

AMORÓS, CÈLIA: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado. Ed. Anthropos, Barcelona, 1987, págs. 264.

Si ya en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*¹, Cèlia Amorós intentó con éxito transformar la «mirada feminista» sobre las producciones filosóficas en una metodología y hermenéutica eficaces, en ésta, su nueva obra, se convierte en rigurosa clave desveladora y articuladora de los sesgos patriarcales del discurso kierkegaardiano. Desde una actitud igualmente crítica, el objetivo de este libro es descubrir los problemas «teóricos, ideológicos y de sensibilidad» (pág. 10) emparentados con las paradojas del patriarcado; con su legitimación y su crisis. A la luz de esta crisis de legitimación patriarcal se interpretará la totalidad del pensamiento del «caballero de la subjetividad», de quien, alimentándose de ella, se vive como el *expósito* que ha de asumir personalmente el sentido de su existencia.

En su introducción se examina la peculiar, por variada y ambigua, recepción del paradójico pensamiento kierkegaardiano. Se viene a presentar a Kierkegaard, contra el tópico, como padre necesariamente *atípico* del existencialismo. El carácter problemático de su paternidad filosófica se revela en el hecho mismo de que su presunta stirpe (Heidegger, Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel, entre otros, o incluso la gran figura de la teología de la crisis, Karl Barth), en parte, la reclama y, en parte, reniega de ella. Pero no sólo en este hecho: la turbia relación de paternidad se manifiesta también en el necesario reconocimiento de lo que, desde una perspectiva ortodoxa, se da en llamar una línea bastarda, la representada por el marxismo humanista del primer Luckács.

A continuación, la profesora Amorós reivindica la función hermenéutica de las *claves biográficas y contextuales* (histórico-culturales) del «caballero de la subjetividad», estableciendo a este respecto dos importantes afirmaciones, a saber, a) que su pensamiento objetivado es, en buena parte, «expresión de conflictos de la subjetividad llevados a un grado de tensión especialmente agudo por peculiaridades psicosomáticas y circunstancias biográficas» (pág. 18); y b) que su reflexión y método lleva el sello impreso, tanto del ambiente intelectual desarrollado en la Copenhague de su época, como de la cultura danesa en general.

Al desarrollo de la primera afirmación señalada responde el capítulo primero de la obra que presentamos, enunciado bajo el sugerente título de *El «amor cortés» y la subjetividad del caballero*. En efecto, en él se pretende comprender el auténtico significado de la, a todas luces, trascendente relación amorosa de Kierkegaard con Regina Olsen. Lo que nuestra autora descubrirá es que la vivencia o el modo de entender esa relación con su amada (con la mujer) es el motor generador de la reflexión del «caballero de la subjetividad» y el eje que la vertebra y da sentido. Más correctamente, que «en la génesis de la filosofía kierkegaardiana se encuentra una elaboración mítica que trata de otorgar significación al drama amoroso y de racionalizar el paradójico comportamiento de Kierkegaard al abandonar a la mujer que amaba y a la que, además de la contrariedad sentimental que le causó, hubo de dejar sumida en la perplejidad ante la imposibilidad de darle una adecuada explicación» (pág. 27). De la mano de esta clave interpretativa, la profesora Amorós se propone descubrir cómo se estructura el mito, qué funciones cumple dentro del cuerpo simbólico de su obra, y de qué forma, a

¹ *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1985.

través de la mitificación de la mujer y de su relación con ella, Kierkegaard se crea una imagen de sí mismo (pág. 28).

En la profundización de estas cuestiones contactamos con aquello que les da respuesta y confiere un sentido global: el universo simbólico de la *misoginia romántica*, del que se nutre el discurso entero del bien llamado caballero de la renuncia (sacrificio) y de la resignación. Los núcleos ideológicos de la mencionada misoginia, distinta de la vulgar, son fundamentalmente dos: considerar la esencia de lo femenino como un *engaño ontológico* y como un *engaño (autoengaño) epistemológico*. Así se dice: «La única concepción exacta de la mujer es la que se obtiene enfocándola bajo la categoría de la *broma*» (pág. 40). Y es que se trata de un ser-en-sí, pero no para-sí; no posee autoconciencia, ni identidad; es incapaz de saber lo que significa porque es en el fondo por sí misma insignificante. Pues bien, ante lo femenino así caracterizado, el juego estético (sacrificio) del seductor-Kierkegaard adquiere justificación. Sólo él, mediante la mitificación del objeto real amado, mediante su transmutación en idea, promueve el paso del en-sí al para-sí: hace que la mujer tome conciencia de sus encantos (¿de qué si no?), «asumiendo el retrato que el seductor le muestra como el *suyo*» (pág. 42). Sirviéndose, pues, de un engaño ético, induciendo una conciencia falsa de sí en la seducida, contribuye a su potenciación ontológica.

Después de interpretar las relaciones entre esta versión kierkegaardiana de la misoginia romántica y de la tónica del *amor cortés* en términos de *reelaboración* (pág. 51), y de examinar a propósito los rasgos esenciales que comparten, el carácter narcisista y el tanático, Cèlia Amorós pasa revista a la tipología misógina, formada por el seductor, el eremita y el marido (pág. 57), para concluir este capítulo con una tesis que enjuicamos crucial dentro del conjunto de su obra. Considera que el filósofo atormentado —por una relación atormentada con la mujer— «llevó a cierto grado de conciencia y a una fuerte tensión vivencial las contradicciones de la misoginia romántica, de tal modo que, a la vez que un fenómeno representativo de las mismas, resulta ser una forma aguda de su expresión crítica y dramática» (pág. 75).

Es el momento de dilucidar la peculiaridad de la misoginia romántica en Kierkegaard. Se traduce como el *horror a la inserción generacional*, paralela a una relación con la mujer-esposa sometida a la devastadora y corrupta temporalidad. De ahí que la mujer sea pensada en función de un *culto del instante*, y se conciba la relación amorosa como una batalla en la que ella siempre sale perdiendo: es engañada. No puede ser de otra manera, pues «¿cómo iba a ser engañado el hombre, que representa el espíritu y el magisterio socrático?» (pág. 124); magisterio socrático de la seducción según reglas de la caballerosidad estética. Porque, aunque el seductor en su rito pierda «en sacrificio» a la mujer de carne y hueso, mitificándola, después de poseerla; no obstante, al perderla, y precisamente por ello, gana. Pero, ¿qué gana? Sencillamente, el «volver a ser él mismo (...)», realizar la fantasía (...) de autoctonía, de liberarse de la inserción genealógica» (pág. 39). El seductor fija en su actuación el momento de la seducción: eterniza el instante y así transgrede la ley de la genealogía impuesta por los dioses (según reza el mito del andrógino), esto es, escamotea la inserción generacional, la rueda de la vida y de la muerte. Decimos, pues, que la astucia del seductor burla, no ya a la mujer, al abandonarla tras la inmolación de su virginidad, sino el designio mismo de la divinidad (de los Padres de la ley), la trampa que castiga la *hybris* de la raza primigenia. Así es: «el seductor no sigue la ley del dios, cuya pretensión sería la de atraparlo en la red infernal de la mujer-esposa (...) y en el en-

granaje fatídico de la sucesión de las generaciones» (págs. 136-7). El se impone su propia ley (estética), y en el culto del «instante», en el acto-ritual de goce de las mujeres, entendidas como objetos de consumo instantáneo, escapa al orden de las generaciones, cuyo curso está regido por la muerte.

A esta interpretación de la misoginia romántica responde todo el universo mítico de Kierkegaard. El está protagonizado por figuras a-genealógicas o anti-genealógicas (D. Juan en sus distintas versiones, Fausto, Abraham...), las cuales no son sino ilustraciones alegóricas de categorías filosóficas no articuladas conceptualmente. Para descubrir que en verdad dichos mitos son expresión significativa de la fobia generacional, y con el fin de recomponer con sentido la unidad reflexiva bajo una misma clave hermenéutica, Cèlia Amorós se sirve del *método estructural* de Lèvi-Strauss; es decir, indaga si todos ellos forman un campo semánticamente cerrado. El resultado es el deseado. Queda patente en dos de los mitos extensamente tratados por ella, el de Antígona y el del andrógino, pues en ambos se reniega de la diferencia de sexos y, por ende, del papel generacional que desempeñan.

Pero hay aún algo importante que destacar con respecto a esta cuestión, y es la idea de que el «trauma genealógico», en que se traduce la misoginia romántica, remite a la relación atormentada y ambivalente de Kierkegaard con su progenitor, el cual fue, a la vez (i), seductor y marido. He aquí un tema privilegiado para nuestra autora, quien recurre a claves biográficas de esta índole para comprender las estrechas conexiones existentes entre la «seducción», el sacrificio, el horror a la paternidad y la crisis de legitimación patriarcal por la que Kierkegaard se convierte en el expósito autolegitimador por necesidad: «Al debilitamiento de los vínculos objetivos y férreos de la antigua genealogía patriarcal corresponde —a falta de otras alternativas emancipatorias— la necesidad de que el individuo los reconstruya vivencialmente a título de «microcosmos expresivo», exasperándolos y potenciándolos en la misma medida en que los carga a la cuenta de su propia subjetividad» (pág. 172). Este tipo de desarraigo, de marginación ante un mundo en el que se han perdido los esquemas orientadores tradicionales y en el que acecha la pregunta radical por el sentido, es un rasgo de claras resonancias *gnósticas* que, de alguna u otra forma, aparece en la filosofía existencial, en la que se instala también, como pionero, Kierkegaard.

Serán los dos últimos capítulos los que se sumerjan en dicha filosofía existencial, que, contra el saber abstracto, sistemático, especulativo y totalizador de la filosofía moderna en general y del hegelianismo en particular, es concebida como una nueva modalidad de saber fragmentario que brota de la existencia del individuo concreto y se centra en sus problemas vitales y su salvación personal; en suma, un saber transformador que «hunde sus raíces en una subjetividad y se nutre de sus tensiones» (págs. 190-1). La exaltación de la subjetividad en el pensamiento de Kierkegaard es notoria y fundamental. Va unida a la función otorgada a la interioridad en «la búsqueda del sentido del “texto original de la existencia humana”, texto perturbado históricamente y condenado a la “cifra”» (pág. 199). La verdad es siempre «verdad evocada», y es exclusivamente la interioridad, en virtud de su singular capacidad evocadora, la que puede captar el sentido originario que ha sido quebrado en la herencia generacional: «El sentido, perdido como el paraíso, dado de una vez por todas en los comienzos y decayendo en el tiempo, sólo puede irrumpir de nuevo cada vez que la tensión evocadora de la subjetividad lo reactualiza (...), haciendo posible de este modo la lectura del “texto original” en traducción simultánea, en una operación en la que la subjetividad ha de

hacer a la vez de código y de intérprete (y quizá —¿quién sabe?—, de mensaje...)» (pág. 210). Y en esta tarea, en realizar en permanente tensión existencial el esfuerzo recreador del sentido, estriba precisamente para Kierkegaard la *autenticidad del sujeto*.

De las páginas finales del nuevo trabajo con que la profesora Amorós ha venido a engrosar brillantemente la menguada bibliografía en castellano sobre el «caballero de la subjetividad», queremos resaltar, por su interés histórico-filosófico, la crítica kierkegaardiana al hegelianismo y, asimismo, la consiguiente reivindicación del «espíritu subjetivo», frente a la mediación por el sistema, y de la categoría de posibilidad, en oposición a la de necesidad. El corolario de este fuerte rechazo es ya conocido: la creación de una metafísica de la subjetividad y de una ontología del cristianismo singulares que la historia de la filosofía gusta de arrojar con el calificativo de kierkegaardiana.

En definitiva, estamos ante un libro que ha sido capaz de unificar el discurso estético, ético y religioso del filósofo danés desde una sugerente y precisa clave hermenéutica. El carácter crítico y la seriedad con que la empresa propuesta se acomete no pueden hacerlo más interesante.

Yolanda RUANO DE LA FUENTE

LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción e Introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Edición bilingüe alemán-español. Alianza Editorial (AU 50), Madrid 1987.

Se han cumplido ya treinta años desde aquella primera —y, durante ese tiempo, única— traducción al castellano del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein debida a Enrique Tierno Galván y publicada por primera vez en la *Revista de Occidente*. Esos treinta años habían convertido la versión del profesor Tierno en una pieza tan entrañable como insuficiente.

En realidad, eran muchas las circunstancias que hacían inevitable este envejecimiento. Para empezar, en 1957 sólo podía contarse con los precedentes de la traducción de Ogden al inglés (1922) —cuyos errores desorientaron en muchos casos al traductor español—, una traducción china aparecida entre 1927 y 1928 —de improbable consulta— y una traducción al italiano de 1954. Por otra parte, los mejores estudios sobre el *Tractatus*, así como los trabajos preparatorios y la correspondencia completa del autor, no se publicarían hasta mucho tiempo después. La obra, en fin, se convirtió hasta tal punto en objeto de estudio e investigación que todas las deficiencias de aquella primera traducción se pusieron muy pronto en evidencia. No es de extrañar, pues, que esta nueva versión, a cargo de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, sea recibida como un pequeño acontecimiento editorial.

Los nuevos traductores sí han podido apoyarse en una tradición crítica que a estas alturas no ha dejado rincón del *Tractatus* sin escudriñar, y de ello ha resultado un texto mucho más limpio y afinado que el anterior. Las modificaciones no han sido aparatosas (salvo casos muy excepcionales, como el de la proposición 3.311, que resultaba ininteligible en la vieja traducción); quien esté familiarizado ya con él no recibirá ahora la impresión de estar leyendo *otro Tractatus*, sino simplemente —y con esto bastaba— un *Tractatus más claro*.