

Phatos a ultranza:
Una lectura
de Kierkegaard
y Bataille

Radical *phatos*:
A reading
of Kierkegaard
and Bataille

José Luis Evangelista Ávila*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA, MÉXICO

jevangelista@uach.mx

Resumen

En *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus presenta el *pathos* socrático y el *pathos* del instante como la base de diversas formas de pensamiento: la de la tradición filosófica y la que el seudónimo asume como propia. Recuperaremos éstos como *pathos* ilustrado y *pathos* cristiano, respectivamente, así como a las propuestas de Bataille y Kierkegaard en quienes ahondaremos como autores representativos de cada forma de pensamiento. Más que centrarnos en las coincidencias o divergencias específicas entre los autores, se busca presentarlos como ejemplos representativos y a ultranza de cada *pathos* y, por ende, de hacer filosofía.

PALABRAS CLAVE: *Ethos*, *pathos*, ilustración, cristianismo, filosofía

Abstract

In *Philosophical Fragments*, Kierkegaard's pseudonym Johannes Climacus presents socratic *pathos* and instant *pathos* as the basis of different kinds of thought: the thought of philosophical tradition and the thought that the pseudonym assumes as its own. This article will recall and characterize these different *pathos* as illustrated *pathos* and christian *pathos*, respectively. It will also recall the approach of Bataille and Kierkegaard as exemplar authors of each kind of thought. Our aim is to feature them as representative and ultimate examples of each kind of *pathos* and thus, of doing philosophy, more than trying to convey specific coincidences or differences between both authors.

KEYWORDS: *Ethos*, *pathos*, enlightenment, Christianity, philosophy

Recepción 10-08-20 / Aceptación 28-10-20

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, maestro en Humanidades por la Universidad Autónoma de Chihuahua donde también obtuvo la licenciatura en Filosofía. Actualmente es docente investigador en la última institución, participa en los programas de Licenciatura en Filosofía, Maestría en Investigación Humanística y Doctorado en Educación, Artes y Humanidades. Forma parte del Cuerpo Académico Estudios Humanísticos de la Cultura (UACH-CA-138), de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos y la Sociedad Académica Kierkegaard.

Introducción

Con la intención de asumir un punto de partida, volvamos a la conferencia “What is Enlightenment?” pronunciada por Foucault, donde cuestiona “si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un periodo de la historia”¹ y, tras ello, apuntar a pensar la actitud moderna. En el presente, plantaremos, al modo citado, un *ethos*, una actitud con notas particulares a lo largo de la historia, bien que ciertas condiciones contextuales han hecho más propicia su aparición en diversos periodos.

Continúa Foucault: “por actitud [moderna] quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*”.² Con estas líneas adelantamos un primer acercamiento a lo propio de la actitud o *ethos* ilustrado.³ En lo sucesivo recuperaremos de esta exposición la caracterización general del *ethos*, no así su afirmación sobre su distintivo como “un modo de relación con respecto a la actualidad”.

Ante la toma de distancia, es necesario atender a este hueco teórico, para ello recurriremos a la propuesta del seudónimo kierkegaardiano Johannes Climacus, principalmente en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*.⁴ Además, esta obra permitirá establecer un tránsito del *ethos* al

¹ Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?” en *Sobre la Ilustración*, Michel Foucault (Madrid: Tecnos, 2015), 81.

² Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, 81.

³ Para permitir nuestros desarrollos posteriores, en adelante consideraremos el *ethos* moderno como *ethos* ilustrado.

⁴ Las referencias a Kierkegaard, como también será para los clásicos, serán presentadas bajo el uso internacional, seguido de una diagonal y los datos de la traducción utilizada. En el caso del danés seguiremos los *sks* (disponibles en <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>).

pathos, y plantear un *pathos* cristiano⁵ en contraste con el ilustrado. Una vez postulada esta distinción inicial, consideraremos a Søren Kierkegaard y a Georges Bataille como representantes a ultranza de estos *pathos*. De ahí se desprende el objetivo de este artículo: caracterizar las propuestas de Kierkegaard y Bataille como representativas a ultranza del *pathos* cristiano y el ilustrado.

Tránsito del Ethos al *Pathos*. Notas kierkegaardianas a una lectura aristotélica

Continuemos cercanos a la línea foucaultiana de un *ethos*/actitud.⁶ Pero, ¿en qué medida cabe apuntar una proximidad y relaciones entre *pathos* y *ethos*? Para resaltar los rasgos que hagan comprensible nuestra argumentación es preciso remitir a la contigüidad que les otorga Aristóteles en *Retórica*.⁷

Abordemos dos acercamientos a la formulación aristotélica. En el primero, Bárbara Cassin, Marc Crépon y François Prost señalan que en Aristóteles: “el carácter (*ethos*, ἦθος) del orador es, junto a la ‘pasión’

⁵ Apuntamos como cristiano lo que podríamos situar como judeocristiano en lo general, no obstante, habría de matizarse en lo particular. Debido a los objetivos de este trabajo, no desarrollaremos esta diferenciación.

⁶ Otras características dadas por Foucault que inciden en nuestra lectura son: “Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura [...] un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo”. Foucault, “¿Qué es ilustración?”, 85-86.

⁷ El abordaje aristotélico, como sucedió con la propuesta foucaultiana, se realiza en la medida en la cual nos permite un encuadre teórico conceptual. En ambos casos, el carácter provisional no niega los alcances de ambos autores en diversos espacios de la reflexión (no sólo filosófica), sin embargo, no son el objeto de estudio del presente trabajo. Interesa, pues, resaltar que los abordajes sobre la retórica no se limitan a tal, sino que se amplían en su alcance a lo ético, político y antropológico.

(*pathos* [πάθος]) del auditor y el *logos* [λόγος] mismo en cuanto que persuasivo, una de las tres ‘evidencias técnicas’, es decir, que dependen del arte, a diferencia de aquellas que, como los testimonios, provienen del exterior (*Retórica*, I, 2, 1356a);⁸ y, agregan, “han de dar muestras de un carácter adaptado, que corresponde al carácter propio del régimen político en el que habla [...]. De este modo, se comprende la conexión entre retórica y ‘ética’ [...]; del mismo modo, se comprende que la ciencia política, que determina el bien propiamente humano, pueda ser arquitectónica para una y otra”.⁹

Giulia Sissa brinda la segunda nota a considerar al indicar que el estagirita:

[...] pone el acento en el aspecto “patético” de los afectos. Ética y retórica se fundan en la posibilidad de actuar sobre el alma, la suya o la de otros, de provocar efectos, que son llamados, entonces, *pathémata*. [...] Son] respuestas razonables e irracionales a la vez. Son razonables por estar motivadas por un pensamiento, e irracionales porque el pensamiento está acompañado por una alteración corporal, como frío, calor, lágrimas, temblores. Cada pasión corresponde, en efecto, a una idea precisa, pertinente, en una situación dada, que conlleva una sensación física [...]. La naturaleza cognitiva e intelectual de la emoción justifica recentrar la vitalidad afectiva en torno al concepto de pasividad: pasión es lo que me hacen pensar, entonces sentir. Pasión es la resonancia de mi inteligencia y de mi cuerpo con respecto a la contingencia del mundo. Pasión es mi manera de interactuar con lo que me rodea y con lo que me sucede. [...] Mi pasividad es mi vulnerabilidad respecto de lo que

⁸ Bárbara Cassin, Marc Crépon y François Prost, “Moral/Ética” en *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, vol. 2, Barbara Cassin, dir. (Ciudad de México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad Anáhuac/Universidad Panamericana/Universidad de Guadalajara, 2018), 1020.

⁹ Bárbara Cassin, Marc Crépon y François Prost, “Moral/Ética”, 1020.

me es exterior, del medio en el cual vivo. Inevitable, la pasión no es pues patológica.¹⁰

Desde las notas previas, resaltemos la proximidad entre *pathos* y *ethos* en lo retórico, pero también con lo ético, político y en lo antropológico. Asimismo, señalemos que las formas griegas de *ethos* (ἦθος y ἔθος)¹¹ coinciden en el principio activo, mientras que el *pathos* con la pasividad. De la condición activa del *ethos* se desprende el señalamiento aristotélico según el cual “la ética [...] procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de ‘costumbre’. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza”.¹² Con matices que no son objeto de este trabajo, ello coincide con lo expresado por el ateniense platónico en *Leyes*: “se desarrolla en nosotros con toda su autoridad todo el carácter a través del hábito”.¹³

La necesidad de la costumbre para alcanzar la virtud plantea la primacía de la actividad frente a la pasividad, bien que ambas estén presentes en el estagirita. Este trabajo activo sobre sí de los ciudadanos en lo ético, es una reformulación del quehacer político. A la necesidad de la retórica de remitirse al régimen político ha de sumarse que “el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad”.¹⁴ La formación de sí (ética), como la del ciudadano (política), coinciden en el elemento activo de los involucrados, sea por sí mismos o mediante la política donde la conformación

¹⁰ Giulia Sissa, “Pathos [πάθος]” en *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, vol. 2, Barbara Cassin, dir. (Ciudad de México: Siglo XXI/Universidad Autónoma de México/Universidad Nacional Autónoma de Sinaloa/Universidad Anáhuac/Universidad Panamericana/Universidad de Guadalajara, 2018), 1115-1116.

¹¹ Sobre su raíz y traducción, puede consultarse Cassin, Crépon y Prost, “Moral/Ética”, 1019-1029.

¹² Aristóteles 1103a 17-18/“Ética nicomáquea” en *Aristóteles III* (Madrid: Gredos, 2014), 37.

¹³ Platón, *Leyes* VII 792e/“Diálogos IX” en *Leyes (Libros VII-XII)* (Madrid: Gredos, 2008), 17.

¹⁴ Aristóteles 1099b, 30/“Ética nicomáquea”, 27.

del sujeto es atravesada por la mediación de lo general a lo cual debe adherirse y mantener.

La permanencia del *ethos* como actividad y del *pathos* como pasividad en la propuesta del estagirita, además de la primacía de uno sobre el otro, nos permiten postular la distinción primaria entre *ethos* y *pathos*, en relación a actividad y pasividad.

Al plantear que en el ciudadano se encuentran las posibilidades de alcanzar la felicidad, la ética eudemónica vislumbra lo que también es claro en otros autores: el sujeto guarda la posibilidad de alcanzar su *τέλος*. Lo que en este caso es la felicidad, en otros autores será la verdad, el sentido o narratividades cualquiera, incluso sus negaciones, por parte del sujeto solo.¹⁵

Si bien en Aristóteles la amistad podría ubicarse como una objeción a la consecución de la felicidad del ciudadano en soledad, también es cierto que la ética se encuentra subsumida a la política, “el mejor bien”, y que, sin el sentido de alteridad, el otro permanece como una extensión de sí que puede eludirse sin problema. El supuesto de una reducción del ciudadano y el amigo al planteamiento general de la política que les dote de sentido y el olvido del otro de la filosofía permiten eludir el problema señalado.

La actividad vinculada al sujeto y la posesión de la verdad o las condiciones para alcanzarla evidenciarán el desentendimiento del otro, lo cual será más evidente en filosofías posteriores centradas en el sujeto en

¹⁵ La verdad, sentido o narratividad aludida es aquella vinculada a un *telos*, señalada por Kierkegaard como: “un (sic) verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría, entonces, encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? I A 75/*Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2011), 80. Ver también Albert Camus, “El mito de Sísifo” en *Obras I* (Madrid: Alianza, 1996), 214 y ss.

soledad y el método. Este olvido y desprecio del otro son la concreción de un olvido y desprecio de la pasividad en el individuo por priorizar la constitución de una subjetividad vinculada a la actividad a través del sujeto del conocimiento. De ahí las palabras de Kierkegaard: “el prójimo’ es lo que los pensadores llamarían lo otro [...]. En vista de lo cual, si por los pensadores fuera, no sería necesario siquiera que existiera el prójimo”.¹⁶

Foucault coincide con autores como Berlin, Safranski y Villoro,¹⁷ quienes plantean que la modernidad o el romanticismo pueden pensarse como una actitud (al modo de un *ethos*) o como un periodo histórico donde estas actitudes afloran con mayor facilidad (próximo a un *Zeitgeist*). En el primer caso, los sujetos apuntan a la construcción activa del *ethos*, en el segundo, esta construcción es precedida por condiciones contextuales. Nos interesa el *ethos* en tanto actividad y señalar que esta recepción contextual no se identifica con el *pathos*, por lo cual será internalizada como actividad, un hacerse a sí mismo (*ethos*).

“En todo caso —escribió Foucault—, la *Aufklärung* es definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón”.¹⁸ Esta descripción, desarrollada en otro trabajo como “el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio”,¹⁹ remite a la consideración genealógica del problema, según ha declarado su autor. Aquí interesa poner de relieve su implicación en el plano de la subjetividad. No se tratará la cuestión de cómo “no ser gobernado” (supuesto un sujeto, referencia a un ejercicio

¹⁶ Søren Kierkegaard, sks IX 29/*Las obras del amor* (Salamanca: Sígueme, 2006), 40.

¹⁷ Berlin, *Las raíces del romanticismo* (Ciudad de México: Taurus, 2015), 32; Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (Ciudad de México: Tusquets, 2014), 14; Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 2015), 10-13.

¹⁸ Foucault, “¿Qué es ilustración?”, 75.

¹⁹ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” en *Sobre la Ilustración*, Michel Foucault (Madrid: Tecnos, 2015), 8.

de poder), sino de la puesta de una actividad que esto supone para la subjetividad. Allende la reflexión sobre los ejercicios de poder en diversos tipos de relación, las condiciones para alcanzar el gobierno de sí retornan al individuo modificando la percepción de sí. Se vislumbra un sujeto activo, poseedor de la verdad y las condiciones para alcanzarla. Ello abre el cuestionamiento por la posibilidad de que, las condiciones sobre el gobierno de sí, no se encuentren en la subjetividad y, subsecuentemente, otras formas de relación no entendidas desde la forma única de un poder coercitivo. Nos centraremos en el primer aspecto.

Llegamos a la disyuntiva de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, entre el *pathos* griego y el señalado como “propio”: “Mientras todo el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante”.²⁰ Climacus apunta un *pathos*, debido a su referencia a Sócrates, no a Aristóteles. Más allá de la elección del seudónimo, ¿por qué es importante su distinción? En la lectura del estagirita se plantea el rol del sujeto frente a un *telos*, dando prioridad a la actividad sobre la pasividad y, subsecuentemente, a la costumbre sobre la naturaleza; Climacus, por su parte, apunta a una instancia previa, la de las condiciones para alcanzar la verdad, estas condiciones del individuo apuntan a su constitución (“naturaleza”), es decir, se constituyen en pasividad.

Todo *ethos* se construye sobre un *pathos*, pues toda costumbre es imposible sin un sostén que la permita, bien que la costumbre permita modificar, en alguna medida, dicho sostén. Así, mientras Aristóteles constituye una base antropológica y, en posterior, se pregunta, ¿cómo alcanzar el *telos*? (lo cual le permite responder mediante una *ethos*, es decir, actividad); el seudónimo kierkegaardiano se cuestiona por las condiciones de

²⁰ Søren Kierkegaard, *SKS IV 229/Migajas filosóficas o un poco de filosofía en Escritos 4/2 Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*, Søren Kierkegaard (Madrid: Trotta, 2016), 40.

posibilidad de quien se relaciona con la verdad: ¿cómo es el individuo según su relación con la verdad? (lo que supone establecer un *pathos*, esto es, pasividad). De este modo, incluso ante la preeminencia aristotélica del *ethos* y su determinación por un *telos*, en la perspectiva de Climacus estos se constituyen sobre un *pathos* previo.²¹

Pathos ilustrado y *pathos* cristiano

En el problema de la verdad que Climacus recupera del *Menón* platónico²² toda verdad apunta a una pasividad: o de alguna manera se la posee, junto con las condiciones para alcanzarla, o es ajena al individuo, al igual que las condiciones para recibirla. Toda acción, será posterior. Para Climacus, y atrevemos a señalar que también para Kierkegaard, respecto a la verdad, todo *ethos* es precedido por un *pathos*, a toda actividad antecede una pasividad constitutiva. El trasfondo del *pathos* socrático es éste: el

²¹ Bajo esta lectura, la propuesta foucaultiana puede considerarse una actualización de Aristóteles. No remite a la pregunta por la costumbre y la naturaleza, pero, acorde al diálogo kantiano que mantiene, expresa proceder por vía

Arqueológica –y no trascendental– en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos (Foucault, “¿Qué es ilustración?”, 91-92).

²² En palabras del seudónimo: “¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Esta es la pregunta con la que hemos de comenzar [...]: a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar. Sócrates piensa a fondo la dificultad a través de la idea de que todo aprender y todo buscar es solo recordar, de tal modo que el ignorante no necesita más que rememorar para hacerse consciente de lo que sabe. Así pues, la verdad no le es inculcada, sino que estaba en él. Sócrates desarrolla esta idea, y en ella se concentra realmente el *pathos* griego”. *sks IV* 218/*Migajas*, 31.

sujeto posee la verdad y las condiciones para hacerse de ella, de ahí que se encuentre concentrado en la reminiscencia (se posee la verdad, hay que plantear el método apropiado para recordarla, esto es, para llegar a ella). La tradición filosófica posterior, al asumir la búsqueda de la verdad, poco atiende al problema del *Menón* y el supuesto que implica: la verdad se encuentra ya en el sujeto o, con un poco más de modestia, el sujeto se encuentra en la verdad.

Solapar la presencia de la verdad en quien pregunta, no exime del supuesto apuntado por Climacus. Esta presencia es clara, por brindar un ejemplo, en Heidegger, donde “todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”.²³ Igualmente es el trasfondo del “*sapere aude!*” kantiano²⁴ y adquiere notoria claridad en notas de autores de la modernidad clásica quienes, triunfantes, expresan al modo de Descartes sus intenciones. Escribió el último:

[...] me he propuesto enseñar [...] y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada del otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer.²⁵

Pese al silencio ante el supuesto de la verdad en el sujeto, ésta se hace presente bajo variaciones cuantitativas en los diversos contextos reflexivos, pero, de griegos a contemporáneos, su dimensión cualitativa primaria

²³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2012), §2/26.

²⁴ Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?” en *¿Qué es Ilustración?*, Agapito Maestre, comp. (Madrid: Tecnos, 2009), 17.

²⁵ René Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural* en *Descartes I*, René Descartes (Madrid: Gredos, 2011), 75.

se mantiene: se poseen las condiciones de posibilidad para acceder a la verdad, la constitución de la subjetividad, el sentido o una narratividad para su delimitación, negación o reformulación, y, al poseerlas, se afirma la posesión de dicha verdad, constitución de la subjetividad, etcétera,²⁶ y el sujeto mantiene un carácter activo para su desarrollo. El *pathos* de la reminiscencia o *pathos* ilustrado, permea una forma de existencia que signa el quehacer filosófico y toma fuerza a partir de la modernidad sin encontrar, de manera necesaria, ruptura en una contemporaneidad o posmodernidad donde, así reniegue de la verdad o la proclame débil, permanece la afirmación de las condiciones o la posesión por parte del sujeto (o la formulación en turno) para establecer dichas conclusiones.

Derivados del *pathos* ilustrado y según el contexto en el cual surgen, indicaremos tres *ethos*: clásico, moderno y contemporáneo. El primero, al modo socrático y señalado en la crítica de Climacus, apunta a la presencia de la verdad en el sujeto; el segundo, de herencia moderna y romántica, es el presentado por Foucault en contraste con el clásico, “no es aquel [clásico] que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad oculta; es [moderno] aquel que procura inventarse a sí mismo. Esta modernidad no libera al hombre en su ser propio; le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo”.²⁷ Por encima de las diferencias que puedan plantearse, se encuentra la permanencia y progresión en la amplitud de las capacidades de un sujeto que cambia el acento de encontrar en sí las posibilidades y constituirse a través de ellas para “elaborarse”.

Los *ethos* ilustrados, clásico y moderno, perpetúan el lado luminoso de la actividad del sujeto como portador y artífice de la verdad. Empero, la lectura de Agamben considera su matiz contemporáneo. En diálogo

²⁶ Siendo la actividad y la posesión de la verdad (la constitución de la subjetividad, etcétera) o las condiciones para hacerse con ella donde radica nuestro interés, el listado esbozado se agrupará como “verdad”.

²⁷ Foucault, “¿Qué es ilustración?”, 85-86.

con la línea foucaultiana para la *Aufklärung*, Agamben apunta a lo contemporáneo como una actitud ante el presente cuyo distintivo es el reconocimiento de una oscuridad no profundizada en lo moderno. Nos interesa su “segunda definición de la contemporaneidad: contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir, no sus luces, sino su oscuridad”.²⁸

A primera vista, hay una oposición entre lo clásico-moderno con lo contemporáneo, como la hay entre luz y oscuridad; no obstante, Agamben dota de las herramientas para establecer la continuidad del *pathos* que los sostiene: “La oscuridad no es, por ello, un concepto privativo, la simple ausencia de luz, algo así como una no-visión, sino el resultado de la actividad [...] implica una actividad y una habilidad particulares que, en nuestro caso, equivalen a neutralizar las luces provenientes de la época para descubrir su tiniebla, su especial oscuridad, que no es, sin embargo, separable de esas luces”.²⁹ Más que limitarse, el *pathos* ilustrado se clarifica y amplía para alcanzar luz y oscuridad en su proceso discursivo.

Siguiendo la perspectiva socrática de Climacus que hemos extendido al *pathos* ilustrado, “cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, algo fugaz, una ocasión”,³⁰ y, “cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento de Dios”.³¹ Ello converge en la relación del sujeto con la verdad: “la intención final de todo preguntar es que el propio interrogado posee la verdad y ha de alcanzarla por sí solo. El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir

²⁸ Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?” en *Desnudez*, Giorgio Agamben (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011), 21. En su primera definición indicó: “La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a este y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es esa relación con el tiempo que adhiere a este a través de un desfase y un anacronismo”, 18-19.

²⁹ Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, 22

³⁰ Kierkegaard, *SKS IV 220/Migajas*, 32.

³¹ Kierkegaard, *SKS IV 220/Migajas*, 33.

que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno”.³²

Mientras la lectura de Foucault sobre Kant profundiza en un posicionamiento del sujeto frente a su tiempo/historia, Climacus aborda la significación del tiempo para el individuo, significación cuyo supuesto es la revelación de la verdad. Para que esto sea posible: “Quien busca ha de ser concebido como estando fuera de la verdad (no yendo hacia ella igual que un prosélito, sino alejándose de ella) o como no-verdad. Él es la no-verdad [...], ¿cómo podría uno recordársela?”.³³ La confrontación con el *pathos* ilustrado es directa: el individuo no está en la verdad y carece de las condiciones para hacerse de ella. Esta condición, más que epistémica, es existencial y no se funda en la voluntad y quehacer del sujeto, ni en sus costumbres, de ahí que determine la existencia toda: el *pathos* constituye la base de todo *ethos*.

Con matices, podemos plantear proximidades entre los *ethos* derivados de ambos *pathos*. Los *ethos* cristianos guardarían proximidad con los ilustrados en la medida en que suponen un trabajo consigo mismo como el *ethos* ilustrado clásico, no obstante, distinto por la condición de no-verdad; con el moderno, en la medida en que esta aceptación le exige un rehacerse, y contemporáneo, al apuntar a una oscuridad (no-verdad). Lo distintivo depende del *pathos*, de la pasividad o actividad derivada de la relación con la verdad, de si “el que aprende ha de recibir la verdad”³⁴ o ya la posee. Para el *pathos* cristiano, no se trata de que los hombres asciendan al Olimpo, sino que Dios desciende a los hombres, o, en términos filosóficos, que la verdad no está en el sujeto ni puede alcanzarse, sino que ha de ser recibida por los individuos. Ahí, el dramatismo del prólogo en el Evangelio de Juan.³⁵

³² Kierkegaard *SKS IV 221/Migajas*, 34.

³³ Kierkegaard *SKS IV 222/Migajas*, 34.

³⁴ Kierkegaard, *SKS IV 223/Migajas*, 35.

³⁵ La Palabra “vino a los suyos, y los suyos no la recibieron” (Jn. 1, 11), por ello, que la predicación cristiana sea “locura para los gentiles” (1 Cor. 23) no se cifra únicamente en la muerte y resurrección

Consideremos, además, que el análisis de la pasividad conlleva una desventaja teórica inherente frente al *pathos* ilustrado: debe ser expuesta bajo parámetros que no le corresponden. En términos kierkegaardianos, es el yerro de juzgar una forma de existencia a la luz de otra;³⁶ lo religioso desde lo ético o, en nuestro caso, un *pathos* a la luz del otro. La discursividad filosófica, al suponer la capacidad del sujeto de dar cuenta de sí y sus condiciones, pone en desventaja aquellas formas discursivas que son puestas a comparecer ante ella y no asumen para sí esta condición. Ahí radica la dificultad de los discursos sobre la pasividad, alteridad y el *pathos*, tanto como la prioridad del *ethos*: si hubiese un pleno dominio sobre aquello que afecta al individuo, esta afección podría poseerse, devenir actividad y perdería su carácter propio. Por ello, la propuesta kierkegaardiana es paradójica, tanto por llevar a la paradoja como, principalmente, por establecer como objeto de estudio aquello que escapa a la relación sujeto-objeto. La posibilidad restante es remitir a la verdad subjetiva, la forma en que se apropia (reduplica) lo que sólo puede ser pensado como paradoja y cuya decisión será reflejada por la existencia.

“Pero no hay que desestimar la paradoja, –apunta Climacus– porque la paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un dechado mediocre”.³⁷ Es en estos límites donde el *pathos* del instante se revela: “la suprema potencia de la pasión es querer siempre su propio derribo, y así también la pasión suprema de la inteligencia es desear el choque, aun cuando el choque redunde de un modo u otro en su derribo. Esta es entonces la suprema pasión del pensamiento: querer descubrir algo que él mismo no puede pensar”.³⁸

del Cristo, lo cual superficialmente guarda proximidad con mitos ya existentes, sino en este carácter de pasividad, de una ruptura con el cosmos (no se está en la verdad), ni se la puede alcanzar, no obstante, hay una verdad que desciende, *kenótica*.

³⁶ Ver Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015), 44.

³⁷ Kierkegaard, *SKS IV 242-243/Migajas*, 55.

³⁸ Kierkegaard, *SKS IV 243/Migajas*, 55.

Al llevar al límite el *pathos*, a la excepción que “explica lo general”,³⁹ se pondrá de manifiesto la oposición entre lo ilustrado y lo cristiano. En nuestro caso, Kierkegaard y Bataille nos permiten esta consideración.

Kierkegaard y Bataille: *pathos* a ultranza

A Kierkegaard y Bataille subyacen consideraciones específicas que, en palabras del danés, podemos ubicar en la disyuntiva entre Sócrates o Jesús y que, bajo la conceptualización propuesta en este trabajo, es la disyuntiva entre un *pathos* moderno y un *pathos* cristiano. Reconocer en Kierkegaard la representación de un *pathos* cristiano, incluso a ultranza, no parece complicado. Referencias que lo asuman como representante del pensamiento religioso atraviesan con diversos matices a autores que incluyen al mismo Bataille.⁴⁰ Sin embargo, ubicar a Bataille como representante de un *ethos* ilustrado parece más complicado. Empecemos por ello.

Todorov rechaza la autosuficiencia del sujeto como propia de la ilustración y critica la negación violenta del otro expuesta en Sade y continuada por Bataille.⁴¹ Para Todorov “la autonomía es deseable, pero no significa autosuficiencia”.⁴² Por otra parte, también es cierto que, frente al olvido del otro de la tradición filosófica, su inclusión ética sin el reconocimiento de la alteridad es derivado de un escrúpulo humanista que intenta ocultar la oscuridad de un *pathos* ilustrado cuyo eje es la posesión

³⁹ Søren Kierkegaard, *SKS IV 93/La repetición* en Søren Kierkegaard, *Escritos 4/1. La repetición. Temor y temblor* (Madrid: Trotta, 2019), 93.

⁴⁰ Señaló: “Kierkegaard es el punto extremo del cristianismo”. Georges Bataille, *La experiencia interior* (Madrid: Taurus, 1986), 52.

⁴¹ Ver Tzvetan Todorov, *El espíritu de la ilustración* (Ciudad de México: Colofón, 2014), 44 y ss.

⁴² Todorov, *El espíritu*, 44. Y añade: “La autonomía del individuo se lleva aquí a un extremo en que se destruye a sí misma, ya que se confunde con la negación de los seres que están a nuestro alrededor, y supone por tanto una autonegación”, 47.

de la verdad o sus posibilidades en el sujeto en soledad. El humanismo, resultado del encandilamiento de las luces en el fulgor de su goce propio, aparece como la negación de una oscuridad en el *pathos* ilustrado que lo contemporáneo evidencia. El otro, irrelevante para la constitución de la verdad, puede convertirse en un peón, lo mismo sacrificable que coronado reina, no obstante, pieza siempre a disposición: el juego sólo termina con la eliminación del rey, del sujeto que sostiene la partida. Es un pensamiento de soberanía. En Bataille, esta prioridad del sujeto-rey será llevada al extremo de la disolución del sujeto en la violencia, lo mismo contra el otro que contra sí. Esta es la radicalización a ultranza que reclama todas las posibilidades, es “la aprobación de la vida hasta en la muerte”.⁴³

Afirmada la actividad del sujeto y su posesión de la verdad o las condiciones para hacerse con ella, resulta secundario el tránsito de la verdad al placer. En cualquier caso, esto redundaría en el desplazamiento del otro. El Sócrates de Climacus es alabado pues, asumiendo la carencia de significación del otro, retorna para brindarle el método; empero, lo opuesto a Sócrates sería igualmente válido, asumir la separación radical y afirmar, existencialmente, que el otro es irrelevante o puede ser reducido a un objeto de placer.

La permuta de las condiciones de verdad en sí mismo, al placer de y por sí mismo, es una modificación secundaria que ha efectuado y radicalizado, si no Sade, sí la apropiación de Bataille a través de Blanchot a quien cita: “la naturaleza nos hace nacer solos, no hay ninguna clase de relación entre un hombre y otro. La única regla de conducta es por lo tanto preferir todo lo que me produce felicidad y no considerar para nada todo lo malo que mi preferencia pueda ocasionarle al otro”.⁴⁴

⁴³ Georges Bataille, *El erotismo* (Ciudad de México: Tusquets, 2014), 15.

⁴⁴ Blanchot citado por Georges Bataille, “La felicidad, el erotismo y la literatura” en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Georges Bataille (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), 107.

El otro, irrelevante para alcanzar la verdad, ¿no aparece en las propuestas éticas como una herramienta para el placer propio?, ¿no es la buena consciencia un parámetro estético antes que ético? Sin alteridad, en palabras de Kierkegaard, la ética deviene extensión de un “amor preferencial”, extensión de un amor de sí.⁴⁵ Por ello, Kierkegaard reduce los estadios o esferas estética y ética a una consideración estética, es decir, a un goce de sí mismo a través de la sensibilidad o ciertas formas de consciencia, pero, a final de cuentas, desesperación de un sujeto que intenta afirmarse sin Dios y sin el prójimo.

Aunque siempre supuesta, cuando la negación del otro aparece violenta y explícita se la condena debido a la proximidad del escrúpulo humanista con la conformación de lo general, con la economía general, que mantiene en su práctica lo que intentarán callar en el discurso.

En nada afecta al *pathos* ilustrado si no hay una ética integrada en el *ethos* derivado. Históricamente, ello encuentra reflejo en la ausencia de una propuesta ética en diversas filosofías. Las reflexiones de Bataille afirman esta postura y extienden en sí y en el otro los alcances de la subjetividad sola con un sujeto activo capaz de hacerse de la verdad. De esta manera, no sólo se integra al *pathos* ilustrado, sino que representa la posibilidad de radicalizarlo al asumir la verdad, sus condiciones y la actividad del sujeto allende el sistema y la negatividad de la muerte.

La transgresión, el erotismo y la posterior búsqueda literaria como radicalización del *pathos* ilustrado en Bataille asumen la forma de una vanguardia⁴⁶ del sujeto: “carne de cañón” destinada al avance continuo a través de la destrucción de sí y del otro. La retórica subsecuente será, como las novelas del francés, erótica y bélica. Así, Bataille radicaliza un

⁴⁵ Ver Kierkegaard, *SKS IX Las obras del amor*.

⁴⁶ Aludimos aquí al sentido bélico del término: primer frente de combate, que abre camino, conquista espacios y construye barricadas u otros puestos militares y, sin embargo, es sacrificable.

pathos ilustrado cuya consecución se cifra en la transgresión. La negación explícita del otro no se opone al *pathos* ilustrado, por el contrario, lo amplía, y la posibilidad ética, vista desde la oscuridad contemporánea, es un prejuicio que deviene lastre cuando se ha sobrepasado la economía general.

La pertenencia de Bataille a un *pathos* ilustrado también se expresa por su vínculo con el sistema. Como sucede con Kierkegaard, debemos considerar que Bataille no es un autor sistemático, esto en sus dos acepciones (no aspira a construir un sistema y, su redacción, no es sistemática),⁴⁷ sin embargo, posee una peculiaridad más: supone un sistema del cual salir, al cual transgredir. Esta base la encuentra en su economía general y aspectos de la propuesta hegeliana.⁴⁸ Con la transgresión, Bataille apunta a la afirmación de la actividad del sujeto y sus condiciones más allá del sistema, con lo cual supone y extiende el *pathos* ilustrado.

Bataille sostiene y radicaliza la figura de Odiseo descrita por Levinas, Horkheimer y Adorno: el héroe sale y retorna a sí mismo, incluso cuando parece perderse.⁴⁹ La salida de la *polis*, salida del sistema, remite a lo que

⁴⁷ Coinciden en ello Alberto Drazul (traductor a quien atribuimos "Advertencia" en Georges Bataille, *Breve historia del erotismo* [Montevideo: Calden, 1970], 7) y Silvio Mattoni. "Prólogo" en *Charlotte d'Ingerville y otros relatos eróticos*, Georges Bataille (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009), 8-9.

⁴⁸ Gerardo de la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán apuntan: "Philippe Sores señala que la teoría de la Economía General de Bataille 'ha quedado como una de las bases más insistentes de su sistema, de su no-sistema en el sistema'. "Erotismo", en *Diccionario de la existencia*, Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, dirs. (Barcelona: Anthropos/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 2006), 194. Sobre Hegel, Bataille expuso: "No se trata de descartar el pensamiento dialéctico [hegeliano], sino de conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda". George Bataille, "La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana" en *La conjuración sagrada*, Georges Bataille (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), 105.

⁴⁹ Para Emmanuel Levinas, "el *afuera del yo es para mí*". *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Madrid: Síntesis, 2005), 268. Lo anterior debido a que "La filosofía occidental coincide con el desvelamiento de lo Otro en el que lo Otro, al manifestarse como ser, pierde su alteridad [...] incapaz de perturbar la autonomía de la conciencia, que se encuentra a sí misma a través de sus aventuras, volviendo a sí como Ulises quien, en su peregrinar, se encaminaba a su isla natal", 269-270.

no puede ser descrito, por ubicarse allende las posibilidades del sistema, pero sí insinuado por vías no sistemáticas. La literatura es el medio encontrado por Bataille pues, si bien no confía en el retorno del exceso, la actividad y condiciones del sujeto permanecen. El *pathos* batailleano radicaliza al *pathos* ilustrado, por sus alcances y la negación explícita del otro, pero, especialmente, por asumir la posibilidad de la negación activa del sujeto para afirmar las condiciones de verdad que lleva en sí mismo. Su testimonio será la literatura como señalamiento de la transgresión.

La obra de Kierkegaard y sus seudónimos se vertebra en un *pathos* cristiano, esto es, en la afirmación de una pasividad radical en el individuo, vinculada a la ausencia de condiciones para alcanzar una verdad que le es ajena. Johannes Climacus, seudónimo cuyas obras aparecen editadas por Kierkegaard en señal de la proximidad de sus propuestas, afirma la necesidad de la revelación, de una modificación de lo humano para subsanar la ausencia de condiciones⁵⁰, y que “la subjetividad es esencialmente

Mientras que para Horkheimer y Adorno: “Las aventuras que Odiseo supera son en su totalidad peligrosas tentaciones que tienden a desviar al sí mismo de la senda de su órbita [...]. Odiseo [...], se abandona, por así decirlo, a sí mismo para reencontrarse”. *Dialéctica de la ilustración* (Madrid: Trotta, 2009), 100-101. Desde esta perspectiva, incluso si Bataille apunta a supuesto de la irreducibilidad de la experiencia y la disolución del sujeto como remanente de lo que podría denominarse con cierto recelo alteridad, el sujeto en su propuesta pierde su pasividad y se apropia de la otrora perturbación de la conciencia que supondría la alteridad. Aunque con la dificultad de encontrar las vías de expresión, la figura de Odiseo se mantiene: “La voluptuosidad en principio sólo es posible a condición de suprimir toda diferencia [...] los amantes deberían suprimir esa diferencia que los separa hasta el final”. Bataille, “La felicidad, el erotismo y la literatura”, 98. Que ello involucre la muerte es la extensión de un Odiseo que ha encontrado la forma de liberarse de sus ataduras para acudir triunfal a las sirenas. Con Bataille, la muerte ya no es una derrota, sino extensión de sí.

⁵⁰ Señala el seudónimo: “si el que aprende ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la aporte; y no solo eso, sino que ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el que aprende fuera por sí mismo la condición para comprender la verdad, entonces le bastaría con recordarla. La condición para comprender la verdad es la misma que para poder preguntar por ella: la condición y la pregunta contienen lo condicionado y la respuesta (si no fuera así, el instante solo podría comprenderse socráticamente)”. Kierkegaard, *SKS IV 223/Migajas*, 35.

pasión”.⁵¹ Estas reflexiones no son las únicas. Kierkegaard signará su trabajo bajo la cuestión de “cómo llegar a ser cristiano”⁵² que, en la comprensión del vínculo indisoluble entre lo cristiano y pasividad, apunta a la omnipresencia de estas temáticas en su obra, sea autógrafa o seudónima.⁵³

La pasividad no se expresa pasivamente y su abordaje asume la peculiaridad de ser, por definición, una aproximación activa. La reflexión y mediación discursiva implica exponer en términos propios del estadio o esfera ética lo que corresponde a la religiosa. Lo que es ventaja para su exposición académica asume ciertas limitantes. Entre otros aspectos, a ello se vincula la comunicación indirecta, la ironía y el humor del danés que, en este aspecto, poseen algún paralelismo con la literatura en Bataille: la escritura señala, sin apropiación, lo referido, así sea desconocido.

Paradójicamente, el individuo debe apropiarse de su pasividad, derribar en sí aquello que impida su reduplicación: alcanzar la condición de no-verdad, asumir el error, superar la sordera y posicionarse frente a Dios, entre otras. Cierta lectura plantearía a un Kierkegaard defensor de la actividad del sujeto. En efecto, se precisa de un *ethos* activo, mas no debe confundirse el acento en la actividad como requisito para asumir la pasividad, con un desplazamiento de la pasividad. Hay una permanencia del *pathos* en la medida en que el individuo carece de la verdad y las

⁵¹ Søren Kierkegaard, *SKS VII 39/Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»* (Salamanca: Sígueme, 2010), 44.

⁵² Por ejemplo, en Søren Kierkegaard, *SKS XVI 17, 44 y 70/Mi punto de vista* (Madrid: Sarpe, 1985), 38, 85-86 y 129. La segunda referencia agrega, en relación con el *Post scriptum*: “Esta obra constituye el punto crucial de toda mi actividad de escritor, ya que presenta el ‘problema’: cómo llegar a ser cristiano”.

⁵³ La presencia de la pasividad en Kierkegaard no se vincula únicamente a lo religioso. Hay referencias significativas a través de la escucha en toda su obra, incluidos los trabajos seudónimos no religiosos. De la constatación de “El oído [...] es el más espiritualmente determinado de los sentidos”. *SKS II 74/ Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Madrid: Trotta, 2006), 91. Además, se encuentran los abordajes sobre el absurdo y el silencio en *Temor y temblor* que alcanzan al seudónimo firmante: Johannes de silencio.

condiciones para alcanzarla. Igualmente, evitemos encallar la propuesta del danés en la mera negatividad. Tras el movimiento activo que lleva a la negatividad, ha de ponerse de relieve la pasividad que sustenta al individuo. La negatividad (activa) transmuta en disponibilidad (pasividad), afirmación (activa) de una oquedad que clama (pasividad). Esta es la radicalidad de Kierkegaard y sus seudónimos: la pasividad reclama para sí toda actividad posible. La subjetividad religiosa asume la pasividad como condición, mientras que la estética y ética se escandalizan de ella.⁵⁴ En Kierkegaard, toda subjetividad es determinada por la relación que guarde con la pasividad.

La relación con el sistema y la escritura dan cuenta de este trasfondo, como sucediera en Bataille. Kierkegaard no asume el sistema como punto de partida, aunque es innegable la existencia de un diálogo con Hegel y el hegelianismo de su época; su propuesta no se reduce a una oposición o un ir más allá. La actividad no es el supuesto de la pasividad, como el sistema no lo es de Kierkegaard; no se trata de escapar de un sistema o totalidad, sino del presupuesto de otras condiciones, de otro *pathos*. Filosóficamente hablando, el sistema está ahí, como una posibilidad que la pasividad ha de considerar, pero no lo asume como punto de partida. De ser así, el *pathos* cristiano resulta paralelo al ilustrado: no se trata de un agredado que habría de suponerlo o un intento de superación.

En Kierkegaard, ni el lenguaje, ni la comunicación son móviles perfectos de la realidad. La coincidencia plena o la disolución de los vínculos del lenguaje con lo que expresa eliminaría la posibilidad de la ironía. Aunque funcional en el marco objetivo, el lenguaje y la comunicación se tornan indirectos en lo subjetivo. Un *pathos* radicalizado exige nuevas

⁵⁴ Si bien se trata de un “escándalo” en un sentido impropio, según la categorización de Anti Climacus en *Ejercitación del cristianismo*, la afirmación de Johannes Climacus permanece: “el escándalo (...) siempre es pasivo”. *SKS IV 253/Migajas*, 65.

formas de comunicación y de relación con el lenguaje que Kierkegaard experimentará en la comunicación indirecta.

El *pathos* de una pasividad radical sostiene a la propuesta kierkegaardiana y al individuo que propone. La pasividad, como sucede con todo *pathos*, pareciera buscar su propia pérdida: la pasividad radicalizada reclama la actividad y el individuo sólo puede ser considerado a través de la relación que guarda con aquello que recibe y lo constituye. La reduplicación de esto se vuelca, no al individuo, sino fuera de sí, a la recepción de Dios y el prójimo o a su negativa como escándalo.

Lo anterior no significa que el *pathos* cristiano se confunda con escepticismo o una mera negatividad. Si bien es necesario el reconocimiento de la no-verdad propia,⁵⁵ es decir, de que el individuo en soledad se reconozca incapaz de dar cuenta de una verdad (y, como máximo, encuentre por sí mismo esta negatividad), también es preciso reconocer que no asume este punto como destino final, al contrario, la no-verdad permite una disposición a la revelación que permitirá la recepción de la verdad. Radica ahí la disponibilidad, no como la afirmación de la posesión de una verdad, sino como el reconocimiento de una oquedad en sí: “el ser disponible se opone a aquél que está ocupado o saturado de sí mismo. Está tendido hacia fuera de sí, dispuesto a consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya”.⁵⁶

⁵⁵ Søren Kierkegaard, SKS IV 222 y ss./Migajas, 34 y ss.

⁵⁶ Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 2005), 36.

Conclusiones

“Kierkegaard –escribió McDonald– usa la razón filosófica para exponer los límites del pensamiento filosófico”⁵⁷ y, aunque podemos hacer extensiva esta afirmación a Bataille, debemos asumir que el *pathos* que subyace a cada autor dota a la línea de un significado distinto. Para Kierkegaard la exposición de estos límites conlleva la exposición de los límites de la existencia al develar la pasividad radical de un individuo incapaz de hacerse de la verdad por sí mismo; en Bataille, señala a un sujeto transgresor que se asume como actividad, poseedor de las condiciones para una verdad, que se afirma incluso en su destrucción.

Lo anterior es significativo para comprender la crítica de Bataille a Kierkegaard⁵⁸ y lo religioso, pues la comprensión del francés, ceñida al supuesto de la actividad del sujeto y sus posibilidades, le hacen comprender “la revelación” sin su vínculo con la “no-verdad”⁵⁹ y cataloga, la

⁵⁷ La traducción es propia. En el original: “Kierkegaard uses philosophical reason to expose the limits of philosophical thought”. William McDonald, “Philosophy/Philosophers” en *Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to sacrifice*, Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, eds. (Dorchester: Ashgate, 2015), 88.

⁵⁸ Laura Llevadot sintetiza la crítica a Bataille a Kierkegaard en tres términos: “Primero, Bataille acusa a Kierkegaard por oponer al hegelianismo la revelación positiva en vez de hacerlo con el concepto de no-saber; segundo, crítica la filosofía de Kierkegaard por salvar al sujeto cuando, de acuerdo con Bataille, lo que debería suceder es la disolución del sujeto en la comunicación. Finalmente, Bataille reinterpreta el pecado desde un ángulo positivo, en el cual permitiría, al mismo tiempo, concebirlo como gracia”. “Georges Bataille: Kierkegaard and the Claim for the Sacred”, en *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*, Jon Stewart ed. (Londres: Ashgate, 2012) 58. La traducción es propia; en el original: “first, Bataille accuses Kierkegaard of having opposed the Hegelian system to positive revelation instead of doing so with the concept of not-knowing; secondly, he criticizes Kierkegaard's philosophy for its salvation of the subject, when according to Bataille, what should really happen is that the subject dissolves in communication. Finally, Bataille reinterprets sin from a positive angle that would, at the same time, allow us to conceive it as grace”. En palabras de Bataille sobre el primer punto: Kierkegaard “no opuso el sistema más que al mundo de la revelación positiva, no al del no saber del hombre”. Bataille, *La experiencia interior*, 118.

⁵⁹ Ver *SKS IV/Migajas*.

revelación, como “positiva”. No obstante, desde la pasividad, afirmar el carácter “positivo” de la revelación permanece en entredicho. Lo “positivo” de la revelación es comprendido por Bataille desde los supuestos de la actividad y la referencia al sistema hegeliano como expresión última de la filosofía,⁶⁰ debido a ello, también sesga su interpretación del danés.⁶¹

La disolución batailleana del sujeto, ausente en Kierkegaard, puede explicarse igualmente por las notas del *pathos* que suponen. Kierkegaard aborda a un individuo paradójico, capaz de encontrar su interioridad a través de la negación de su actividad, una pasividad que para un *pathos* ilustrado significaría su disolución. No obstante, lo distintivo del danés frente a otros autores se encuentra en que la negatividad y disolución del sujeto encuentran la posibilidad de una gracia que, sin embargo, no significarán la afirmación del individuo, sino la afirmación de una posibilidad en relación, dependiente, donde el individuo ha de afirmarse en la medida en que se niega: ante la disolución del sujeto aparece el individuo kierkegaardiano sostenido en “el Poder que lo fundamental”.⁶²

Por otra parte, la reinterpretación del pecado que Bataille realiza se encuentra ceñida a la dependencia del sistema general, por lo cual aquello que lo excede es un mal indiferenciado.⁶³ Allende la transgresión, Bataille encuentra bien y mal, pecado y gracia, en una indiferenciación

⁶⁰ Bataille parte de la filosofía “más perfecta –la de Hegel”. “Postulado inicial” en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Georges Bataille (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), 74. “Nadie tanto como él [Hegel] ha entendido en profundidad las posibilidades de la inteligencia (ninguna doctrina es comparable a la suya, es la cumbre de la inteligencia positiva”. Bataille, *La experiencia interior*, 118, en nota al pie.

⁶¹ Declara: “las negaciones y las afirmaciones de Kierkegaard pueden ser insertadas en el círculo cerrado del sistema de Hegel”. Bataille, “Postulado inicial”, 75.

⁶² Søren Kierkegaard, *SKS XI 130/La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 34. Se ha modificado el género para mantener la coherencia en la redacción.

⁶³ Dado que “existe un arrebato de divina embriaguez que el mundo de los cálculos no puede soportar. Este impulso es contrario al bien. El bien se basta en la preocupación por el interés común”. Georges Bataille, *La literatura y el mal* (Barcelona: Nortésur, 2015), 17. Todo excedente, gasto, será considerado como mal.

⁶⁴ Bataille, *El erotismo*, 15.

por su dependencia de lo general. Esto se debe a que, fuera de sí, lo general encuentra el mal. En la transgresión a lo general, Bataille afirma la actividad del sujeto, al tiempo que lo general de lo cual se desprende y lo signa como mal. En Kierkegaard, por su parte, la reflexión atiende a la subjetividad y, siendo lo general secundario, el individuo se ubica en lo estético o lo religioso que, si bien pueden describirse en relación con lo ético y lo general, permanecen independientes. Las caracterizaciones que surjan para estos estadios dependerán entonces de la relación con la inmediatez del deseo o con lo divino. Esto permite la diferenciación allende lo general y, con esto, la posibilidad de categorías como el pecado separado de la gracia, aunque si fuesen vistos desde lo general, pecado y gracia serían considerados pecado. Tras la indiferenciación de ese pecado allende lo general, Bataille procederá a su resignificación.

La transgresión en Bataille, al ser mediada por lo general y el sistema se hace dependiente de ellos; mientras que, en Kierkegaard, el salto rompe con las posibilidades de mediación. Así, la transgresión plantea una continuidad con lo general que el salto niega. Esto derivará en el problema de la comunicación, literaria en uno, indirecta en otro. Problema que, por desgracia, no podemos atender en estas líneas conclusivas.

Desde Kierkegaard cabría apuntar a una condición demoníaca en Bataille. Clausura de sí que lucha, desesperadamente, en medio de su clausura por una pretendida comunicación; actividad llevada al punto de disolución de la subjetividad; indiferenciación como última estación de una subjetividad desvinculada, entre otros rasgos. No obstante, podría alegarse lo que a las críticas de Bataille sobre el danés: esta lectura obedece al *pathos* que subyace.

El *pathos* ilustrado encontrará en la afirmación de su actividad las condiciones para la verdad y la verdad misma en el sistema y más allá del mismo, mientras que un *pathos* cristiano será incapaz de afirmar sistema alguno o a sí mismo como poseedor de la verdad o las condiciones para

alcanzarla. De ahí que Bataille encuentre la afirmación de la subjetividad, la verdad y las condiciones para la verdad en el sistema y sea capaz de llevarla más allá en “la aprobación de la vida hasta en la muerte”;⁶⁴ mientras que Kierkegaard, sin posibilidad de sistema o de una afirmación plena de la subjetividad, sostenga que “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”⁶⁵ o “Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error”.⁶⁶ De este modo, mientras que para uno incluso la negación más radical de sí guarda la afirmación activa de la posesión de las condiciones del sujeto, para el otro la máxima afirmación del individuo consiste en la pasividad, en negar la posesión de la verdad o de las condiciones en sí. En ambos casos, el *pathos* es llevado al punto más próximo a su negación, una radicalización a ultranza que desde la reflexión escrita busca las vías para salir de ella en la literatura y la comunicación indirecta.

Sea en el diálogo o en la crítica, tanto como en las posibles críticas de uno a otro, Kierkegaard y Bataille nos permiten comprender la exposición y manera en que subyacen dos *pathos* distintos a los cuales representarían: un *pathos* cristiano cifrado en la pasividad y un *pathos* ilustrado, activo. En ambos casos, como sucede con el *pathos* del pensamiento descrito por Climacus, sus conclusiones llevan a la paradoja. Quedan entonces las palabras de Victor Eremita: “Una vez leído[s,...] sólo las concepciones se encuentran cara a cara a la espera de una decisión final en personalidades determinadas”,⁶⁷ esto es, en el lector.

⁶⁵ Título de uno de los *Cuatro discursos edificantes de 1844*, en Søren Kierkegaard, *SKS VI/Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (Madrid: Trotta, 2010).

⁶⁶ Søren Kierkegaard, *SKS III 320/ Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta 2007), 304.

⁶⁷ Kierkegaard, *SKS II 21/Escritos 2/1. O lo uno o lo otro*, 38.

Referencias

- Agamben, Giorgio. “¿Qué es lo contemporáneo?”. En *Desnudez*, Giorgio Agamben, 17-29. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- Aristóteles. Ética nicomáquea. En *Aristóteles III*, Aristóteles, 9-242. Madrid: Gredos, 2014.
- Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1986
- _____. “La felicidad, el erotismo y la literatura”. En *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Georges Bataille, 82-116. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- _____. “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”. En *La conjuración sagrada*, Georges Bataille, 93-109. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2008.
- _____. “Postulado inicial”. En *La felicidad, el erotismo y la muerte*, Georges Bataille, 70-76. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- _____. *El erotismo*. Ciudad de México: Tusquets, 2014.
- _____. *La literatura y el mal*. Barcelona: Nortésur, 2015.
- Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Ciudad de México: Taurus, 2015.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Camus, Albert. “El mito de Sísifo”. En *Obras I*, Albert Camus. Madrid: Alianza, 1996.
- Cassin, Bárbara, Marc Crépon y François Prost. “Moral/Ética”. En *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. 2, Barbara Cassin, dir., 1019-1029. Ciudad de México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad Anáhuac/Universidad Panamericana/Universidad de Guadalajara, 2018.
- Descartes, René. *Investigación de la verdad por la luz natural*. En *Descartes I*, René Descartes, 73-96. Madrid: Gredos, 2011.
- Drazul, Alberto. “Advertencia”. En *Breve historia del erotismo*, Georges Bataille, 7-13. Montevideo: Calden, 1970.

- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”. En *Sobre la Ilustración*, Michel Foucault, 3-52. Madrid: Tecnos, 2015.
- _____. «¿Qué es la ilustración?». En *Sobre la Ilustración*, Michel Foucault, 71-97. Madrid, Tecnos, 2005.
- Fuente Lora, Gerardo de la y Leticia Flores Farfán. “Erotismo”. En *Diccionario de la existencia*, Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, dirs., 194-200. Barcelona: Anthropos/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- Horkheimer Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2009.
- Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”. En *¿Qué es Ilustración?* Agapito Maestre, comp., 17-25. Madrid: Tecnos, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe, 1985.
- _____. *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- _____. *Søren Kierkegaards Skrifter*. <http://sks.dk/sidek/sidek.asp>. 2014. Fecha de consulta: 25 de julio de 2020.

- _____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. En *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*. Søren Kierkegaard, 25-124. Madrid: Editorial Trotta, 2016.
- _____. *La repetición*. En *Søren Kierkegaard, Escritos 4/1. La repetición. Temor y temblor*. Søren Kierkegaard, 19-103. Madrid: Trotta, 2019.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Llevador, Laura. “Georges Bataille: Kierkegaard and the Claim for the Sacred”. En *Kierkegaard’s Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*, Jon Stewart ed., 43-61. Londres: Ashgate, 2012.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- McDonald, William. “Philosophy/Philosophers”. En *Kierkegaard’s Concepts. Tome V: Objectivity to sacrifice*, Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, eds., 83-93. Dorchester: Ashgate, 2015.
- Mattoni, Silvio. “Prólogo”. En *Charlotte d’Ingerville y otros relatos eróticos*, Georges Bataille, 7-18. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009.
- Olivares Bøgeskov, Benjamín. *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Platón. *Leyes*. Madrid: Gredos, 2008.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Ciudad de México: Tusquets, 2014.
- Sissa, Giulia. “Pathos [πάθος]”. En *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. 2, Barbara Cassin, dir., 1115-1121. Ciudad de México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad Anáhuac/Universidad Panamericana/Universidad de Guadalajara, 2018.

Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la ilustración*. Ciudad de México: Colofón, 2014.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, 2015.