

Dip, Patricia. *Kierkegaard*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 2018, 255 p.

Yésica Rodríguez

UNGS - UBA- CONICET (Argentina)

La colección *Reuelta Filosófica* nos propone un retorno a pensadores que se pusieron por encima del orden filosófico establecido. Por esto mismo no nos sorprende que Kierkegaard esté en esta colección, y más bien decimos que *no podía dejar de asistir a la reunión*. Fiel a su pensamiento, Kierkegaard le pone el cuerpo, la pluma y el alma a sus escritos, en los cuales la literatura se entrelaza con la filosofía, y la psicología se vuelve un teatro en el que uno tras otro aparecen figuras, pseudónimos y personajes que enmascaran el rostro del autor a través de la ironía. ¿Quién se encarga de darle voz a Kierkegaard? Patricia Dip, quien le ha dedicado gran parte de su vida académica a estudiar al danés, no puede ser mejor compañía. La autora presenta a Kierkegaard en dos dimensiones, la literaria y la filosófica, donde lo distintivo es la *máscara*, rasgo que le permiten ubicar al pensador danés entre los teóricos contemporáneos de la ideología, es decir Marx, Nietzsche y Freud. El escenario, 255 páginas, divididas en un estudio preliminar, selección de fuentes y bibliografía de referencia. El estudio preliminar del libro cuenta con cuatro apartados en los cuales la autora recorre tópicos fundamentales del pensamiento kierkegaardiano:

1. Aproximaciones al conocimiento de sí mismo

Desazón y el amor (23 a 16): En este apartado se trabajan de modo conciso, pero profundo, conceptos fundamentales que Kierkegaard trabaja en su obra de 1843 *O lo uno o lo otro*, considerando que la obra en su conjunto está dedicada al *amor*. La misma está dividida en dos partes: la primera, una serie de ocho textos escritos por el pseudónimo A, el esteta. La segunda, dos cartas escritas por el pseudónimo B – el juez y esposo Wilhelm –, más un *ultimátum*. En la primera parte hay oscuridad y pesimismo, en la segunda la oscuridad es abandonada a partir de un punto de vista moral que *calma la angustia del poeta manifiesta en los diapsalmata* (p. 24). En la primera parte, dice Dip, la especulación en torno al amor aparece bajo el aspecto del amor sensual. El concepto que da cuenta de este es el de *erotismo musical*, pues la música

es una forma de hacer referencia a la fuerza natural. Fuerza que no pueda ser articulada por medio del lenguaje.

La conciencia desdichada, el engaño y la seducción (27 a 32): La literatura y el arte son los recursos utilizados para dar cuenta de lo que habita en el primer momento del erotismo: *la imposibilidad de la realización del amor*. En “Siluetas” se describe la pena reflexiva, pena “que no se deja representar artísticamente pues carece de interés por lo bello, y el equilibrio entre el fuero interno y el externo está roto” (p. 28). La autora aclara que “ya en *O lo uno o lo otro* Kierkegaard utiliza la relación entre la interioridad y la exterioridad desde un punto de vista dialéctico con el objetivo de describir los movimientos de la interioridad humana” (p. 29), de los que se ocupará más tarde desde una perspectiva ética. El amor desdichado aparece como el centro del dolor provocado porque la pena no puede encontrar su objeto. El único método para evitar el querer hundirse en el engaño es la determinación de la voluntad, que le pone fin a la infinita reflexión. En *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical* se ve la relación entre los deseos y su objeto a partir de la descripción de tres estadios (subdivisiones de la esfera estética) que describen lo inmediato, es decir cuando no hay conciencia. “En el primer estadio el deseo carece de objeto y en el segundo el objeto se muestra como múltiple” (p. 31). Recién en el tercer estadio, en el que aparece la figura del *Don Juan*, el deseo puede determinarse en un objeto particular. Don Juan es propiamente un seductor (pero en sentido estricto es un *impostor*), su amor es sensual, por lo tanto desaparece en el tiempo, por ello sólo la música puede expresarlo. “Si bien la seducción representa el primer momento de la descripción del erotismo, el fenómeno amoroso no se agota en su formulación estética, sino que esta será resinificada cuando el hombre adquiera conciencia de ser espíritu...” (p. 32).

El tedio (33 a 37): “La desazón de los *Diapsalmata* reaparece en *La rotación de los cultivos* bajo la forma del tedio” (p. 33). El punto de partida es el axioma “todos los hombres son tediosos”, utilizado para identificar al tedio con la razón de todo mal. La pesadumbre del tedio es presentada, por una parte como una cuestión psicológica, y también como causa del derrumbe del continente europeo. El ocio, no es sinónimo de tedio, ya que éste es virtuoso por ser propio de la naturaleza humana. “... la defensa del ocio se relaciona con la *doctrina de la prudencia social*, cuyo principio básico supone variar el terreno de las relaciones humanas, evitando la recaída en la amistad y el matrimonio...” (p. 34). La prudencia social se logra ejercitando en el control de los estados de ánimo y solo el entretenimiento puede alejar al tedio, pero entretenimiento no es sinónimo de trabajo. El trabajo puede superar al ocio pero no al aburrimiento. La condición de posibilidad de la propia explotación es no admirarse de nada, y dominar el arte del olvido. Para olvidar es necesario

comprender que el olvido y el arte de olvidar no son idénticos (p. 36). La identidad, por el contrario se da entre el olvido y el recuerdo.

La elección de sí mismo (38 a 50): La elección, presentada en *O lo uno o lo otro* bajo una disyunción no exclusiva, no es moral sino que se trata de establecer la condición de posibilidad para cualquier moral, es decir la *elección de sí mismo*. "...este modo de entender la elección plantea una línea divisoria entre el modelo moral de la Antigüedad clásica, en el que la voluntad es entendida en términos de espontaneidad, y el modo moral del cristianismo, determinado por el problema de la libertad, en el que la voluntad no es mera espontaneidad sino libre albedrío" (p. 38). El *libre albedrío* no es suficiente para aclarar el problema del mal porque es una noción abstracta que no logra resolver el enigma de la libertad. Sócrates había establecido el imperativo de *conocerse a uno mismo* bajo un tenor intelectual pero, para Kierkegaard, atravesado por el cristianismo este imperativo se transforma en la elección de uno mismo. Ya que, el autoexamen, heredado del socratismo, incorpora un elemento nuevo: el *pecado*. La presencia del pecado vuelve ambigua a la auto-comprensión determinada por la libertad, y esta es la que produce la angustia. "*O lo uno o lo otro* es entonces el primer momento del autoexamen que concluirá en *Las obras del amor*, cuando el individuo ya no piense exclusivamente en términos de su propia conciencia sino que se vea afectado por la aparición del otro en la figura del prójimo" (p. 40). La comprensión de sí mismo es necesaria para poder comprender al otro, así como amarse a uno mismo es condición de posibilidad para el amor al *prójimo*. En el fracaso del auto-conocimiento se manifiesta la finitud del hombre, por lo cual éste debe aceptar descansar en un poder que lo trascienda. La negativa a relacionarse con este poder se denomina *desesperación*. El discurso del *Juez*, en *O lo uno o lo otro*, se opone tanto al del esteta, como al del filósofo, ya que este último todo lo mediatiza sin distinguir la necesidad del obrar interno de la libertad. "El sí mismo en tanto espíritu libre surge como nuevo a partir de la elección que transfigura al sí mismo previamente existente. De este modo se establece la identidad consigo mismo en la búsqueda de la transparencia del sí mismo que al elegir elige su propia historia" (p. 45). La historia varía dado que el sí mismo se relaciona con los individuos de la misma especie, pero al introducirse el pecado, se rompen las determinaciones naturales de la especie. El individuo no puede ser sí mismo sino con la especie, pero su relación no depende exclusivamente de la naturaleza sino que depende del tránsito de la necesidad a la libertad. El individuo solo posee una historia, la de la afirmación de su personalidad. La relación del sí mismo con el deber no es abstracta, sino concreta, ya que es el individuo quien elige darle continuidad a su historia, haciéndose responsable de ella como una tarea (p. 50).

2. De la angustia al arte de comunicar

La angustia y la desesperación (53 a 66): “En *El concepto de la angustia* (1844) y *La enfermedad mortal* cobran forma las líneas directrices de una antropología filosófica que atraviesa toda la obra de Kierkegaard” (p. 53). El hombre no se comprende como lo hacía la Antigüedad clásica (como animal racional) sino como un compuesto de cuerpo y alma, mediada por el espíritu. “La antropología filosófica y la psicología están unidas en el pensar kierkegaardiano como un modo de la confrontación con la filosofía de la conciencia, cuyo máximo exponente es Hegel” (p. 53). La autora del libro, resalta que la cuestión de la esencia humana, la relación del individuo y la especie, el vínculo entre el yo y el tú, como también el problema del egoísmo, son temáticas que acercan al danés a los jóvenes hegelianos. “...Kierkegaard y Stirner son quienes más se acercan a la descripción del carácter único e inaprehensible del intimidad del individuo. (...) Por *egoísmo*, Stirner entiende la centralidad del yo respecto de su mundo. Todo aquello que el yo coloque por encima de su propia centralidad atenta contra su interés y ocupa el lugar de lo sagrado que acalla al yo y lo conduce al olvido de sí. Esta negación u olvido de sí para Kierkegaard es sinónimo de desesperación” (p.54). La conciencia de no ser simplemente un ser natural incomoda al espíritu y le permite el devenir hacia la adquisición de sí mismo, aunque este devenir no está garantizado, ya que la libertad es la que posibilita al espíritu a inclinarse al bien como al mal, provocando angustia. El pasaje de la inocencia a la culpa es introducida en *El concepto de la angustia* a través de la psicología. La ética, explica Dip, sólo se ocupa de la realidad de los actos, mientras que la psicología es la única que puede referirse al impacto que la posibilidad del pecado produce. El pecado introduce la sexualidad y ésta está determinada por el impulso. La sexualidad introduce una contradicción en la síntesis cuerpo y alma, y de lo que se trata es de incorporar a la esfera espiritual. “La angustia, tematizada en 1844 en el marco del análisis psicológico, ya había sido esbozada en 1843 para describir la situación del padre de la fe ante la prueba exigida por Dios en *Temor y temblor*” (p. 59). En esta obra, aclara Dip, la intención de Kierkegaard no es subrayar el carácter paradójico de la fe cristiana sino más bien demostrar que la exigencia de la fe supone una disposición excepcional de la conciencia, que solo un individuo como Abraham puede lograr. Abraham no puede comunicar a su comunidad la acción, puesto que su obrar está por encima de lo general. “En algún sentido, con la escritura de *Temor y temblor*, Kierkegaard logra su cometido: escandalizar a sus aburguesados compatriotas que no se toman en serio la cuestión de la fe...” (p. 61).

La comunicación de la verdad (67 a 72): Hay en Kierkegaard una reflexión, desde sus primeros textos, acerca la propia obra. “En sus *Diarios* de 1847 aparecen líneas directrices de una teoría de la comunicación en la que la ética juega un rol destacado” (p. 67). Según la autora, hay una línea divisoria entre

lo que puede enseñado y lo que solo puede ser indicado, y esto lo interpreta en cercanía con la fórmula que más tarde proponga Wittgenstein para distinguir el *decir* del *mostrar*. En este sentido la ética no puede ser transmitida del mismo modo que se hace, como por ejemplo con las matemáticas, ya que requiere de una combinación entre el contenido de lo que se transmite y la forma en que se lo transmite. “Teniendo en cuenta que la adquisición de un saber no es lo mismo que el desarrollo de una capacidad, Kierkegaard distingue la *videns meddelelse* (comunicación del conocimiento o de la ciencia) de la *kunnens meddelelse* (comunicación de una capacidad).” (p. 68). La comunicación de la ciencia es directa, mientras que la comunicación de una capacidad es indirecta, es decir que da un salto por sobre el entendimiento. Entenderse a uno mismo requiere de una *doble reflexión*, dado que, el individuo está en la existencia histórica al mismo tiempo que piensa intelectualmente. En las conferencias sobre ética, que Kierkegaard no llegó a pronunciar, de 1847 (*La dialéctica de la comunicación ética y ético religiosa*), el danés se concentra en contraponer estos dos modelos de comunicación. En ellas podemos encontrar una crítica a la época moderna por su *falta de honestidad*, cuestión que se vislumbra en el no cumplimiento ético de poner en acto aquello se que predica. Este precepto implica que la comunicación no es independiente de la ética. La verdad ético-religiosa se relaciona necesariamente con la personalidad, en este contexto, nos dice la autora, los pseudónimos kierkegaardianos son presentados como *personalidades ficticias capaces de afirmar el yo*.

El pensador subjetivo (73 a 76): En 1846 Kierkegaard, bajo el pseudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, había presentado una contraposición entre el pensador subjetivo y el pensador objetivo. En esta obra, explica Dip, el danés no tiene el propósito de reducir la razón al absurdo, sino más bien retomar la senda crítica kantiana con el fin de profundizar, desde una perspectiva ético-existencial, el problema de los límites de la razón. Mientras que el pensador objetivo *puede reducir la totalidad del mundo a un sistema y sin embargo no comprenderse a sí mismo*, el pensador subjetivo es un existente interesado infinitamente en su propia existencia. La existencia del sujeto que piensa es devenir por lo cual no puede reducirse a la posibilidad. La reflexión objetiva conduce al individuo al pensamiento abstracto, es desinteresada y no se preocupa por la paradoja.

La doble reflexión o el arte de comunicar (77 a 81): “Según Climacus la época ha avanzado desde el punto de vista del conocimiento pero ha olvidado no solamente lo que significa existir religiosamente sino también el sentido de la existencia humana y el de la interioridad” (p. 77). La construcción *imaginaria* del pseudónimos es presentada como una estrategia necesaria de la comunicación doblemente reflexionada. Climacus tiene como objetivo subrayar la independencia de aquel que recibe la comunicación indirecta, dado

que la apropiación interior supone la libertad del receptor. “Dios comunica del modo más resignado que se pueda imaginar pues en su crear le concede al hombre independencia respecto de sí mismo” (p. 78). El pensador subjetivo debe poseer tanta reflexión como él mismo, y debe recurrir a lo estético y lo artístico, ya que no puede comunicar directamente la doble reflexión.

3. La filosofía y el problema de la interioridad

La cúspide de la interioridad (85 a 96): Explica Dip que *Postscriptum* puede pensarse, desde el punto de vista teórico, como la conclusión del proyecto psicológico iniciado con la descripción de la subjetividad en términos de necesidad de apertura en *O lo uno o lo otro*. La interioridad, dado que implica que la subjetividad es resultado del devenir, supone la profundización desde lo inmediato al hombre religioso. A diferencia de *Migajas filosóficas*, donde Climacus se presenta como un poeta, en *Postscriptum* el pseudónimo se piensa a sí mismo como un humorista. Esto significa que su objeto de estudio es la comicidad, cuyas formas de aparición son la ironía y el humor (los cuales son los límites de las esferas de la existencia). La ironía es el límite entre lo estético y lo ético, mientras que el humor es presentado como el límite entre lo ético y lo religioso. “El hombre religioso representa el sufrimiento de morir a lo inmediato rechazando la ilusión de que el hombre es capaz por sus propios medios de realizar un esfuerzo para alcanzar la felicidad eterna” (p. 87). Climacus busca, al estilo cartesiano, un método para sí mismo. En este sentido, nos dice la autora, el pseudónimo funcionaria como una ocasión para que Kierkegaard se explique a sí mismo. Lo cómico en tanto límite de la religiosidad comprende la totalidad de la culpa, aunque cuando intenta explicarla se impacienta. El humorista revoca el sufrimiento mediante la broma, ya que no puede comprenderse lo religioso de otra manera, debido a que es expresión del *pathos* existencial.

Verdad, paradoja y la duda: Johannes y Johannes o la dificultad de la fe (97 a 105): Entre 1843 y 1844 los conceptos de *absurdo* y *paradoja* toman un lugar central en la producción de Kierkegaard. “En este marco, la noción de paradoja como pasión del pensamiento y de instante de la apropiación interior de la verdad serán claves para entender el fenómeno de la fe” (p. 97). Si bien se ha interpretado de Kierkegaard opone al pensamiento y la fe, ya que ha discutido en el terreno del *irracionalismo*, Dip nos alerta de no caer en esa tentación. La fe es lo más difícil pues supone una paradoja incomprensible para la razón, por ello se alcanza por la vía de *repetición*. Por esto Climacus se propone mostrarle un límite a su época, “que si bien progresa desde el punto del conocimiento, retrocede desde la perspectiva de la fe” (p. 100). En *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus piensa la fe como opuesta al escándalo y no al

pensamiento. En esta obra la paradoja es presentada como la pasión suprema del pensamiento, “a lo desconocido con lo que el entendimiento en su pasión paradójica choca lo denomina Dios” (p. 101). La diferencia entre el paganismo y el cristianismo radica en que el último presupone a Dios. En el escrito inconcluso llamado *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* (1842-1843), el danés había intentado reducir al absurdo la idea de que *la filosofía moderna comienza con la duda*. Allí explica que a diferencia del escepticismo moderno, el escepticismo antiguo comprendió que la duda no es un método sino una tarea para toda la vida.

La refutación del idealismo (106 a 116): En este capítulo Dip nos presenta una interesante lectura sobre uno de los pasajes de la *Crítica de la razón pura*, en el que Kant se ocupa de refutar el *idealismo problemático* de Descartes, en comparación con la crítica que el danés realiza al idealismo cartesiano. Esta crítica, alejándose a la que realizará Kant (relación inmediata del sujeto con el mundo exterior) se ocupará de defender que la ética de la interioridad no es reducible al pensar del sujeto existente. “En este sentido, la refutación que ensaya Climacus supone un desplazamiento del terreno metafísico-gnoseológico al ético-existencial” (p. 107). Este desplazamiento de la metafísica, no dice Dip, es un síntoma de la crítica que el danés hace a su época, y esto es notable en varios pasajes en los cuales Kierkegaard subraya que el progreso científico ha olvidado lo que significa ser un ser humano. La autora nos dice que la objeción de Climacus al *cogito ergo sum* es devastadora, ya que para el pseudónimo el *cogito* o bien no demuestra nada, o bien es una mera tautología. Lo ético es lo único que hace referencia a cada individuo y reconoce como realidad a la de cada uno. Climacus, además de criticar al *cogito* cartesiano ataca al argumento en la cual la existencia de Dios es probada, ya que según su punto de vista esta debe ser supuesta.

4. Alteridad, ironía y actualidad: hacia una consideración del presente

El amor al prójimo (119 a 129): En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) Kant hace una distinción entre el amor patológico y el amor práctico que, nos indica Dip, puede ayudar para pensar la diferencia entre *amor por deber* y el *amor preferencial*, enunciados por Kierkegaard en *Las obras del amor* (1847). Kierkegaard opone al amor romántico y a la amistad griega el amor cristiano, ya que este está mediado por un *tercero*: Dios. A la hora de definir al prójimo el danés lo hace mediante tres formulaciones: (1) como *duplicación* del yo, (2) como *espíritu*, y (3) como *primer tú*. La primera formulación hace referencia a la imposibilidad de amar al otro sin amarse a sí mismo, por su parte el prójimo entendido como espíritu es absolutamente

indeterminado como naturaleza y absolutamente determinado como espíritu, y la tercera formulación entiende que el prójimo es independiente del sí mismo. La autora del libro reseñado nos indica que, si bien es claro que en *Las obras del amor* no se formula una teoría política, es posible encontrar en ella lineamientos generales de una ética. “En lo que respecta a la ética, puede pensarse que *Las obras del amor* es la conclusión de una erótica que se articula con el problema moral, pues la aparición de la auténtica alteridad compele al individuo a la acción en el sentido del deber” (p. 128).

Los secretos de la ironía o dos modos de entender (130 a 134): A la hora de analizar la ética antigua, Anti-Climacus (en *La enfermedad mortal*) sostiene que Sócrates es la expresión de un imperativo intelectual, en cambio el cristianismo descubre la categoría de *voluntad* que explica que el pasaje del entendimiento a la acción no se produce de manera inmediata. El análisis de esta obra se asemeja al desarrollado por Descartes: el error no proviene de Dios sino de la voluntad humana. “La época exige una cura irónico-ética basada en la distinción de dos modelos de comprensión, el griego y el cristiano...” (p. 131). Anti-Climacus, aclara la autora, a pesar de contraponer el cristianismo al paganismo griego, respeta a Sócrates, dado que éste representa al incipiente surgimiento de la conciencia moral y su intelectualismo moral se debía a que no estaba en condiciones de descubrir el pecado.

La época presente (135 a 138): En este último capítulo, la autora se ocupará de mostrarnos la importancia que tiene *La época presente* de 1846 (reseña a la novela *Dos épocas*) en el *corpus* kierkegaardiano. “Kierkegaard había decidido dejar de escribir y convertirse en pastor... Sin embargo, este plan no se llevó a cabo” (p. 135). La reseña a esta novela se convirtió en la *ocasión* para que Kierkegaard expresara su perspectiva sobre su época en contraposición a la época de la revolución. La época desapasionada, quiere entender al individuo desde la exterioridad, todo lo concluye en un comité y el único objeto del deseo es el dinero. Mientras que en la época apasionada, la de la revolución, todo se acelera, eleva y derriba, en la época desapasionada todo se frena, ahoga y nivela. La nivelación de los individuos es el triunfo de la abstracción, así como el estancamiento en la reflexión. En la época presente nadie quiere actuar, y todos quieren mantenerse en el anonimato de la *masa*.

El recorrido presentado por Patricia Dip nos propone ubicar al filósofo danés dentro de los maestros de la *sospecha* y consideramos que su propuesta es acertada. Ciertamente, este bellissimo libro nos acerca a un Kierkegaard irreverente. Cuentan que cuando el danés era pequeño lo apodaba *el tenedor* debido a que cuando sus familiares le preguntaban qué deseaba ser cuando sea mayor, su respuesta era “un tenedor”. Patricia Dip ha conseguido introducirnos a ese pensador “tenedor” que “pincha a todos”, provocándonos a poner en acción nuestras convicciones más interiores. Creemos que el presente

libro es una verdadera ocasión para todo aquel que desee introducirse en un universo nuevo, tanto como para aquellos que hemos quedado prendados, en algún momento del pasado, por el danés. La estrategia empleada por la autora le permite hacer accesibles al público general del, muchas veces difícil, pensamiento de Kierkegaard pero sin sacrificar la rigurosidad, ni el abordaje teórico ampliado que este requiere. Bajo la tesis de que “es posible pensar la producción kierkegaardiana a partir del tránsito del yo al otro”, Dip nos deja un interrogante ¿qué sentido tiene la alteridad en una obra obsesionada por comprenderse a sí misma?

