

**1. González Serrano, Carlos Javier, *Arte y música en Schopenhauer: el camino hacia la experiencia estética*, Madrid, Locus Solus, 2016, 144 pp.**

Laura Cecilia Herrera (UBA)

En este libro Carlos Javier González Serrano, presidente de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES)<sup>1</sup>, se propone la tarea de dar cuenta del lugar que posee la música dentro de la metafísica y estética schopenhauerianas y de clarificar la relación que posee con las otras artes. El libro consta de una introducción y tres capítulos, en consonancia con el triple cometido de la obra: (1) explicar la necesidad de Schopenhauer de inmiscuirse en la consideración estética, es decir, en la metafísica de lo bello; (2) dar cuenta de la funcionalidad de la música dentro de su metafísica y, por último; (3) contrastar brevemente su teoría sobre la música con la que Kant presenta en la *Crítica del Juicio*, en clave de la dicotomía armonía/melodía. La tesis a comprobar, expuesta en la introducción, es que el filósofo de Danzig encuentra en el arte, principalmente en la música, una forma de generar una comunicación *sentimental* con la cosa en sí, es decir, la voluntad (*Wille*), aquello permanente que se esconde tras los fenómenos cambiantes. Mediante “experiencias estéticas” que posibilitan tal particular conocimiento o contacto sentimental, se puede acceder a una suerte de conciencia mejor, en contraposición a la conciencia empírica inmiscuida en la reiteración de lo mismo, encontrándose la música como aquél arte que expresa la esencia del mundo y del hombre. En los siguientes capítulos se ve cual es la diferencia entre las diversas artes y en qué consiste el lugar privilegiado de la música, a pesar de que no logre un abandono total sólo posible mediante el ascetismo expuesto en el Cuarto Libro de ambos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación*.

En el primer capítulo, denominado “De la metafísica de la naturaleza a la metafísica de lo bello”, el autor despliega una serie de consideraciones que plantea como necesarias para abocarse en el siguiente capítulo a la metafísica de lo bello: la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí, entre el sujeto cognoscente y la voluntad con su objetivación en el cuerpo. Si bien todo en la naturaleza está regido por el no-ser, la muerte y la reiteración de lo mismo, elementos que González Serrano resalta realizando una comparación con Leopardi, Mainländer y Nietzsche, es este sufrimiento y su conocimiento el que hace caer a la voluntad en contradicción consigo misma, instándola a negarse. Para el hombre, todo en la naturaleza es conocido exteriormente, mediante la representación, salvo él mismo, ya que puede, además de comprenderse exteriormente, hacerlo desde el interior, como voluntad, es decir, como un conjunto

---

1. La SEES ha publicado en septiembre de 2016 el primer número de la revista “Schopenhaueriana: revista de estudios sobre Schopenhauer en español”, titulado: “El círculo schopenhaueriano”. Este primer número mismo consta de diversos artículos elaborados por especialistas que ponen en diálogo a Schopenhauer con diversos filósofos como Hegel, Schelling, Heidegger, Fichte, Kant, entre otros. Se encuentra disponible tanto en formato digital como en papel.

de sensaciones, pasiones y necesidades o, en palabras de Schopenhauer “uno es inmediatamente consciente de su propio cuerpo como del órgano de la voluntad que actúa hacia afuera y la sede de la receptividad de sensaciones agradables o dolorosas”<sup>2</sup>. El sujeto cognoscente se encuentra unido al sujeto volente en un “yo”, unión que constituiría el principio fundamental de su filosofía, y que es expresada mediante una metáfora musical en el §51 del Tomo I de su obra capital, donde Schopenhauer agrega que “el efecto poético de la canción descansa propiamente sobre la verdad de esta tesis”<sup>3</sup>. Es esto mismo lo que Schopenhauer, según el autor, traslada a la naturaleza mediante un mecanismo de *analogía*, constituyendo la identidad entre cuerpo y voluntad un esquema para interpretar el mundo, y el autoexamen un camino para el conocimiento de la realidad, aunque la voluntad, más allá de constituir la esencia de las cosas y sernos inmediatamente conocida, sea un misterio.

En el segundo capítulo, “Las ideas y el sujeto puro del conocer. Apuntes sobre el Libro Tercero de *El mundo como voluntad y representación*”, plantea que la metafísica de lo bello es la doctrina de la representación no sometida al principio de razón, motivo por el cual muestra la esencia de la belleza desde el punto de vista del sujeto que experimenta y desde el objeto que la provoca. La alegría producida por lo bello tiene su origen en el conocimiento puro, sin tener relación alguna con los fines personales del individuo, con su voluntad, sino, más bien, con el sujeto en general, ya que se encuentra desvinculado de cualquier interés. Es por ello que, para el autor, en Schopenhauer la belleza no es comunicable en palabras sino que sólo puede expresarse por medio de la obra de arte, de manera intuitiva, y su conocimiento propicia una transformación en el sujeto ya que en la contemplación de lo bello tenemos la sensación de que el tiempo se detiene, se propicia un conocimiento de lo universal a partir de lo particular y, además, el espectador parece salir de sí mismo olvidando su propia existencia<sup>4</sup>. Esto último resulta esencial, ya que en la experiencia estética la díada constituida por el sujeto y el objeto se desestructura, de manera que el sujeto pierde su carácter individual elevándose al puro conocimiento para la “contemplación” eidética, ideas que no se hallan en el espacio ni en el tiempo. Por medio de la música, aclara el autor, no se accede a esa contemplación sino a un contacto sentimental con la cosa en sí, de manera tal que la esencia no puede comprenderse a partir de las ideas sino, solamente, a partir del autoexamen. De esta manera, el arte, si bien es un consuelo provisional en el que el artista no niega el querer, resulta ser un intento de penetrar la superficie de las cosas para captar la esencia de la existencia, o, como dice el autor: “el arte consuela y nos presenta un mundo *mejor*, una suerte de ‘trasmundo’, pues la condición última del mundo es moral, no artística ni estética”<sup>5</sup>.

---

2. Schopenhauer, A., “Sobre la libertad de la voluntad”, I, 2, en *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, Madrid, Siglo XXI, Madrid, pp. 47-49

3. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, § 51.

4. Cfr. González Serrano, C. J., *Arte y música en Schopenhauer: el camino hacia la experiencia estética*, Madrid, Locus Solus, 2016, p. 66

5. *Ibid.*, p. 73

El tercer capítulo, “El arduo camino hacia la metafísica de la música: el conocimiento sentimental de la cosa en sí”, se encuentra dividido en cinco apartados. En las consideraciones previas a los mismos menciona que la metafísica de lo bello consiste en clarificar el camino hacia el posible conocimiento o aproximación a la cosa en sí, en tanto implica un paulatino alejamiento del mundo fenoménico. Resumiendo lo trabajado en los dos capítulos anteriores, el autor plantea que en la metafísica de la naturaleza el ser humano sólo puede llegar a conocerse en tanto que volente, quedando incognoscible la voluntad, mientras que en la metafísica de lo bello acaece, por un lado, una experiencia de lo bello en la cual se da un desligamiento de la voluntad y una conversión en sujeto puro del conocimiento y, por otro lado, una experiencia de lo sublime, la cual surge de desasirse de manera violenta de un sentimiento desagradable. La experiencia estética, en ambas vertientes, otorga la posibilidad de una existencia que no consiste en el querer, ya que el genio o artista conoce, según Schopenhauer, “lo esencial de las cosas que está fuera de todas las relaciones”<sup>6</sup> quedando rechazadas las exigencias del entendimiento, encontrándose en él voluntad y representación claramente separadas. Es la experiencia de la música la que permite un contacto real, aunque provisorio, con la voluntad, ya que ella no consiste en un aparecer eidético de las cosas sino en una aproximación directa a su esencia por medio del *sentimiento* que deja fuera de juego a las limitaciones de nuestro entendimiento. La música, en este sentido, no es una copia o reproducción de una idea, sino el lenguaje universal que influye en lo más íntimo del hombre.

En el primer apartado del capítulo tercero, denominado “La música como fenómeno del mundo”, González Serrano da cuenta del carácter temporal que posee la música en tanto que fenómeno, ya que las piezas “son singulares y consisten en la repetición y sucesión de sonidos (...) dispuestos melódicamente en conformidad con las leyes de la armonía”<sup>7</sup>. Además, en la consideración schopenhaueriana el efecto de la música en el ánimo se explica al considerar a la naturaleza del oído como pasiva, a diferencia de la naturaleza activa de la vista. En cuanto fenómeno, entonces, la cadencia consiste en un ejercicio aritmético, matemático, que permite una aproximación auditiva de las relaciones numéricas que se encuentran en la melodía, capaces de mantener en orden las vibraciones. Por ello, plantea que en Schopenhauer hay una “aritmética auditiva” y un “uso artístico del sentido del oído”<sup>8</sup>. Sin embargo, en el segundo apartado, “El carácter musical de la voluntad”, aclara que el objetivo de Schopenhauer es determinar la condición metafísica de la música, ya que a través de su audición asistimos sentimentalmente a la objetivación directa e inmediata de la voluntad, contemplando el querer mismo, el cual es independiente del mundo fenoménico y de la esfera de las ideas. Además, en cuanto a la relación música y mundo, aclara que sólo la primera es capaz de expresar de manera adecuada la esencia del segundo, ya que el conocimiento de la cosa en sí solo puede darse mediante el sentimiento, no por medio de la razón. Este paralelismo música-mundo se evidencia por la coordinación entre la

---

6. Schopenhauer, A., *op. cit.*, § 37

7. González Serrano, C. J., *op. cit.*, p. 104

8. Cfr. *Ibid.*, p. 105

armonía musical y los fenómenos, ya que la disposición teleológica de la naturaleza es similar a la armonía que tienen las distintas voces en una pieza musical: los diversos tonos se relacionan con los distintos grados de objetivación de la voluntad, de manera que música y mundo esconden la misma raíz. Por otro lado, agrega que existe un parentesco entre la contradicción intrínseca de la voluntad mediante la que se devora a sí misma y la imposibilidad de dar con un sistema completamente armónico, una música exacta, ya que la perfección de una pieza reside en la correcta transición de sus disonancias.

En el tercer apartado, “El trasiego del mundo. Música y vida del hombre”, considera que la puesta en escena del hombre en la pieza musical se muestra en la voz soprano que, debido a la rapidez de sus vibraciones y movimientos, muestra un desenvolvimiento libre y ágil en contraposición al bajo, agilidad que se relaciona con el hombre en cuanto que es el único animal poseedor de una razón mediante la que puede volver el pensamiento sobre sí mismo, disponiendo su vida conforme a un fin. La imagen del perpetuo afán de la voluntad por llevar a cabo sus deseos se traduce en la libertad –entendida como soltura melódica– con la que tiene lugar la pieza en cuestión. La melodía nos relata la historia más íntima de la voluntad, revelando sus emociones más profundas e inconscientes, así como sus más oscuros movimientos que no pueden ser asumidos en las abstracciones de la razón. Según el autor, el mérito de Schopenhauer en la consideración del arte musical reside en considerarla un “arte sentimental”, situando en su base un querer infinito sin objeto e inconsciente que lucha por predominar en el corazón de cada ser, motivo por el cual posee una preeminencia en relación con las demás artes. A diferencia de la consideración aristotélica, para Schopenhauer la música no posee la fuerza para guiar ni producir nuestras acciones hacia el bien o hacia el mal, ni puede dominar a la voluntad, sino que más bien el sentimiento que se expresa musicalmente se dirige al sujeto puro del conocer, ya que la voluntad particular se desvanece, comunicando la imagen o contorno de un dolor o bienestar, no su particularidad. Este silencio de la voluntad individual es la condición por la cual la música es un lenguaje universal, y es el principio constitutivo de una pieza musical auténtica, la cual produce un alivio o consuelo exponencial.

En el cuarto apartado, “Armonía y melodía: la cuestión del sentido. Argumentos para una posible discusión con Kant”, el autor presenta dos posibles disputas entre Schopenhauer y Kant: la primera, refiere a la dicotomía armonía/melodía; la segunda, la música en relación al sujeto cognoscente. En cuanto a la primera cuestión, mientras que Schopenhauer considera que la melodía se muestra como lo central para dar cuenta de lo esencial mediante un acercamiento sentimental e indirecto a la voluntad, dejándole a la armonía un lugar secundario que sólo nos informa del mundo como representación, pareciera que en Kant, en sus consideraciones sobre la música en la *Crítica del Juicio*, sucede lo contrario. Este último propone que las relaciones entre notas y sonidos han de ser proporcionales, formando un *todo* a través de los sonidos simultáneos, lo que da como resultado que el carácter técnico o matemático de la música sería lo fundamental. Para Schopenhauer, por el contrario, la armonía o concordancia de unos sonidos con otros no tiene más cometido que el de disponerlos unos con otros de forma que no suenen todos al unísono de manera indistinguible,

resultando clave en su consideración la melodía. En cuanto a la segunda disputa, el autor considera que a Kant se le presenta la dificultad en el marco de la crítica trascendental del gusto, ya que el arte musical se halla relacionado con sentimientos e impresiones en los que el sujeto pareciera jugar un papel meramente pasivo, por lo que se pregunta acerca de si la música puede incluirse dentro de las bellas artes, o, por el contrario, será simplemente un arte agradable. La respuesta kantiana pasa por aclarar que si bien en una obra musical podemos encontrar el componente de la sensación (impresiones que afectan nuestro ánimo), en la sucesión de unas notas y otras damos con un orden armónico necesario que hace de la música un arte bello. Juzgar la música en orden a la razón tendrá como condición el primado de su carácter armónico y matemático sobre lo sensorial propio de la melodía. La auténtica complacencia en la música es de carácter puro, sin intervención de sensaciones agradables o desagradables, muy al contrario de lo que ocurre en el caso de Schopenhauer, quien asegura que es la melodía la que nos pone en una disposición de conocer sentimentalmente la cosa en sí.

Para finalizar, González Serrano trabaja, en el último apartado del tercer capítulo, el papel del cuerpo en su relación con la música tanto en Schopenhauer como en Kant. En el caso del primero, no sólo en la experiencia estética en general sino también en la música en particular, se ha de estar desvinculado de interés personal alguno, filtrando todo interés personal para poder considerar las emociones en su generalidad, de manera que sólo le afecten como sujeto puro del conocimiento. Según el autor, la cercanía en este punto con la doctrina platónica de las Ideas es notoria, ya que las mismas no están sometidas al principio de razón suficiente y son signos de lo que siempre es, en oposición a lo que siempre cambia. Para poder contemplarlas es necesario que el individuo se desligue por completo de las cadenas que le atan a su cuerpo, es decir, a las sensaciones que propician un placer o dolor concretos, ya que éste se refiere a lo empírico y a la individualidad, es decir, a aquello que es necesario cancelar para realizar el tránsito hacia la subjetividad pura. Siendo la música la que pone al hombre en contacto con su esencia yendo más allá de las ideas, música y filosofía llegan al mismo resultado por caminos diversos: la elucidación de la cosa en sí<sup>9</sup>. Según el autor, es claro que en el caso de Kant ni la música ni la filosofía llegan tan lejos y, si bien en el estudio que realiza de la primera resalta lo armónico y lo racional, hay pasajes de la *Crítica del Juicio* en los que alude a la relación del goce con lo corporal, añadiendo que la salud es una armonía presente en el todo formado por los órganos del cuerpo y que en todo movimiento del pensamiento va unido un movimiento corporal, es decir, un cierto dolor o complacencia, por lo que en la escucha de la música siempre hay una reacción del cuerpo. De esta manera, concluye que Kant sitúa la música en la cumbre de las bellas artes en cuanto disciplina que afecta al espíritu pero, en tanto no proporciona mucho valor a la cultura en relación a las otras debido a que sólo juega con sensaciones, dentro de ellas se encuentra en un lugar inferior.

Para concluir, creemos que es un libro que trabaja con seriedad una temática poco

---

9. Cfr. *Ibid.*, p. 131

abordada por la filosofía, poniéndola en relación tanto con la metafísica de la naturaleza como con la de lo bello, y que resulta esclarecedor tanto para especialistas que deseen profundizar en la consideración filosófica del arte musical, posibilitando nuevas perspectivas y estudios, como para aquellos que deseen iniciarse en la lectura sobre Schopenhauer, ya que desarrolla, principalmente en los primeros dos capítulos, y de manera muy clara, diversos conceptos centrales del filósofo de Danzig.

**George Wöhrle (Hrsg.), *Die Milesier*, Band 1: "Thales", Berlin-New York, De Gruyter, 2009, 580 pp.; Band 2: "Anaximander und Anaximenes", Berlin-New York, De Gruyter, 2011, 530 pp.**

Sergio Barrionuevo (UNGS-UBA-CONICET)

A comienzos del siglo XX el filólogo Hermann Diels publicó en formato libro *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2 volúmenes)<sup>10</sup> donde reunió los materiales para su seminario de Berlín. Esta obra constituyó el primer *corpus*, aplicando el método filológico moderno, de fragmentos filosóficos de autores anteriores a Sócrates. La misma fue corregida y aumentada por su asistente Walter Kranz, cuya edición definitiva de 1954 fue considerada por más de medio siglo como canónica.<sup>11</sup> Inevitablemente, el descubrimiento de nuevos textos, así como la revisión de los contemplados por Diels-Kranz y la renovación historiográfica respecto de la filosofía griega, hicieron que esta obra envejezca con una dignidad admirable. El estudio sobre el *corpus* presocrático ha avanzado notablemente. En la última década un gran número de trabajos han aparecido, tanto nuevas colecciones de fragmentos<sup>12</sup> como

**10.** H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 2 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

**11.** H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 3 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1954. La organización de fragmentos y testimonios de esta obra suele ser considerada aún hoy referencia canónica para los fragmentos [= siglas DK]. La traducción española dirigida por C. Eggers Lan (coord.), *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, Gredos, vol. 1 1981 (BCG 12), vol. 2 1985 (BCG 24), vol. 3 1986 (BCG 28), [= sigla FP], es resultado de un trabajo de revisión de DK.

**12.** Cf. M. L. Gemelli Marciano, (ed.), *Die Vorsokratiker*, 3 vols., Düsseldorf & Mannheim, Artemis und Winkler Verlag, 2007-2010; G. Giovanni Casertano (ed.), *I Presocratici*, Roma, Carocci, 2009; D. W. Graham (ed.), *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2010; J. Mansfeld & O. Primavesi (eds.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Reclam, 2011; S. N. Mouraviev (ed.), *Heraclitea*, 11 vols. (continua), Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1999-2011. Asimismo, la colección "Loeb Classical Library" de la Universidad de Harvard anuncio para el segundo semestre de este año la publicación en cuatro volúmenes de *Early Greek Philosophy*, cuya edición de el texto griego está a cargo de A. Laks y la traducción inglesa por G. Most.

manuales (*handbooks*) sobre filosofía presocrática.<sup>13</sup>

Los dos volúmenes recientemente editados por Georg Wörle, profesor de filología clásica en la Universität Trier (Universidad de Tréveris), forman parte del renovado interés que presentan los filósofos presocráticos. Estos tomos dan inicio a la serie “Traditio Praesocratica: Zeugnisse frühgriechischer Philosophie und ihres Fortlebens” (= sigla TP) de la editorial De Gruyter. Como su nombre lo indica, esta colección tiene por objetivo documentar la transmisión de los primeros filósofos griegos, tal como se preserva en la tradición de varias escuelas filosóficas clásicas y de la antigüedad tardía. La misma propone una edición de los textos originales con traducción alemana, en algunos casos enriquecida con breves notas. Esta colección se ve complementada, además, con la *Studia Praesocratica* en la que se editan comentarios y monografías sobre la filosofía griega y su doxografía.

La obra ofrece una comprehensiva colección de testimonios, notablemente incrementado por la incorporación de textos bizantinos (griegos) y medievales (latinos) sobre varios aspectos de la vida y obra de los milesios. El volumen 1, sobre Tales, se encuentra enriquecido por los aportes del Dr. Gotthard Strohmaier (Freie Universität, Berlin), quien se encargó de la tradición doxográfica árabe. Mientras que el volumen 2, sobre Anaximandro y Anaxímenes, cuenta con los aportes de Dr. Oliver Overwien (Humboldt-Universität, Berlin), quien estuvo a cargo de la curaduría de los textos sirio-arábigos y hebreos. Esta situación permite ampliar notablemente la cantidad de testimonios. Incluidos los paralelos la obra incluye 592 testimonios para Tales contra 27 A y B de DK (FP incluye 54), 277 para Anaxímenes contra 36 A, B y C de DK (FP incluye 132) y 241 para Anaximandro contra 26 A y B de DK (FP incluye 49). Todos los testimonios y fragmentos se encuentran acompañados de traducciones alemanas o paráfrasis del texto original. Los testimonios son organizados cronológicamente y no se realizan distinciones entre los tipos de fuentes (griego, latín, hebreo, sirio y árabe). El editor propone, además, una nueva numeración y siglas para fragmentos y testimonios (TP I Th = Tales [DK 11]; TP II Ar = Anaximandro [DK 12]; TP II As = Anaxímenes [DK 13]). Los testimonios paralelos no suelen repetirse, sino que se remite al testimonio que el editor considera el principal. Cada testimonio incluye un *Similienapparat* donde el editor remite a los testimonios que refieren a los mismos temas, no a pasajes paralelos, organizados por conceptos. De esta manera, el editor pretende evitar la confusión de acumular materiales repetidos, mientras que a su vez permite trazar un recorrido cronológico de su recepción (TP I, p. 5). Asimismo, ambos volúmenes están compuestos de listas de ediciones utilizadas para cada una de las fuentes (griegas, latinas, arábigas, sirias,

13. Cf. P. Curd & D.W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008; G. Stamatellos, *Introduction to Presocratics. A Thematic Approach to Early Greek Philosophy with Key Readings*, Malden (Mass.) & Oxford, Wiley-Blackwell, 2012; L. Brisson, A. Macé & A.-L. Therme (eds), *Lire les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France 2012. Así como los siete volúmenes de la serie *Studia Praesocratica* (Berlin & New York, De Gruyter): Vol. 1: L. Gemelli, *Democrito e l'Accademia*, 2012; Vol. 2: M. Marcinkowska-Rosól, *Die Konzeption des «noein» bei Parmenides von Elea*, 2010; Vol. 3: A. Schwab, *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur*, 2011; Vol. 4: G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism*, 2013; Vol. 5: G. Cornelli, R. Mckiraban & C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, 2013; Vol. 6: M. Marcinkowska-Rosól, *Die Prinzipienlehre der Milesier*, 2014; Vol. 7: I.-F. Viltanioti, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*, 2015.

hebreas), tablas de concordancia con DK, lista de testimonios ordenados por fuente e índices de palabras y nombres propios.

La traducción alemana de los fragmentos resulta muy precisa y ajustada, aunque algunos pasajes pueden ser discutibles. A modo de ejemplo se puede citar el caso del Escolio a Aristóteles *Nubes* 180d (TP Th 589, p. 485) Wöhrlé traduce “Dieser Thales war Milesier, einer der alten Sieben Weisen, *der als Erster Naturwissenschaft lehrte*; er war aber auch ein vortrefflicher Mechaniker” (subrayado mío), donde el subrayado indica la traducción propuesta para *hós edidaxe prôtos tà mathematiká*. Posiblemente Wöhler presente esta traducción por analogía con TP Th 29 (= Aristóteles, *Metafísica* 1.3.983b2-984a7), pasaje que el editor remite como paralelo, dónde Aristóteles incluye a Tales entre “los que se formaron la misma opinión <sc. que lo húmedo es el principio> acerca de la naturaleza” (*hoútos oíontai peri tês phúseos hupolabeîn*). No obstante, el contexto permite interpretarlo en el sentido de “uno de los primeros en enseñar matemática”. Asimismo, por otra parte, una de sus debilidades, posiblemente, sea la falta de comentarios a los fragmentos, en algunos casos incluye sólo breves notas. En muchas ocasiones, los pasajes difíciles no están justificados, sino que el lector debe reponerlos en función de los trabajos críticos a los cuales remite. Lo cual, en algunas ocasiones resulta deficiente, por ejemplo, en el caso del testimonio papirológico catalogado como TP Th 52 (= Iambus 1.52-77), donde Wöhrlé no menciona la lectura de *heptaméke* en el manuscrito y que él decide elidir. Por último, respecto de la colección de testimonios estos tomos presentan, además, ciertas lagunas papirológicas. No incluye algunos de los aportes del *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (CPF)<sup>14</sup> y en algunos casos lo hace de manera deficiente, así como tampoco incluye muchos de los textos de la *Herculaneum papyri*.<sup>15</sup> Por lo cual, a pesar de estar altamente documentada, para acceder a muchos de estos textos resulta necesario acudir a trabajos complementarios.<sup>16</sup>

Debido a los límites de extensión propios del género esta reseña pretendió establecer y ejemplificar una serie de cuestiones a tener en cuenta a la hora de abordar el inmenso e invaluable trabajo de G. Wöhler. No obstante, la calidad del proyecto embarcado como los resultados obtenidos en el mismo, resultan de suma relevancia para profundizar el estudio de los filósofos de Mileto. Esta nueva edición de los testimonios y fragmentos de los milesios, por una parte, supera en cuanto a cantidad de aportes textuales y en resultados del trabajo sobre las fuentes a la inmensa obra de Diels & Kranz. Mientas que, por otra parte, introduce como novedad respecto de otras ediciones la focalización en el carácter histórico de la tradición doxográfica. Lo cual permite abordar el pensamiento presocrático, no sólo desde su dimensión filosófico-conceptual, sino a partir de la reconstrucción de las diversas formas

14. *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere, 4 tomos, Firenze, Leo S. Olschki, 1989-1999.

15. Para consultar los papiros se puede visitar la página de “The Imaging Papyri Project” (University of Oxford): <http://163.1.169.40/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=PHerc&ct=0&dl=en&w=utf-8>. Asimismo, resulta útil la página de “The Friends of Herculaneum Society” (<http://www.herculaneum.ox.ac.uk/>).

16. Cf. Ch. Vasallo, “Supplemento papirologico alle recenti edizioni dei Milesii: *Praesocratica Herculansia VIII*”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 61 (2), 2015, pp. 276-316.



históricas de lectura y transmisión de las doctrinas filosóficas. Lo cual enriquece notablemente el campo de estudios presocráticos y pone de relieve el rol del contexto intelectual en el cual se transmiten dichas doctrinas. Asimismo, permite recuperar y poner nuevamente en primer plano el estudio de los filósofos naturales de Mileto y, esperamos, de los fragmentos de filósofos griegos del mundo antiguo.

**Gimenes de Paula, Marcio, *Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica*, São Paulo, Intermeois, 2016, 197 pp.**

Yésica Rodríguez (UNGS - UBA)

Guiado por su lectura de especialista en la obra del filósofo Søren Kierkegaard, y por su conocimiento de la obra de los grandes pensadores de la tradición filosófica, Marcio Gimenes de Paula nos propone una conversación interesante entre ellos. Se trata de un libro de 197 páginas, en el que se compilan artículos en los cuales el autor hace dialogar al danés con los filósofos más representativos de la tradición filosófica. Filósofos que el mismo Kierkegaard leyó, y otros posteriores que lo han leído a él. Así, el autor de este libro nos invita, como el mismo Kierkegaard nos anunciara en sus *Diarios*, a releer a los pensadores fundamentales de la filosofía, yendo *más allá* de las ideas que ellos desarrollaron, para adentrarnos en nuestros propios pensamientos. El primer capítulo del libro (19-34) trabaja la temática de la *mundaneidad* y la *secularización*, en el libro XV capítulo XVI de la *Ciudad de Dios*, y su diálogo con la filosofía de Kierkegaard. Allí Agustín realiza una interpretación alegórica de la historia bíblica de Caín y Abel. Abel sería el espejo de la ciudad de Dios, en tanto Caín representaría al típico modelo de la ciudad de los hombres. Así, el hombre que tiene sobre sus hombros la pesada carga de haber asesinado a su hermano, será el constructor de la ciudad terrena. En este punto el autor marca la conexión fundamental entre Agustín y Kierkegaard: la ciudad de los hombres está ligada al número, a lo cambiante. Para Kierkegaard, crítico de la cultura y de la cristiandad de Dinamarca, el número representa, como para Agustín, el seno de la tragedia del cristianismo oficial.

Otra idea que une a ambos filósofos es el concepto de *regeneración*. El primer hombre, Adán, poseía dos facetas: una divina y una humana. Según Agustín, con la muerte de Adán, esas dos facetas se separan en Abel, el lado divino, y en Caín su lado terreno. Con el asesinato de Abel, sólo persistirá el lado terreno y pecaminoso. Esto, lleva a Agustín a afirmar, cada vez con mayor énfasis, la necesidad de la intervención divina, y el contacto con Dios para lograr la regeneración. En esta secularización se apoya Kierkegaard para enfatizar en la *inmutabilidad de Dios*, y en la desconfianza que manifiesta en la emancipación de la humanidad. La inmutabilidad divina se hace presente en la diferencia. Dios parece obrar de dos modos diferentes: o bien violentamente o solamente observando a los hombres. Según Kierkegaard, y así lo expone Gimenes de Paula, la segunda manera es la más terrible, ya que la calma

de Dios puede ser, para los hombres, un tiempo de oportunidad de cambio. Y este cambio, debe significar un nuevo compromiso con la vida.

Para concluir, Gimenes de Paula, indica que el origen del concepto de secularización está, explícitamente unido a un sentido eclesiástico. La diferencia se encuentra entre el tiempo pasajero de los hombres y la eternidad de Dios. Tal distinción surge en la filosofía de Agustín, con su célebre distinción entre la *Ciudad de Dios* y la *Ciudad de los hombres*. Kierkegaard, como autor situado dentro de la tradición cristiana, y como lector y admirador de Agustín, parece seguir con los mismos problemas en relación al presente secular. Sin embargo, en el caso de Kierkegaard, no se trata de una mera actitud anti-política, su propuesta más bien se posiciona en la ética de los Evangelios, tal y como se evidencia en *Las obras del amor* (1847).

El segundo artículo (35-58) titulado “Una figura de Adán en el *Tratado teológico-político* de Spinoza y en *El Concepto de Angustia* de Kierkegaard: algunas aproximaciones” realiza un acercamiento entre ambos autores, y marca las referencias a Spinoza, que pueden verse en algunas expresiones utilizadas por Kierkegaard (la expresión *sub specie aeternis*, que le pseudónimo Clímacus utiliza en *Migajas Filosóficas* (1844) o en el *Postscriptum* (1846), son un ejemplo de esto). La ética de Spinoza fue objeto de las críticas de Kierkegaard, basta notar en las *Obras del amor* como el danés resalta la trascendencia y lo eterno, en contra de la inmanencia pretendida por Spinoza. Sin embargo, en el *Concepto de la Angustia* (1844) la lectura que Kierkegaard realiza del primer hombre se asemeja marcadamente a la de Spinoza. Según el danés la psicología encuentra su límite cuando se trata de entender al primer hombre, ya que él oscila entre la angustia, la inocencia y la culpa: Adán es un *ignorante*. De este modo, parece imposible explicar el pecado, en tanto que sólo podemos aproximarnos mediante la angustia. De este modo, la angustia es una posibilidad de libertad, una libertad paradójica de la fe.

En el *Tratado Teológico - político* Spinoza realiza una interesante investigación acerca de la figura de Adán y la temática del libre arbitrio. Si todo aquello que es necesario para Dios es una verdad eterna y el ser divino se mueve en función de eso, entonces hay un problema al tratar de explicar los motivos por los cuales Adán desobedeció el decreto divino. Adán tenía una idea de la consecuencia del mal pero no del mal en sí, por esto, entiende esa revelación, no como una verdad eterna y necesaria, sino más bien como una ley, es decir como algo instituido a lo que le sigue un premio o un castigo. La posición es clara: obedecer lo ordenado por instancias superiores por miedo al castigo es tener conciencia de una revelación divina que es la propia verdad eterna. Si bien Spinoza no utiliza en ningún momento, en su definición de Adán, la palabra *angustia*, siguiendo a otros autores de su época, como Hobbes, señala con agudeza, más que la angustia, el miedo.

El tercer artículo (59-75) trata sobre la relación de Kierkegaard con la duda metódica. Kierkegaard escribe su obra *Johannes Clímacus o el dudar de todas las cosas*, utilizando como personaje de la misma al autor pseudónimo Johannes Clímacus. Johannes no es un autor cristiano, sino más bien, un escéptico profundamente desilusionado con la cristiandad danesa. En esta obra se puede vislumbrar cierto tono autobiográfico, ya que el narrador cuenta cómo Johannes comienza a filosofar y como se desencanta

en el proceso.

Ya en *Temor y temblor* (1843), el pseudónimo Johannes del Silentio, hace una mención a Descartes y a su teoría de la duda. Según él, los filósofos modernos, por dudar de todo, siempre desean ir más allá, tanto que no necesitan explicar la duda. Según el pseudónimo, Descartes no actuó de esa manera, sino que realizó bien la distinción entre lo que la razón puede alcanzar y lo que él puede alcanzar.

*Johannes Clímacus o el dudar de todas las cosas* comienza con una *narrativa*. En esa parte, no hay ningún texto de Clímacus, solamente dos frases: una de ellas tomada de la *Ética* de Spinoza, en donde se enfatiza que la verdadera duda debe residir en el espíritu. El texto continúa con un apartado que se titula: *atención, por favor*. En ella Clímacus justifica su preferencia por la narrativa en vez de optar por un escrito más académico. Para Clímacus la filosofía puede ser una narrativa, tal como se observa en buena parte de la filosofía antigua, y claramente en los diálogos platónicos.

El pseudónimo es confrontado por tres preposiciones de la filosofía moderna, indispensables para quien desee ser filósofo: (1) La filosofía comienza con la duda, (2) es preciso haber dudado para comenzar a filosofar, y (3) la filosofía moderna comienza con la duda. Las dos primeras proposiciones parecen ser universales, pero la tercera parece ser una información histórica. Como efecto, si hay una proposición que afirma que la filosofía moderna comienza con la duda, es lícito suponer que existía una filosofía que no partía de ese mismo punto. En ese caso, ¿se podría llamar filosofía a la filosofía antigua? ¿La filosofía moderna, como continuidad de la filosofía antigua, podría partir de la duda si la filosofía antigua no procede de ella?

Más allá de los problemas con la primera proposición, surge otro conflicto con la segunda. Según tal posición, la duda antecedería a la filosofía. A los ojos de Clímacus, la primera proposición parece más atractiva que la segunda, ya que está no había lanzado ningún reto individual.

Las figuras de Cristo y Sócrates no pueden tener un mensaje y pensar disociados de sus personalidades individuales. Esto quiere indicar, que no existen dudas objetivas cuando se trata de un individuo que piensa. Luego de descubrir esto, Johannes se siente culpable por haber derribado a muchos de sus antiguos maestros y filósofos. Ahora la primera proposición y la segunda se hacen equivalentes. Percibe que la antigua filosofía en sus más diversas escuelas siempre ha exigido cosas más humildes y simples que el dudar de todo. Aunque esta proposición, *el dudar de todo*, ya había calado hondo en su conciencia, en la *Pars secunda* Johannes entra en un proceso denominado *dialéctica de la duda*: cuando alguien duda, puede alcanzar la fe, y cuando alguien tiene fe, puede llegar a dudar.

El cuarto trabajo (77- 97) denominado “Entre la *incredulidad* y la fe: el *escepticismo* de Johannes Clímacus o Kierkegaard lector de Descartes y Hume”, se divide en tres apartados: (a) El escepticismo no cristiano: un recorte a partir de Richard Popkin, (b) Johannes Clímacus lector de Descartes: aproximaciones a las *Migajas Filosóficas* y las *Meditaciones*, y (c) Johannes Clímacus lector de Hume: la cuestión de los milagros en *Migajas Filosóficas* y en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*.

El escepticismo kierkegaardiano adquiere contornos significativos en su crítica al cristianismo en la obra *El Instante*. Allí el pensador por medio de su propia pluma,

invoca al hombre común para que preste atención a aquello que ocurre en la cristiandad.

Tomando la definición de escepticismo de Popkin: “El escepticismo como concepción filosófica y no como una serie de dudas relativas a las creencias religiosas tradicionales, tiene su origen en el pensamiento griego antiguo”, De Paula, apunta a investigar el escepticismo moderno, que se configura después de la *Reforma Protestante* y que implica un debate de las tesis cartesianas, y la de otros autores modernos tales como Spinoza, Hume y Kierkegaard. El punto clave es investigar al escepticismo moderno concentrándose en el binomio escepticismo – fideísmo. Se entenderá como fideísmo a una especie de escepticismo religioso, donde los cuestionamientos pasaran a concentrarse en los límites de aquello que la fe o la razón pueden comprender o demostrar. El fideísmo podría ser pensado en dos bloques: aquel que diserta sobre una fe ciega y aquel que considera a la fe anterior a la razón. Para Popkin, aunque ni Agustín ni Kierkegaard defienden ningún tipo de ceguera de fe, ambos deben ser comprendidos como autores fideístas. Curiosamente el propio Popkin cuestiona el hecho de que Kierkegaard y Agustín (y algunos otros reformadores) sean tomados como fideístas, dado que en rigor, el fideísmo se define por negar, de algún modo a la razón, cosa que no hacen estos autores.

Para realizar un dialogo entre Descartes y Kierkegaard, el autor reseñado realiza un análisis de *Migajas Filosóficas*, a la que ve como un paralelo de las *Meditaciones* cartesianas. En *Migajas*, el objetivo del pseudónimo Clímacus es analizar la posibilidad de demostrar el cristianismo a través de categorías griegas. Dado la imposibilidad de realizar esto, su objetivo pasa a ser otro: tratar de construir un proyecto denominado *ficción poética*. Es decir, algo que recuerda profundamente a las ideas del cristianismo, pero que no lo representa de modo claro y distinto. En el primer capítulo de *Migajas*, Clímacus se pregunta si se puede aprender la verdad, interrogante que De Paula marca, también aparece en las *Meditaciones*, sobre todo a partir de la segunda. Sin embargo, en la afirmación cartesiana del *cogito*, reside una diferencia entre ambos pensadores. Kierkegaard no niega al pensamiento, pero se rehúsa a ponerlo como fundamento de todas las verdades, pues de ser así la misma afirmación de la creencia en Dios podría desprenderse del *ego cogito*. Para Clímacus, Dios es lo desconocido, la paradoja, aquello que no puede ser explicado. Descartes es, tal vez, uno de los últimos metafísicos de la modernidad, esto lo separa de Kierkegaard que se aleja cada vez más de los temas metafísicos, y según piensa el autor reseñado, se acerca cada vez más a un filósofo como Hume.

En la sección X de *Investigaciones sobre el Entendimiento Humano*, Hume aborda la temática de los milagros. El filósofo desacredita los milagros mediante cuatro tesis: la primera, afirma que nadie jamás fue capaz de confirmar la existencia de tales cosas; la segunda afirma que lo que impulsa a los hombres a creer en los milagros son las pasiones; según la tercera afirmación los milagros son señalados como algo típico de los pueblo bárbaros; y, por último, la cuarta tesis refiere a la falta de pruebas, por medios de testimonios coherentes y claros. La cuestión central es que Hume no descarta a los milagros, sólo los rechaza como fundadores del sistema religioso. Esta cuestión es una semejanza entre ambos pensadores, ya que para Kierkegaard una fe

basada en los milagros, tiene poco que ver con la creencia religiosa, siendo más bien un espectáculo.

Para el pseudónimo Clímacus el escepticismo es una estrategia respetable. El autor reseñado, considera que en Kierkegaard el escepticismo y el cristianismo pueden ser vistos como dos caras de una misma moneda. Propone comprender al filósofo danés como un autor lleno de dudas, dialogando con su propio tiempo y dejando importantes referencias para el nuestro.

Ahora nos ocuparemos del trabajo: “Kierkegaard, lector de Rousseau y de la Revolución Francesa: un breve análisis de los extractos seleccionados de los Diarios y la reseña *Dos Eras*.” (99 –108). En 1846, Kierkegaard escribe una reseña sobre la novela *Dos Eras* de Thomasine Gyllembourg-Ehrensward. La novela trata sobre los cambios en la sociedad después de la Revolución Francesa. El objetivo de Gimenes De Paula es hacernos ver en dicha reseña las referencias que Kierkegaard hace a Rousseau, utilizando también algunas anotaciones de sus *Diarios*, de las cuales deriva posiciones políticas y sociales del autor danés. El artículo está dividido en dos momentos, (a) uno en el que se interpretan las referencias a Rousseau, en *Dos Diarios* y (b) una segundo en la cual se ocupa de la *reseña*.

Los *Diarios* poseen anotaciones de directa referencia al filósofo franco-suizo. En la primera entrada trata el célebre episodio de la confesión del vicario en *Emilio*. Para Kierkegaard el vicario que se confiesa acredita que la fe no debe posicionarse sobre las espaldas de los humanos. La segunda anotación, usando la historia de Emilio y Sofía, intenta abordar la espinosa cuestión del perdón. En la tercera anotación de los *Diarios*, aparece la obra *Los sueños de un viajero solitario*: allí se evidencia el concepto kantiano de verdad. Sin embargo el concepto de verdad humano, para Kierkegaard sólo existe en la medida que se une a la verdad divina. En la cuarta y quinta entrada, Kierkegaard hace un elogio a las *Confesiones* y al propio acto de confesarse del pensador. Para el danés, Rousseau se escandalizó como un cristiano, como todo cristiano debería hacerlo. Sin embargo, Rousseau no comprendió la verdadera esfera de la fe, ya que no comprendió la cuestión del sufrimiento. Por ser un *ignorante* de las verdades cristianas, Rousseau está como Sócrates, que por no poseer ningún saber no podía ser tomado como culpable de nada. Aquel que ignora puede defenderse con ironía.

El sexto trabajo (109 – 127) titulado “Kierkegaard y Kant: algunas aproximaciones entre la ética del amor y la ética del deber” se divide en tres partes, la primera (a) una introducción a la ética del amor en Kierkegaard, la segunda (b) investiga el concepto de voluntad y su relación con la libertad en Kant, basándose en el libro tercero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y la tercera (c) se adentra en el imperativo de *Las Obras del amor* “tú debes amar al prójimo”. Es posible constatar, con cierta facilidad, en el pensamiento kierkegaardiano un tratamiento conjunto de la figura de Sócrates con la de Cristo. La peculiaridad de Kierkegaard consiste en analizar no solamente las semejanzas entre Sócrates y Cristo, sino preocuparse también por marcar las diferencias entre ellos. Diferencias que, según el autor reseñado, deben ser aun estudiadas con mayor profundidad. Para Kierkegaard, sobre todo en *Las obras del amor*, el bien es entendido como práctico, como un acto a ser realizado en el mundo.

Aquí, el autor reseñado marca una diferencia con Kant, dado que Kierkegaard no parece interesado en ninguna fundamentación de orden metafísico para la moral. Paradójicamente, el cristianismo de Kierkegaard es posible en la medida en que es tributario de la filosofía kantiana, pero también en la medida en que se aleja de ella, al tomar de San Pablo el escandaloso deber de amar. Por eso el deber de amar es perfecto y sólo puede ser otorgado por Dios y, no como lo comprende Kant, por la racionalidad.

Para ambos pensadores, el *deber de amar* ordenado por el cristianismo no puede darse en virtud de ninguna inclinación. Esto se afirma en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant y en *Las obras del amor del danés*. En este escrito el danés se ocupa de resaltar que el deber del amor tiene que ser ejercido en referencia a un prójimo concreto. El amor cristiano está destinado a todos, sin predilecciones. Es por eso que el poeta y el cristiano se excluyen, pues el primero se encuentra en el plano de lo terrenal (preferencia) y el cristiano está dentro de lo eterno (universalidad). En ese sentido, amar no significa otra cosa que amarse auténticamente a sí mismo, e incluso al enemigo. Por este motivo, el amor al prójimo supera las discordias, pues sólo cuando el yo individual es superado por el imperativo del amor, las cosas son mejores entre los hombres.

Con el séptimo trabajo (129 – 143) se da un giro a la perspectiva que se venía sosteniendo. Esta vez de lo que se tratará es de analizar a los filósofos que han leído a Kierkegaard. Así comenzará por interpretar Hannah Arendt como lectora del danés. La intención del autor reseñado es poder argumentar la importancia que tiene la filosofía de Kierkegaard en la propia producción de la filósofa alemana. Se trata de retratar como, mediante sus trabajos y sus propias declaraciones, Arendt evidencia la presencia de Kierkegaard en su pensamiento. Gimenes De Paula explica que la “abundante presencia” del pensamiento del danés en el pensamiento de Arendt no fue percibida tan claramente. Pone como ejemplo la compilación “*The Cambridge Companion to Hannah Arendt*” en la cual los principales estudiosos, no realizaron, dentro de sus catorce capítulos, ninguna mención al pensador danés.

Dos autores fueron fundamentales para la lectura que Arendt hace de Kierkegaard. El primero es el traductor Theodor Haecker, quien traducirá la obra de Kierkegaard al alemán, volviéndolo disponible para una gran cantidad de filósofos alemanes del siglo XX. El segundo es Jasper, que fue profesor de Arendt y director de su tesis: *El concepto de amor en San Agustín*. Claramente la pensadora no desconocía los elogios que su maestro hacía de Kierkegaard, presentes en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, cuyos comentarios compartieron Arendt, Husserl, Heidegger y Löwith. Siguiendo la pista agustiniana de la relación entre la fe y la razón, el salto de fe kierkegaardiano parece constituirse en el interés de la filósofa. En una entrevista concedida a Gunter Gaus, en 1964, la pensadora relata que después de la lectura de Immanuel Kant y de la *Psicología de las Concepciones del mundo* de Jasper, se dirigió a leer al autor danés. Para Arendt, Kierkegaard es quien da inicio a la moderna filosofía de la existencia y sus meritos consisten en haber debatido con grandes nombres de su tiempo proponiendo alternativas para sus filosofías. El danés se reapropia de la herencia socrática y ahora, leído desde una clave cristiana, realiza una nueva interpretación para el concepto

de instante. En este hecho, Arendt encuentra una curiosa singularidad: una posible comparación entre Kierkegaard y Marx. Según ella, ambos parten del hecho de que los hombres, en la medida en que son seres singulares, dan sus respuestas en un determinado instante de su existencia, aunque Marx conduce sus explicaciones hacia la política y Kierkegaard a la psicología. Por eso Marx asegura que el hombre puede cambiar determinadas estructuras y Kierkegaard reafirma su creencia en la subjetividad humana. Para Arendt, Marx no destruye la filosofía hegeliana, dado que queriendo invertirla, solo logra protegerla, en cambio Kierkegaard logra desafiarla más efectivamente.

En su texto *Søren Kierkegaard*, Arendt argumenta que fue Nietzsche quien preparó el terreno germánico donde Kierkegaard pudo florecer. La pregunta de Arendt es si la Alemania de postguerra fue capaz de asimilar la filosofía kierkegaardiana o si ella fue capaz de interferir en los debates filosóficos en temas tales como la paradoja, la existencia y la crítica del propio concepto de historia.

El siguiente artículo (145 – 163) tratará de Plantinga y Kierkegaard, en torno a la subjetividad y la creencia en Dios. Pese a las distancias temporales, espaciales y de posicionamientos filosóficos, es posible hacer una comparación entre algunos de los argumentos de ambos autores, que resultan de importancia para los estudios religiosos. Tanto para Plantinga como para Kierkegaard, la subjetividad es un punto fundamental ya que a partir de ella se puede afirmar la creencia en Dios. En su artículo *Razón y creencia en Dios* de 1983, Plantinga afirma que la creencia se constituye en algo apropiadamente básico para muchas personas, y en ese sentido, podemos aceptarla sin mayores argumentos o evidencias. Esta argumentación de Plantinga es una defensa de la racionalidad de la creencia en Dios. Cabe destacar que el término *apropiación* tiene fuertes semejanzas con Kierkegaard, para el cual la fe posee en la apropiación un aspecto esencial.

Para Plantinga la creencia en Dios no necesita de demostraciones o evidencias, sino que ésta es una estructura noética simple. De este modo, Dios puede ser aceptado sin ningún tipo de evidencia o prueba. El pensador norteamericano basará sus criterios de creencia, en primer lugar en la contemplación de grandes espectáculos naturales: el cielo nocturno estrellado, la inmensidad del mar, la fascinación o el terror causados por fuerzas naturales, etc. En segundo lugar, pone como criterio de creencia a la experiencia moral, como cuando alguien se siente culpable por haber hecho algo errado, “siente” la desaprobación divina.

Para Kierkegaard, el cristianismo exige la subjetividad de todos los hombres, muy distinto de la especulación que solo se dirige a los más preparados intelectualmente. Para el pseudónimo Clímacus, transformar la fe cristiana en algo objetivo es convertirla en una especie de esoterismo. Así como el paganismo socrático se declara ignorante, la propuesta de Kierkegaard defiende que la fe cristiana debe basarse en el *absurdo*. Sin embargo, hay que resaltar que el danés no defiende ninguna especie de concepto irracionalista. Su intención es enfatizar que la razón, tal como la conciben los pensadores especulativos, no es capaz de dar con la totalidad.

La propuesta kierkegaardiana se configura como una tentativa de operar una especie de reforma de la filosofía socrática. La paradoja sería, la suma de la verdad eterna

esencial y la existencia, es decir, un choque entre la interioridad del existente y la ignorancia objetiva. La diferencia entre la resignación socrática y la fe es que la resignación se basa en la ignorancia, mientras que la fe, se basa en el absurdo. Un ejemplo de esto es Abraham, quien cree en el absurdo, mientras que Sócrates ignora y se resigna a su destino.

Para el danés una fe intelectual sería una comedia. La experiencia con lo divino debe ocurrir a partir de la existencia humana concreta y no por medio de una abstracción. Por eso mismo, la paradoja es vital y no puede suprimirse como lo hace el sistema. El propio cristianismo es un misterio, y no da lugar para academicismos. Para Kierkegaard la fe no puede constituirse mediante una aseveración intelectual, sino que se afirma mediante la concretización de la fe en Dios. Tal cosa es fruto de la elección de un individuo concreto, que elige tal cosa. Este es un punto de aproximación entre ambos pensadores. Para Plantinga, una creencia está justificada por el mismo hecho de creer en las circunstancias que validan su justificación. En ambos autores la tendencia a creer es suprimida por el pecado y, a partir de eso, lo subjetivo se convierte en la base para la afirmación en la creencia de Dios.

El noveno trabajo (165 – 185) se concentra en torno a la política y la secularización en diálogo con las tesis de Gianni Vattimo. El artículo se divide en tres momentos: el primero, en el que se estudia la crítica kierkegaardiana a la política y a la secularización (a); el segundo estudia de qué se trata la secularización para Kierkegaard (b) y por último se pone en diálogo a Vattimo y a Kierkegaard en torno al concepto de *kénosis* (c).

El autor reseñado destaca que Kierkegaard, en relación a la política, es un pensador situado entre Sócrates y Cristo. El pensador de Copenhague es un severo crítico de aquello que denomina *época presente*, una época marcada por la ausencia de entusiasmo y por el exceso de intelectualismo. Según el danés, la cristiandad transformó al cristianismo en un momento del sistema hegeliano. Esta situación es bastante diferente en los tiempos apostólicos, donde el individuo optaba por el cristianismo. La era presente se caracteriza por la masa, en donde el individuo queda relegado a un segundo plano, tal como ocurría en la Grecia pre-socrática.

Para Kierkegaard las concepciones políticas conservadoras o las revolucionarias, siempre privilegian al número y la opinión. El culto al número y la opinión representa, desde Grecia antigua, el fin del individuo. El autor rechaza abiertamente el concepto de público, ya que desconfía de todos aquellos que pautan su posicionamiento basados en la opinión de la mayoría. Hay una diferencia entre la concepción política y la concepción religiosa: su punto de partida y su finalidad son diferentes. La concepción política comienza en el mundo y es allí donde permanece. La religión es originaria del cielo, y su deseo es transfigurar aquello que pertenece al mundo y elevarlo a los cielos. Según el danés, la religión realiza los sueños de la política, y en ese sentido el objetivo de Kierkegaard es transfigurar (*forklare*) a la política. Así, el cristianismo sigue el camino práctico abierto por Sócrates.

Como consecuencia de su crítica a la política, Kierkegaard comprende al proceso de secularización como una mundanización del cristianismo. Piensa, que la esencia de la comunidad eclesíástica se relaciona con la interioridad de los individuos, y no



depende de ninguna estructura exterior para legitimarla. Así, entiende que hay una excesiva politización de todas las esferas culturales, y su intento es mostrar justamente la diferencia entre la religión y la política.

En *Ejercitación del cristianismo* (1850), el concepto de *kénosis* adquiere toda su fuerza. En esa obra el autor pseudónimo realiza una significativa reflexión sobre la situación social vigente en Dinamarca y una crítica a los movimientos sociales de cuño socialistas, que no conseguían percibir al individuo. Esta obra, explica De Paula, es además una repuesta explícita a las tesis de Feuerbach sobre el cristianismo, y las observaciones kantianas y hegelianas, una crítica *avant la letre* al positivismo de Comte y además una respuesta a *La Vida de Jesús* de Strauss. Otra faceta de la crítica de Kierkegaard al proceso de secularización es la desmitologización histórico-científica de los estudios bíblicos. La vida de Cristo no puede ser captada por la perspectiva histórica. Su vida se convierte en un símbolo y el objeto de la fe, ya que con él llega el escándalo, aquello que no puede ser captado por la concepción judaica de fe. El escándalo se vuelve más chocante cuando se descubre que aquel que realiza la llamada, Cristo, es un hombre. Sus palabras deben captarse durante la *kénosis*, en un breve momento entre su descenso y su glorificación, Dios hecho hombre. El desafío de un genuino cristiano es cambiar e introducir nuevamente estos conceptos de la cristiandad. Un cristiano no debe solo admirar a Cristo, sino que debe imitarlo. El tercer momento del análisis de autor reseñado se ocupa de analizar la contribución del filósofo Gianni Vattimo, realizando posibles comparaciones conceptuales entre ambos autores. El profesor de Torino, a partir de su interpretación de Heidegger y Nietzsche, crea su concepto de pensamiento *franco*. Su obra realiza un elogio al proceso de secularización, contenido en el propio ámbito del cristianismo, resaltando el concepto paulino de *kénosis*, es decir, el descenso de Dios, como el inicio del proceso de secularización. Para él, la secularización representa una nueva fase de una posible religiosidad post-moderna.

El pensador italiano rechaza tanto al fundamentalismo como al científicismo anti-religioso. El fundamentalismo se atribuye hablar en nombre de Dios basándose en una metafísica tradicional, y la crítica científica a la religión afirma que un mundo plenamente ilustrado estaría libre de religión y de presupuestos. Por su parte, prefiere invertir su tiempo en el concepto de amistad con Dios y en la temática del nihilismo filosófico como en el resurgimiento de la religión. Además, aboga por la responsabilidad de la comunidad de interpretar la herencia de la fe, dado que la revelación está ligada a lo comunitario. La *kénosis* según su interpretación representa lo único paradójico del cristianismo y al mismo tiempo su único desafío. Más allá de las diferencia entre Vattimo y Kierkegaard, De Paula nos invoca a enfatizar la importancia de la práctica del cristianismo para la ética y la política, cuestión que para ambos pensadores es central.

En el último trabajo (187 – 197) del libro reseñado, De Paula se ocupará de la crítica al pensamiento objetivo en *El concepto de Ironía* y en el *Post-Scriptum a las Migajas Filosóficas*, en referencia al principal personaje de la ironía, Sócrates. Gimenes de Paula declara que este trabajo intenta “ser fiel” a algunos aspectos de las concepciones que Kierkegaard tiene del pensamiento dialéctico y de la articulación filosófica de su

concepción subjetivo-existencial. De este modo, realiza un recorte de alguna de las tesis explicadas en el *Concepto de Ironía* y en el *Postscriptum*.

Para el pensador danés, Sócrates fue, ciertamente un hombre de carne y hueso, sin embargo un hombre que, como filósofo que era, no descuidaba su alma. El pensador dialectico parece ser exactamente alguien que vive esas dos cosas, y no alguien que vive inmerso en el pensamiento abstracto, alejado de la humanidad. Por eso mismo, el filósofo ateniense fue crítico de la especulación. Kierkegaard entiende que Sócrates no puede producir ningún saber positivo o especulativo. Así, asegura que Sócrates llega a la idea de la dialéctica, mas no desenvuelve la dialéctica de la idea, como se ve en el *Concepto de Ironía*.

El pensamiento de Sócrates es dialéctico, mas no por este hecho especulativo o abstracto. En esto reside la fuerza de la interpretación kierkegaardiana: la perspectiva dialéctica de Sócrates cobra sentido si comprendemos que su punto de partida es la subjetividad. La novedad de la propuesta kierkegaardiana consiste en comprender que la subjetividad socrática es consecuencia de un mundo antiguo que se despedía y un mundo nuevo que no estaba aún articulado.

En el tercer capítulo de la segunda parte del *Postscriptum*, Clímacus comienza por señalar que el lenguaje abstracto parece generar obstáculos que no permiten colocarse en los verdaderos problemas de la existencia. Nótese que la concepción hegeliana camina a contramano de lo que piensa Clímacus. En el *Postscriptum*, el mismo concepto de abstracción parece ser un problema para comprender la realidad, ya que, la abstracción conjuga existencia y realidad por separado, comprende al pensamiento como una totalidad completa y sistemática, y por esto el pensador de sistemas carece de *pathos* y de pasión. El autor pseudónimo entiende que la posición hegeliana es inaceptable, ya que propone comprender la realidad como un mero registro lógico desligado de la existencia. Así, su propuesta es volver a los griegos, pero a un modelo griego dialectico y apasionado.

Luego de realizar un recorrido, junto a Marcio Gimenes de Paula, por los autores fundamentales de la historia de la filosofía mirando con ojos kierkegaardianos, nos queda claro la fuerza del pensamiento del danés. El libro reseñado sirve para comprender el lugar que ocupa Kierkegaard en la historia de la filosofía y del pensamiento religioso. No deja de sorprendernos la simpleza con la que Marcio Gimenes de Paula recorre tan arduo camino de reconocimiento y de conocimiento, por lo que consideramos su libro una excusa obligada para aquellos que aman la filosofía y por qué no, quieren adentrarse al mundo interior del siempre enigmático filósofo de Dinamarca.