Dicho de otro modo, representaría el paso de una manera de ejercer la existencia que reniega de la dimensión infinita del sí mismo y afirma, haciendo ejercicio del poder del yo, infinitamente lo finito (pecado), a otro modo de ejercer la existencia que reconoce la dimensión infinita del sí mismo y afirma, confiando en el poder de lo absoluto que deseo y desconozco (fe), finitamente lo infinito. Así vista, la confesión, constituye un “mecanismo transformador”³³. Su verdad no radica en relatar minuciosamente hechos constatables, sino en “aquello que el sujeto hace al transformarse a sí mismo”³⁴. En efecto, quien se confiesa, lo hace porque busca a Dios, esto es, busca encaminarse hacia ese infinito que ha sido puesto en él como deseo. Y como, consecuentemente, a Dios debo encontrarlo en mí, “buscar significa que el que busca, que él mismo se transforma”³⁵. Y se transforma o, al menos, reconoce que es necesario que lo haga, en quien era originariamente –en el sí mismo que había sido puesto por Dios– y que ha sido deformado por la transformación de signo contrario que representa el pecado. Esta primera transformación deformante la describe Kierkegaard en estos términos:

El que busca debía transformarse, ¡ay!, y fue transformado – así es como decae. Y la transformación en la que está, la llamamos pecado. Por tanto, lo buscado existe, y el que busca es el lugar, pero se ha transformado, y

³³ Llevadot, “Hacer la verdad”, p. 161.

³⁴ *Ibíd.*, p. 162.

³⁵ *ESK 5*, p. 404.

transformado con respecto a haber sido una vez el lugar en el que estaba lo buscado³⁶.

Ahora bien, la segunda transformación, representada por la confesión, no es algo que le cupiera en suerte sólo a algunos hombres, sino algo que necesita todo hombre en tanto tal, pues todo hombre ha sufrido la primera transformación del pecado. Todo hombre es constitutivamente pecador³⁷, porque inevitablemente, a lo largo de su existencia, antepone o elige su voluntad de poder y sus intereses finitos a la fe en lo infinito. Dicho de otro modo, porque el hombre, ejerciendo su voluntad de poder, nunca termina de reconocer que, en esencia, no puede nada y en todo necesita de un poder que lo trasciende. Necesita de ese poder al principio, para que le sea dada la posibilidad de ser el espíritu que es. Y vuelve a necesitarlo una y otra vez en la vida, para que el curso de la realidad efectiva, que ningún existente individual nunca domina por completo, le abra las posibilidades que le permitan realizar en algún grado su voluntad. Y necesita de él al final, para que su existencia, de un modo que desconoce, llegue a tener un sentido absoluto y no se disuelva en la nada de la muerte. Por ello, la confesión de los pecados implica el reconocimiento de que, en realidad, no podemos nada. Quien en verdad confiesa, confiesa lo siguiente: “¡Haber combatido, haberlo intentado hasta el extremo de las capacidades de uno, y descubrir que uno no es capaz de nada, (...), puesto que pertenece a Dios!”³⁸ Sin reconocimiento del pecado, sin reconocimiento de la propia nulidad, no hay posibilidades de buscar a Dios, ni tampoco de encontrarse verdaderamente a sí mismo como el sí mismo pleno y consumado al que aspiro. Por ello, cuanto más verdadera es la confesión y cuanto más sincero es el reconocimiento interior de la condición de pecador, más comprende el hombre que, de cara a la dimensión de infinitud que ha sido puesta en él como deseo, *no puede nada*. Entonces también más comprende que necesita de Dios. En ese mismo momento, por el efecto transformador de la propia confesión, ya está en el

³⁶ *Ibíd.*, p. 407.

³⁷ Arne Grøn señala que el hombre está constitutivamente en deuda con Dios porque todo lo que tiene, incluso el impulso a amar, no surge de él mismo, sino que lo recibe de Dios. Cfr. *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999, p. 170. Sin embargo, estar en deuda no es sinónimo de ser culpable. El hombre es constitutivamente pecador no por lo que debe, sino por lo que pone o, mejor dicho, por lo que *ante-pone*: su voluntad de poder, que es siempre voluntad de algo finito, por sobre su necesidad de infinito. El hombre es culpable de no asumir plenamente sus necesidades e imperfecciones más raigales. Por ello Kierkegaard insiste en que de lo que mueve a la confesión es “la preocupación de justificarse ante Dios”. *ESK* 5, p. 411.

³⁸ *Ibíd.*, p. 417.

camino de su búsqueda. Kierkegaard es explícito al respecto: “Cuanto más profunda es la pena, tanto más un hombre siente ser una nada, y ello justamente porque el apenado es aquel que, buscando, comienza a alcanzar conocimiento de Dios”³⁹. De allí se desprende que, por muchas y variadas que sean las vías a través de las cuales un hombre puede ser atraído hacia Dios, todos esos caminos convergen en una encrucijada: la conciencia del pecado. En *Ejercitación del cristianismo* Kierkegaard vuelve a ser explícito sobre el particular:

Pero por muchos que sean los medios que Él emplea, sin embargo, todos los caminos se concentran en un solo punto: la conciencia del pecado, atravesándola está `el camino` desde el cual Él atrae a un hombre (...) ⁴⁰.

En consecuencia, el hombre, para poder restaurar su relación a lo absoluto e infinito, para poder reedificar su vínculo con lo eterno, debe, en primer lugar, reconocer interiormente que ha perdido su referencia a lo infinito por propia culpa, es decir, por haber des-esperado y afirmado infinitamente su finitud, de modo tal que “ha matado al Dios en sí”⁴¹. Y, en segundo lugar, debe asumir que él no es nada y que, por tanto, “el sitio dejado vacante por lo eterno en él no puede más ser ocupado por él mismo”⁴². En esa doble aceptación radica la confesión como acontecimiento transformador.

A esta confesión, con la que se empieza a buscar a Dios, Kierkegaard le impone dos condiciones: debe ser estrictamente individual y realizarse en silencio. “El que se confiesa está solo, solo como un moribundo”⁴³. Y lo está, porque la confesión, como el pecado que la motiva, son estrictamente individuales. En efecto, el pecado, aunque propio de todo hombre, es particular. No consiste en la finitud constitutiva de la especie, sino en el asentimiento voluntario de esa finitud como medida de mi existencia, lo que supone una decisión de cada *hombre singular*. Él, como bien se observa en *La enfermedad mortal*, “no es la furia salvaje de la carne y de la sangre, sino el *consentimiento* emparejado del espíritu”⁴⁴. Y el consentimiento, en tanto espiritual, es una elección libre, voluntaria y responsable de cada sí mismo. Lo propiamente pecaminoso no son los hechos particulares, pero tampoco

³⁹ *Ibíd.*, p. 408.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009, p. 163.

⁴¹ Annemarie Pieper, *Søren Kierkegaard*, München: C.H. Beck, 2014, p. 84.

⁴² *Ibíd.*, pp. 84-85.

⁴³ *ESK 5*, p. 393.

⁴⁴ *EM*, p. 110.

“el reconocimiento en nombre propio de una universalidad vacía”⁴⁵, sino que lo pecaminoso soy yo, mi propio espíritu, mi propio modo de relacionarme y realizarme a mí mismo en cada acto y elección particular. Por eso, “sólo consigo mismo el hombre comprende que es culpable”⁴⁶. De allí que pueda suscribirse la idea de Heymel y Möller cuando afirman que el motivo interno del discurso es “provocar al individuo particular, convocarlo”⁴⁷. Este individuo convocado, además de solo, ha de estar en silencio. El que entra al confesorio “busca silencio; el que está en él, está en silencio; aunque se hable el silencio no hace sino aumentar”⁴⁸. La confesión acontece en silencio, porque no se trata de “contar los pecados”, sino de reconocer-me a mí mismo pecador “ante Dios”, que está en mí, lo cual sólo puede ocurrir en silencio. Por ello, cuando el relato de los pecados acompaña mi autorreconocimiento como pecador, el hablar no hace sino “aumentar el silencio”. Y lo primero que debe callar en la confesión son las pretensiones de la finitud. Deben “enmudecer los muchos pensamientos del anhelo y del ansia”⁴⁹. Debe interrumpirse el continuo rumor de los trabajos y el afán de los días para dejar que emerja el silencio, pues en él “está el comienzo que consiste en buscar primeramente el reino de Dios”⁵⁰. ¿Y por qué lo está? Porque quien calla se convierte en oyente, y sólo el que está presto a oír puede escuchar la voz de su conciencia y la necesidad de buscar a Dios que habita en lo profundo de sí mismo. Por desgracia, la mayoría de los humanos no tienen tiempo para el silencio, porque están demasiado ocupados en realizarse, en triunfar, en empoderarse, mientras caminan presurosos hacia el fin. Ellos no tienen tiempo para darse a sí mismos la posibilidad de confiar y esperar otra cosa diferente de la muerte y el olvido. “Y ¿por qué? Porque no fueron capaces de callarse”⁵¹. Por ello Kierkegaard, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, nos interpela y nos dice: “¡Qué en el silencio llegases a olvidar tu propia voluntad, tu capricho, para pedirle a Dios en silencio: ‘Hágase tu voluntad!’”⁵². Y la voluntad divina es que el hombre no desespere y sea el sí mismo que le ha sido dado ser: un existente finito que necesita de lo infinito que desconoce y que tiene la posibilidad de confiarse

⁴⁵ ESK 5, p. 413.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Heymel y Möller, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein*, p. 80.

⁴⁸ ESK5, pp. 392-393.

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 165.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*, p. 168.

⁵² *Ibíd.*, 172.

a él. Confesarse es reconocer en silencio lo primero y ponerse en camino a lo segundo.

V. *El asombro*

La entera interpretación filosófica de la confesión como un acontecimiento al que se ve movido todo ser humano en tanto tal, aun cuando no adhiera⁵³ expresamente a una revelación positiva determinada, surge de la tensión dialéctica entre dos dimensiones constitutivas de la subjetividad ya analizadas: la de finitud y la de infinitud. La confesión, como acontecimiento de transformación, representaría una conciliación existencial entre ambas. Tal conciliación no significa la disolución de las dos en una tercera que las contiene y supera, sino la subordinación de la voluntad humana a la divina, esto es, la subordinación de la voluntad de poder realizarme finitamente, a la fe, entendida como confianza en que habré de ser-realizado de modo infinito por algo absoluto que desconozco. Ahora bien, este esquema, presupone la finitud y la infinitud en la existencia. Sobre la finitud no caben dudas, pero ¿hay realmente algún indicio de que el sujeto esté ligado a y con-movido por algo infinito que desea y que lo insta a la confesión? Si lo hay, no podrá ser un concepto ni una experiencia cognitivo-determinativa de lo infinito, porque el bien supremo, lo absoluto, es desconocido. Sin embargo, hay otra dimensión de la existencia a través de la cual puede testimoniarse esa conmoción por algo que indica o señala lo infinito: es la dimensión del *pathos*, de los templos anímicos fundamentales propios de todo existente humano. En el discurso⁵⁴ Kierkegaard se refiere expresamente a uno de ellos, el asombro:

Los otros bienes tienen nombres y denominaciones, pero allí donde el deseo toma el aliento más hondo, allí donde eso desconocido parece mostrarse, es en el asombro, y el asombro es la sensibilidad de la inmediatez para con Dios y el comienzo de toda comprensión profunda⁵⁵.

⁵³ Reitero que “no adherir” significa aquí “antes e independientemente de” de cualquier confesión religiosa positiva, no “en contra” ni tampoco “a favor”.

⁵⁴ Y no sólo en el discurso. En la nota 29 de la traducción española, el editor y traductor del discurso, Darío González, hace una muy erudita referencia a los pasajes de la obra de Kierkegaard por la cual el asombro, punto de partida de la filosofía, es también para el autor el “punto de partida natural del temor de Dios.” Cfr. *ESK5*, p. 470.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 399.

Y poco después agrega: “la expresión del asombro es adoración”⁵⁶. A mi modo de ver, Kierkegaard aquí es muy lúcido. En efecto, quien está positivamente asombrado, lo está ante algo que le parece maravilloso, ahito de plenitud y prodigio; algo que se apodera de él por completo. Frente a lo asombroso, por un instante, el hombre abandona todos sus afanes y ansias cotidianas y queda a solas consigo mismo, sumido en un silencio profundo. Ello ocurre cuando lo asombroso le hace experimentar que su poder es insignificante y que él mismo no es nada comparado con el portento de lo que asombra. El ejemplo, por antonomasia, de lo que ha asombrado desde siempre a los hombres es el cielo estrellado. Arriba, en la profundidad abisal del cosmos, se trasunta un poder y una magnitud tal que, de cara a ellos, el hombre no puede sino experimentar su impotencia radical y un sobrecogido estremecimiento. Se cierne ahora sobre su vista alzada una suerte de absoluto que a todo abarca, en cuyo seno todo se alberga y de lo cual cada ser y él mismo dependen por entero. Entonces, sólo cabe el respeto reverencial ante aquello que se experimenta como supra-potente y absoluto; ante aquello de cara a lo cual, en silencio y sumisión, ya siempre *nos vemos instados a confesar* que, en efecto, nuestro poder es nada. En ese instante la expresión del asombro se vuelve, también, adoración. Así concebido, él funge como *testimonio pático en el orden fenoménico* de encontrar-nos concernidos por lo absoluto y supra-potente, por aquello que se nos aparece consumado de un modo tan pleno e imponente que nos fuerza a callar y admirar. Pues bien, en la medida en que el asombro, cuando llega a su máxima intensidad, conlleva una admiración que llega a ser respeto reverencial y adoración, y en la medida también en que, en ese asombro sobrecogedor, nos experimentamos a nosotros mismos por completo entregados y supeditados a aquello que nos asombra, el asombro da testimonio del hecho de que el hombre se sabe a sí mismo ya siempre subordinado a algo absoluto e infinito hacia lo que no puede evitar tender. Por ello, bien puede explicitárselo como aquel temple en el que se manifiesta nuestro estar dirigidos hacia y sentirnos supeditados a algo infinito en lo más íntimo de nuestra subjetividad. Por ello también, como observa el autor, “aún el más depurado y racional culto a Dios tiene la fragilidad del asombro”⁵⁷. El asombro, que no es esquivo a ningún humano que no haya decidido ahogarse en la roma cotidianidad y en la falta de espíritu, resulta, pues, seña y medida de que el sí mismo se halla ya siempre en relación con y tendido hacia lo absoluto hasta la adoración.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 400.

Nadie pretende negar –y menos que nadie Kierkegaard– que “el asombro, al relacionarse de manera directa con lo desconocido, abarca tanto lo abominable como lo ridículo, tanto lo aberrante como lo pueril”⁵⁸ y, por ello, “resultó muchas veces defraudado”⁵⁹. Pero lo decisivo aquí, en nuestro contexto interpretativo, no es la puerilidad o divinidad de aquello ante lo que me asombro, que, por cierto, puede ser banal. Lo decisivo aquí es que el asombro revela una sensibilidad o “sensitividad” originaria (y no construida o proyectada) de la subjetividad hacia lo absoluto e infinito. Por eso puede decir Kierkegaard que cuando el asombro alcanza su mayor determinación, esto es, su mayor intensidad y conmoción, “entonces su más alta expresión es que Dios [lo absoluto e infinito por excelencia] es el todo inexplicable de la existencia”⁶⁰. ¿Y cuándo llega el asombro a su mayor determinación e intensidad? Me animaría a sugerir, de modo puramente alusivo y siguiendo la pista difusa que ofrece el propio autor, que ello ocurre cuando él “contiene en sí el temor y la beatitud”⁶¹. El asombro contiene el temor cuando llego a experimentar de manera inmediata que, en relación con lo asombroso, no puedo nada, que a ello estoy supeditado por completo y que, en última instancia, mi destino está enteramente en sus manos. Es el temor estremecido de la impotencia y la dependencia incondicionada. Pero, concomitantemente, contiene también la beatitud, cuando experimento que lo asombroso ya no es un objeto distinto de mí, sino que, experimentándolo, me experimento a mí mismo cumplido y consumado. Es la beatitud venturosa de haber vislumbrado lo absoluto. Entonces, el asombro se convierte, en verdad, en “el comienzo de toda comprensión más profunda”⁶². Ante lo asombroso en sentido eminente, el hombre se confiesa y adora. Se confiesa, porque reconoce en silencio su propia impotencia y la dependencia integral de su ser. Adora, porque comprende, de un modo no cognitivo⁶³, que en lo asombroso se consume el sentido de todos los seres. Por ello mismo bien puede decir Kierkegaard de aquel que ha pasado por el acontecimiento transformador de la confesión que el asombro está en él⁶⁴.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.*, p. 404.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ En efecto, como el asombro es la relación patética con lo desconocido indeterminable. En él no hay lugar para el conocimiento. De allí que pueda afirmarse que el entendimiento, que sólo se refiere a lo que puede él mismo determinar, no puede sino decir “que no hay nada de que asombrarse”. *Ibíd.*, p. 405.

⁶⁴ “Pero el asombro está en quien se ha transformado”. *Ibíd.*, p. 406.

El que vive en el pecado, el que vive absorbido por la desesperada afirmación infinita de la finitud, no es capaz de asombrarse. Kierkegaard lo sabe: “ya no hay asombro (...), así lo dice el desesperado”⁶⁵. Pero quien no desespera y deja en su existencia tiempo para el asombro, él también experimentará, con temor y beatitud, que necesita confesarse, es decir, que necesita de lo asombroso, a lo que se halla supeditado y en la que encuentra la plenitud anhelada, para poder conciliar la dimensión infinita y la finita de su existencia y ser consumadamente quién es.

VI. Conclusiones

Una mirada retrospectiva al conjunto de lo hasta aquí analizado nos permite extraer dos conclusiones convergentes con las dos hipótesis planteadas en la introducción.

La primera de ellas mienta el hecho de que (para un análisis que metodológicamente parte de un punto de vista filosófico no confesional) lo más significativo del discurso de Kierkegaard referido a la confesión no radica tanto en un análisis de su significado teológico ni sacramental, ni en un discurso religioso acerca de las virtudes de la confesión, sino en una determinación de su significado en función de los fundamentos que hacen que todo existente humano se halle movido al acontecimiento de la confesión. Dichos fundamentos, como vimos, se encuentran en el mismo modo de darse de la existencia de todo hombre. En la existencia, conviene ahora recordar, se advierte una tensión entre la dimensión de infinitud y la de finitud, constitutivas ambas del ser del sí mismo. Esa tensión se resuelve como pecado cuando “ante Dios”, es decir, con conciencia de mi dimensión de infinitud y de mi consecuente padecimiento de una necesidad de algo absoluto a lo que aspiro para poder ser plenamente el sí mismo que soy, desespero y niego dicha aspiración o procuro realizarla. Entonces, reduzco lo posible a mi poder, reniego de mi necesidad de lo infinito y afirmo que su función la puede cumplir algo finito que está potencialmente en mis manos. Aquí surge el pecado, pues su esencia radica justamente en no querer ser o renegar de (dimensión ética) lo que soy (dimensión ontológica): un sí mismo finito que fue puesto como espíritu que ansía lo infinito y que sólo puede confiar en aquello que lo puso como tal para la realización de la dimensión de infinitud que le es constitutiva. El pecado antepone, así, mi voluntad de poder por sobre el Poder que me puso como el espíritu que soy. Sobre la base de la

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 403.

tensión existencial, que conduce a la desesperación y, consecuentemente, al pecado, la confesión se revela como aquel acontecimiento en virtud del cual se reconoce el propio ser pecador y se comienza, así, a transformar una existencia sumida en el pecado de la desesperación en otro modo de existir. Este otro modo, abierto por la confesión y sustentado en la fe, luego de reconocer el propio ser-pecador, asume, en primer lugar, el ansia de absoluto que padece el sí mismo y, en segundo, confía en que aquello que puso en el propio sí mismo ese deseo de infinito de algún modo lo consume. De este modo, la confesión resulta ser el primer paso en la transformación de una existencia desesperada que afirma infinitamente lo finito (que afirma que algo finito puede satisfacerla infinitamente) a una apoyada en la fe que afirma finitamente lo infinito (que afirma que algo que no está en su poder finito ni conocer ni realizar puede consumarla infinitamente).

El corolario de esta primera conclusión es que todo hombre en tanto tal se ve movido o instado a la confesión, aunque dependa de la decisión libre de cada individuo particular confesarse efectivamente y transformar su existencia. Y ello porque, como el propio Kierkegaard afirma, el hombre es constitutivamente pecador, la desesperación es universal y “no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado.”⁶⁶ Dicho de otro modo, en función de la afirmación de su finitud, que es constitutiva de su existencia, el individuo particular, inevitablemente, a lo largo de su vida, antepone una y otra vez sus intereses y su voluntad finita, pretendiendo realizarse plenamente a través de lo finito. Pero como lo finito no puede colmar su afán de infinitud, todo hombre también, consciente o inconscientemente, cae en la desesperación, lo reconozca o lo reprima. Desde este momento todo hombre se ve instado o “invitado” a la transformación que implica la confesión.

La segunda conclusión a la que nos han conducido las reflexiones precedentes radica en que la afirmación de una dimensión infinita como constitutiva de la existencia puede testimoniarse por medio del *pathos* del asombro, que se auto-explicita como aquel temple que trae a la luz que el existente humano fácticamente se encuentra conmovido por algo absoluto, esto es, por algo que trasciende su poder y se le revela como aquello que alberga y salvaguarda el conjunto de su existencia. Lo decisivo del fenómeno del asombro es que él pone de manifiesto una sensibilidad originaria y constitutiva de la existencia para con lo absoluto e infinito. Cuando este asombro alcanza su mayor expresión, cuando él contiene dentro suyo a la par el temor y la beatitud a los que Kierkegaard se refiere en el discurso, él deviene asombro ante Dios como aquello inexplicable que consume toda existencia.

⁶⁶ EM, p. 43.

Ante esto asombroso en sentido eminente, al hombre sólo le cabe confesar su radical impotencia y la completa dependencia de su ser de cara a lo asombroso. Entonces, en el asombro a la confesión se le unirá un silencioso y reverente acto de adoración.

Si puede ser leída e interpretada en el modo en que aquí se lo ha hecho, entonces la confesión, por más que siempre sea confesión de mi propio ser pecador, no es tan solo un evento ingrato, motivado por el autorreproche y la acre inculpación, sino también uno liberador, que le ocurre a todo aquel bienaventurado que ha dejado que lo absoluto lo asombre y que en su asombro ha confiado.

Bibliografía

- Kierkegaard, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.
- Kierkegaard, Søren, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009.
- Kierkegaard, Søren, *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, ed. y trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2010.
- Banser, Ann Kathrin y Bode, Philipp, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeit seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.
- Geismar, Eduard, *Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- González, Darío, “Introducción”, en Søren Kierkegaard, *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, ed. y trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2010, pp. 11-23.
- Grøn, Arne, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- Heymel, Michael y Möller, Christian, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Sören Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*, Zürich: Theologischer Verlag, 2013.
- Kuder, Paul, *Heideggers Kierkegaard*, Baden-Baden: Nomos, 2016.
- Llavadot, Laura, “Hacer la verdad: El ‘yo’ de la confesión en Kierkegaard, Foucault y Derrida”, *Estudios Kierkegaardianos*, no. 1, 2015, pp. 149-168.
- Pieper, Annemarie, *Søren Kierkegaard*, München: C.H. Beck, 2014.
- Theunissen, Michael, “Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode”, en Michael Theunissen, y Wilfred Greve (eds.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, pp. 496-510.

Theunissen, Michael, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg/München: Alber, 1982.

Thonhauser, Gerhard, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei S. Kierkegaard mit ständigen Hinblick auf Martin Heidegger*, Freiburg: Alber, 2011.