

siempre se les aparta acusando impaciencia y alarmismo, pero ya estamos aquí y, aunque sea con el resabio amargo de quien renuncia a volar alto por el miedo adquirido a las alturas acordándose de su antigua caída, hay que adoptar medidas realistas, y aprender de nuevo a volar entre el sol y la tierra. De ahí la oportunidad del tema que ocupa este libro, que es también un problema recurrente para los lectores contemporáneos, quienes van a tener que tomar tarde o temprano entre sus manos esta tarea, como labor colectiva que da mucho que pensar —

DELIA MANZANERO.

ROCCA, E., *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, Editorial Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020, 314 págs.

El presente libro, escrito por Ettore Rocca, fue publicado por primera vez en su idioma original (el italiano) en 2012, con ocasión del bicentenario del nacimiento de Søren Kierkegaard. Ahora, nos encontramos con una excelente traducción al español, de la mano del profesor Rodríguez Duplá.

El libro ha sido publicado en Perspectivas, de la colección Acena Filosofía, y ha tenido en cuenta las modificaciones introducidas en la edición danesa (2016). También se ha llevado a cabo una actualización de la bibliografía, tarea en la que el profesor Rodríguez Duplá ha colaborado estrechamente con el autor. Y, del mismo modo, la presente versión española incluye también un subtítulo para el libro («Secreto y testimonio»), acordado por ambos, autor y traductor.

Ettore Rocca realizó su tesis doctoral acerca de los conceptos de silencio y comunicación en Kierkegaard, tras dar un cambio radical a su proyecto inicial —a propósito de un encargo que recibió para escribir sobre él en un manual de filosofía que, finalmente, no llegó a publicarse—. Ese entusiasmo por el autor danés, cuyo estudio inicial le «cambió la vida» (p. 17), se refleja en el modo en que, hoy, nos presenta su pensamiento. ¿De qué nos sirve Kierkegaard hoy? Al hilo de esta pregunta, recogida en el Prólogo del libro, Ettore Rocca

ofrece una visión particular de la filosofía de Kierkegaard que no sólo representa una lectura original, sino que también trata de promover de modo directo una respuesta en el lector; interpeándolo, suscitando cuestiones acerca del significado y alcance de las tesis kierkegaardianas.

Así pues, el libro se dirige, sin ambages, a un público amplio, que abarca tanto a quienes tengan, de un modo general, intereses filosóficos o teológicos, como a quienes se dispongan a iniciarse en la lectura de Kierkegaard o se encuentren inmersos en ella, así como —y esta es la esperanza del autor— a los lectores más experimentados, que sientan el deseo de acercarse a la interpretación que realiza de «algunos de los conceptos más discutidos de este pensador» (p. 17).

El libro se estructura en 11 capítulos, que, a excepción de los dos primeros, se suceden siguiendo el orden cronológico de los escritos de Kierkegaard. Al tiempo que siguen un orden temporal, los capítulos van dando lugar a los distintos temas que aparecen en la producción literaria del autor; exponiéndolos de modo sistemático y ordenado, siempre teniendo como *leitmotiv* el tema del secreto. A su vez, el autor proporciona una rica visión acerca del contexto en que surge cada una de las obras (además de la detallada bibliografía, el libro incluye también una «cronología de la vida y de las obras»), dando los datos necesarios para que el lector se sitúe, y facilitando así notablemente la tarea de lectura.

Se pasará a considerar, en primer lugar, la excepción que constituyen los dos primeros capítulos. En ellos el autor aporta una visión general del contexto en el que se desarrollarán tanto la obra kierkegaardiana como la propia interpretación acerca de ella.

En el primer capítulo, se lleva a cabo una exposición del marco interpretativo en el que se mueve el libro. En él, Rocca considera oportuno ahondar en las constantes contradicciones en las que Kierkegaard se ve inmerso a la hora de escribir; que hacen que, en muchas ocasiones, se vea tentado por la posibilidad de dejar de hacerlo y sumirse en el silencio. Kierkegaard sólo

quería una cosa: lo religioso, y su obra no aborda sino el problema de «llegar a ser cristiano» (p. 21). Sin embargo, «él declara no ser cristiano hasta el final» (p. 23). La verdad del cristianismo no se reduce a su validez lógica, sino que es «ese breve acontecimiento que es una vida» (p. 23), y eso convierte al propio Kierkegaard en alguien sin autoridad (Cristo sería la verdad, modelo y medida de toda otra vida que busque ser verdadera). Por ello, Kierkegaard inventa un nuevo modo de comunicación: la comunicación indirecta, en la que quien comunica se apropia, a su vez, de aquello que dice. Así escaparía, según Rocca, a la antinomia de querer comunicar una verdad que, cuando es simplemente dicha, y no vivida, se convierte en «no-verdad». Por eso, Kierkegaard pide a sus lectores que no lo consideren autor de su obra pseudónima; él sería, más bien, un lector más.

La obra de Kierkegaard se entiende así desde esa distinción entre los escritos que pertenecen a la comunicación indirecta y la comunicación directa del cristianismo, en la que es necesario hablar claro acerca de qué signifique ser cristiano, en una época que lo ha olvidado, engañándose a sí misma. No obstante, la comunicación indirecta es siempre premisa necesaria de la directa (de ahí el surgimiento de otro pseudónimo, «Anti-Climacus», autor de dos escritos declaradamente cristianos, que da a entender que su autor es un cristiano en grado sumo que en absoluto se identifica con el propio Kierkegaard). Y, sin embargo, una comunicación del todo indirecta entre seres humanos no conduce sino a lo demoníaco o al fanatismo, puesto que implicaría que un ser humano quisiera hacer de sí mismo una determinación intermedia entre Dios y los demás hombres.

El capítulo primero aporta, finalmente, otra clave interpretativa que arroja luz acerca de la tarea de Kierkegaard como escritor: además de los escritos pseudónimos y autónimos, existe aún otro tipo de escrito que «desde el exterior, proporciona las coordenadas de ambos» (p. 35). Se trata de un pequeño escrito anónimo o (*Dos breves ensayos ético-religiosos*) que, desde la distinción entre la inmanencia del genio y la trascen-

dencia del apóstol, sitúa al propio Kierkegaard en la categoría de genio que se mantiene en la inmanencia. Y, apesar de su recurrente propósito de no escribir más, Rocca hace hincapié en que Kierkegaard mantiene también viva la fe la esperanza en que su obra sea de hecho una obra de amor que lo ha educado, también, a él mismo. La fe es el lugar en que se resuelve la antinomia que asomaba con el problema de escribir acerca del cristianismo.

En el segundo capítulo, Rocca pretende desmitologizar las figuras centrales de la vida de Kierkegaard (que él mismo mitologiza, convirtiéndolas en posibilidades desprovistas de su densidad real), advirtiendo acerca de la trampa que consiste en intentar extraer, de los acontecimientos de su vida, la clave secreta que lo explicaría todo. Estas figuras son «el padre», cuyo mito encarna, sobre todo, la culpa secretamente causada de la desgracia; «la prometida», Regine, cuyo amor pertenecía a un mundo secreto, distinto de este; «el difamador», figura de la que forman parte tanto Peter Ludvig Møller como el semanario *El corsario*, que convierte a Kierkegaard en objeto de burla otorgándole, así, el que fuera su deseo; por último, «el obispo», Mynster, muy cercano a su padre y a él mismo. Tanto Mynster como su sucesor, Martensen, encarnarán el orden establecido al que Kierkegaard dirige una crítica frontal.

El capítulo tercero se inicia con una presentación de la Edad de Oro de las ciencias y las artes danesas, momento en que transcurre la vida de Kierkegaard, y recorre sus primeros escritos satíricos y polémicos. A estos escritos acompaña el afán de encontrar una verdad que sea «nacimiento de la idea en el mundo» (p. 90); aquí hace aparición, por primera vez, la noción de *Tilblivelse*. Tanto esta última cuestión como la actitud polémica se hacen presentes en el primer libro de Kierkegaard (*De los papeles de alguien que todavía vive*). Por último, este capítulo trata también la disertación de Kierkegaard acerca del concepto de ironía como «negatividad infinita y absoluta» (p. 93), que se basa en el secreto de no poder decir su propia potencia. Kierkegaard hace extensiva esta ironía, contra Hegel, a

Sócrates, y hace aparecer, también, «lo religioso» y el «humor» como superaciones de la ironía.

En los capítulos cuarto y quinto tiene lugar una exposición de la obra *O lo uno, o lo otro*; Rocca defiende que la relación que se da entre secreto y revelación es la idea que otorga una unidad a las dos partes del libro (los papeles de A y los de B). En el capítulo cuarto se lleva a cabo un análisis de dicha relación en algunos lugares de la primera parte a los que se otorga especial relevancia. El hilo conductor del análisis es el secreto indecible del poeta y cómo en él se pone de manifiesto una escisión entre lo interno y lo externo en el ámbito de la experiencia. Por otro lado, en el capítulo quinto se hace girar la crítica de B a su amigo estético en torno a la cuestión del secreto que mata el amor. Si bien en el terreno de la ética se asume y se acepta la exterioridad en el seno de una interioridad que se hace responsable, también se da, por otro lado, un «primado de la interioridad invisible» (p. 129), pues la belleza de la vida ética no es visible de un modo directo. Este quinto capítulo trata también otra obra: *Temor y temblor*. Aquí el secreto se sustrae completamente a la revelación, puesto que la acción de Abrahán no puede expresarse en el lenguaje ético, que refleja lo universal; tiene lugar aquí una suspensión de la ética que sería imposible para cualquier otro hombre, puesto que el pecado da lugar a una heterogeneidad absoluta entre Abrahán y nosotros, convirtiéndose así (el mismo pecado) en un nuevo secreto interior. Rocca defiende que, entonces, en *Temor y temblor* nos encontramos todavía en la esfera ética, pues la existencia religiosa se relaciona directamente con el pecado, que representa la diferencia radical entre Abrahán y los otros hombres (él podía realizar la ética, de ahí su capacidad, también, para suspenderla). Por último, en este capítulo se muestra la estructura tripartita de *Estudios en el camino de la vida*, que confluye en la consideración del pecado como lugar en el que la ética encalla.

El capítulo sexto entra de lleno en varios conceptos clave de la obra de Kierkegaard, tales como la angustia, el pecado, el venir a la existencia, el instante o la repetición.

Arranca con el planteamiento de la relación entre libertad y angustia en *El concepto de angustia*, y tras describir el surgimiento de la libertad y, en especial, del pecado, se detiene en la noción de *Tilblivelse*, haciendo una muy importante observación acerca del modo en que debería traducirse; y es que si bien esta palabra danesa suele verterse en muchas traducciones (tanto españolas como inglesas, alemanas, italianas y francesas) como *devenir*, *becoming*, *devenire* o *Werden*, estos términos se corresponden con la palabra danesa *vorden*, palabra de la que Kierkegaard quiere distanciarse. «Devenir» hace referencia a un cambio de modo genérico que, como tal, puede ocurrir a algo que ya existe. En cambio, *Tilblivelse* se refiere al venir a la existencia, al surgimiento de algo. Esta noción es esclarecida en el contexto de la discusión aristotélica acerca del movimiento, trayendo a colación también el capítulo de las *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*, en que se trata directamente el asunto del venir a la existencia como el paso de la posibilidad a la realidad, que sucede —a ojos de la fe— por medio de la libertad, inaugurando así la historia. No obstante, el pecado también se había caracterizado por venir a la existencia, y en este punto se da una paradoja: el pecado es falta de libertad y, al mismo tiempo, inaugura la historia. La paradoja se esclarece cuando se trata, seguidamente, la noción de «instante» (*Øieblik*), en que la libertad pasa de la posibilidad al acto. Si en las *Migajas* se hablaba del «venir a la existencia», Rocca advierte que en *El concepto de angustia* se habla del «instante», esta vez en relación con el *Parménides* de Platón. En su interpretación de este término, destaca la importancia que Rocca otorga al hecho de que el instante «inaugura también la espacialidad» (p. 157), además de la temporalidad, como lugar en que lo eterno «penetra en el tiempo» (p. 158). La paradoja que aparecía con la noción de pecado es alumbrada aquí cuando Rocca hace notar que el instante es también la fe, pues la fe es el órgano del conocimiento de lo histórico, y sólo ella es capaz de contemplar los acontecimientos de la angustia y el pecado como parte de la historia de la libertad. Por último, y a pesar de que Rocca caracteriza

el escrito *La repetición* como «poco logrado» (p. 164), si destaca que al nacimiento de la libertad se lo llama también «repetición» en *El concepto de angustia*, refiriéndose a que se inaugura de nuevo la existencia (en consonancia con lo anterior), más allá del mero nacimiento biológico.

El capítulo séptimo está dedicado a las *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*, obra que trata el problema de aprender la verdad, en el que se plantean dos modelos: el socrático y el del cristianismo. El objetivo del escrito es analizar conceptualmente el cristianismo, y esto conduce a una serie de aporías, puesto que tal proyecto no puede ser, paradójicamente, humano, sino que la paradoja que constituye el cristianismo (un Dios que se cambia a sí mismo por amor, viniendo a la existencia) sólo puede provenir de Dios. De ahí que lo que se desprende de él sean unas «migajas», y no un sistema coherente. Los dos modelos de aprendizaje de la verdad (el mayéutico y el del cristianismo, que supone la derrota del pensamiento en aras del advenimiento de la fe como don para el reconocimiento de la paradoja, que contiene también, como su sombra, la posibilidad del escándalo) son presentados minuciosamente por Rocca. El modelo cristiano tendría dos momentos: uno todavía mayéutico, en que uno se hace consciente de estar en la no-verdad o en el pecado, y otro que sería el instante de la recepción de la condición para recibir la verdad. Sin embargo, Rocca muestra cómo ambos momentos son de hecho inseparables.

En el capítulo octavo se aborda la *Apostilla conclusiva y acientífica a las Migajas filosóficas. Composición mimético-patético-dialéctica*, que continúa girando en torno a la comprensión del cristianismo; sin embargo, para ello la cuestión debe desplazarse del plano objetivo al subjetivo, al plano de la existencia. Tras describir los caracteres de la existencia tal y como aparecen en la *Apostilla*, Rocca presenta ordenadamente las llamadas «esferas de la existencia» como «diferentes modos de ser y pensar la existencia» (p. 189). Y estas son, propiamente, siete. Dentro de la esfera estética, se encuentran tanto la inmediatez (en la que no existe el sufrimiento de la interioridad) como

la de la razonabilidad infinita (o sabiduría mundana). Seguidamente, nos encontramos con la ironía, como confín entre lo estético y lo ético, caracterizada de modo distinto a como aparecía en la primera disertación de Kierkegaard. En cuarto lugar se encuentra la esfera ética, en que la contradicción entre la ética interior y su desproporción con la exterioridad convierte dicha exigencia ética en el secreto del individuo, que se traduce, si bien no en un solipsismo como tal, sí en un «solipsismo ético» (p. 192). El humor aparece aquí, en quinto lugar, como contradicción entre la idea de Dios y la finitud, y no constituiría todavía la religiosidad. Ésta última se daría con el sufrimiento como su mayor distintivo, en que la contradicción entre la finitud y la relación con Dios se vuelve trágica en el dolor y la culpa como máxima profundización en la existencia; es esta la esfera religiosa de la interioridad, o religiosidad A, caracterizada por Rocca como una religiosidad de la paradoja. En ella, la subjetividad se apropia de algo objetivamente incierto (que un individuo que se encuentra en el tiempo se relacione con una verdad eterna) por la fe, pero se mueve aún en el terreno de la inmanencia. Y esta religiosidad representa, para Rocca, una versión ulterior de la filosofía del secreto. Por último, la religiosidad B, la cristiana, en la que el venir a la existencia se relaciona con el pecado, supone una ruptura con la inmanencia y presenta la paradoja del cristianismo; el sujeto pierde toda vía hacia su propia interioridad, y el secreto es aquí destruido (de ahí el riesgo a caer en la estetización) por una exterioridad absoluta hermética para el sujeto. El ser humano se vuelve absurdo para sí mismo, ya no puede acceder a su secreto interior, y sin embargo puede volver a verse aquí el secreto en la forma de una revelación que viene de fuera. Además, este capítulo trata en último lugar la recensión que Kierkegaard realizó del escrito *Dos épocas*, que contiene una crítica a la modernidad y su abolición del principio de contradicción, y que según Rocca sienta las bases para una crítica de la degeneración que se da en el terreno de la opinión pública.

Los llamados «discursos religiosos» son tratados por Rocca en el capítulo noveno.

En primer lugar, Rocca sitúa los *Discursos edificantes de diversa índole* dentro de la llamada en la *Apostilla* «religiosidad A»; centrados en la categoría del «individuo singular» tienen como tesis principal que el bien no es sino querer una sola cosa, y por tanto Rocca afirma que el principio de contradicción es aquí fundamento de la moralidad. En cambio, tanto los *Discursos cristianos* como, muy especialmente, *Las obras del amor*, constituirían, en opinión de Rocca, una concreción de la «religiosidad B», pues le otorgarían un contenido del que carecía en la *Apostilla*. Además, en *Las obras del amor* se plantea también el tema de la intersubjetividad. El amor se describe en los términos de una oposición entre el amor humano, basado en la predilección, en el que el amado es un «alter ego», y el amor divino, que consiste en el amor al prójimo como deber; aquí el prójimo ya no es otro yo, sino el *otro* tú (uno ya no se entiende originalmente como yo, sino como un tú al que Dios se dirige con el mandamiento del amor). Así pues, en el amor cristiano la relación con los otros siempre pasa por Dios, y en ello se funda la igualdad de cada ser humano ante Él. Sin embargo, en su carácter heterogéneo no habría conflicto entre ambos tipos de amor, sino que «todas las relaciones entre amantes y amigos deben ser troqueladas por el amor agápico» (p. 220). Seguidamente, Rocca considera que se dan una serie de problemas en la interpretación que Kierkegaard hace del amor cristiano, tales como el conservadurismo social (puesto que el amor del cristianismo marcaría una distancia radical de la política y la justicia social) o la oposición esencial respecto del mundo, que se traduce en la oposición kierkegaardiana a toda clase de jerarquía y, en definitiva, a la imposibilidad de conciliación entre cristianismo y sociedad. Rocca reconoce que el amor cristiano se vuelve imposible en las formas en que se ha organizado la sociedad en la modernidad, y esto lo conduce a la pregunta de si existen cristianos en el mundo moderno. En efecto, aquí se hace de nuevo presente, para Rocca, la contradicción del cristianismo, puesto que el amor sería independiente del tiempo, y a la vez el hombre estaría llamado

a «volverse amor», es decir, a «convertirse en Dios» (p. 227). Todo ello hace concluir a Rocca que lo que prima en esta obra es la relación con Dios, mientras que el «desinterés por la realidad» (p. 228) se hace más marcado, sobre todo en el último capítulo del libro (*La obra de amor que consiste en recordar a un difunto*). Por último, el autor desarrolla también el tema de la justicia divina, y cómo Dios es autor del perdón en uno mismo (de ahí que su perdón se encuentre ligado al perdón que uno mismo es capaz de ofrecer). En su conjunto, el escrito deja a Rocca la impresión —en una interpretación conscientemente forzada del pensamiento de Kierkegaard— de que «el paraíso existe pero está vacío» (p. 230).

Los *Discursos cristianos* son presentados de forma distinta: en ellos se trata la «uniomística entre Dios y la criatura» (p. 230) y su relación recíproca, posible gracias a que la omnipotencia de Dios se encuentra indisolublemente ligada a su amor. Dentro de estos discursos, Rocca aborda de manera especial el contexto de los *Discursos para la comunión de los viernes*, que constituirían una nueva subcategoría dentro de los discursos religiosos. Por último, Rocca hace notar la relevancia de *El lirio del campo y el pájaro del cielo. Tres discursos de devoción*; estos discursos fueron escritos en la semana de Pascua de 1848, momento en que Kierkegaard vence su «secreto indecible» (p. 234), su encerramiento. El tema de los discursos es el conflicto entre poesía y cristianismo (lo poético, al anularse, señalaría lo que es sí mismo permanece inexpresable), y Rocca afirma que, en sentido propio, no pertenecerían ni a la religiosidad A ni a la B, sino que constituirían una consumación de los discursos desde la fe como algo inmediato marcado por la sencillez. Se trataría de los únicos discursos «piadosos», en que la relación del hombre con Dios se articula en tres momentos: silencio, obediencia y alegría.

El capítulo décimo está dedicado a *La enfermedad para la muerte*, que Rocca considera la principal obra kierkegaardiana de antropología filosófica. En primer lugar, en este capítulo se describen las motivaciones que llevaron a Kierkegaard a utilizar la pseudonimia de un modo distinto (el autor,

«Anti-Climacus», es un cristiano en grado extraordinario). Después, se pasa a analizar las dos partes de la obra. Tras definir la desesperación como el desequilibrio en la relación de síntesis que es el hombre, Rocca pone de manifiesto que el ser humano, puesto que se caracteriza por la posibilidad de la desesperación, debe de algún modo llegar a ser lo contrario de lo que constituye su posibilidad misma. La forma correcta de relación estaría en relacionarse, al mismo tiempo, con el poder en que reposa el yo; por lo tanto, el ser humano necesita la alteridad divina para comprenderse. Otro aspecto importante que se destaca en este capítulo es que la obra pone en práctica la comunicación indirecta, puesto que se presentan dos alternativas: haberse puesto uno a sí mismo o ser puesto por otro, alternativas que dan lugar a los dos modos posibles de desesperación (desesperadamente querer ser uno mismo, o desesperadamente no quererlo). Así, Kierkegaard despliega una «fenomenología del espíritu desesperado» (p. 248) que Rocca recorre, exponiendo las distintas formas de desesperación que se describen en la obra. Mientras que la primera parte giraría en torno al no querer ser sí mismo, y en ella Dios aparecería más bien como uno de los polos de la síntesis que es el hombre, en la segunda parte el yo cobra conciencia de su existencia ante Dios (es el «yo teológico»), y ya no se mide en relación consigo mismo, sino con la alteridad divina. Aquí aparece el pecado como diferencia absoluta, como un rechazo de la revelación divina; el hombre no puede aceptarse en la cercanía que Dios le ofrece, y rechaza esa revelación. La culminación de ello sería el mismo rechazo del perdón de Dios. Por último, Rocca aborda la necesidad de Dios en tanto que perfección, y la conexión esencial que se da entre la conciencia de pecado y la conciencia del perdón. Sería la lectura que Kierkegaard realiza del *simulius et peccator* de Lutero, al que Rocca trae a colación también en otros momentos en relación a la comprensión kierkegaardiana del pecado.

El último capítulo aborda *Ejercitación del cristianismo* y la revista *El instante*, fundada y redactada por el propio Kierke-

gaard. La primera obra trata el problema de la contemporaneidad con Cristo y de la percepción que de él se tiene, que comporta un problema epistemológico: qué significa percibir a Cristo hoy, percibir a alguien que no es directamente aprehendido por los sentidos. Y la percepción de Cristo en la fe conduce al seguimiento. Kierkegaard profundiza en el tema del seguimiento en el contexto de su ataque a la iglesia de su tiempo: la hipocresía de esta última estriaría en que habría eliminado la *imitatio Christi*, y con ella el cristianismo mismo. Rocca desarrolla la crítica de Kierkegaard al luteranismo (haciendo notar que se trata de una crítica más amplia, que abarcaría a la modernidad europea cristiana), en que el seguimiento se ha reducido a admiración; esta crítica se extiende al problema de la iconoclasia, sobre todo a la reproducción de la realidad del sufrimiento, que no es sino imposible. Esta acentuación de la cuestión del seguimiento tuvo, en opinión Rocca, dos consecuencias: el silencio (asunto que ya se trató en el primer capítulo) y la profundización en el sufrimiento como algo esencial al cristianismo. La reflexión acerca del seguimiento hasta el martirio es para Rocca la premisa de la vuelta de Kierkegaard a la escena pública, que dura hasta su ingreso en el hospital el 2 de octubre de 1855. La estrategia de comunicación cambia: ahora el orden establecido sí es atacado, y en este contexto funda *El instante*; y es que ya no puede tomar distancia del instante a través de la escritura, sino que debe actuar en él. En esta etapa toma especial relevancia la sinceridad (*Redelighed*), el hablar claro, que marca el fin de su pseudonimia; su pretensión no es la de ser testigo de la verdad, sino la de «ser ejemplo de veracidad, desafiando con ello a las autoridades humanas» (p. 284).

Hasta aquí un breve resumen de los capítulos del libro, del que se desprende que el planteamiento que Rocca realiza respecto del pensamiento de Kierkegaard merece ser tenido en cuenta en cualquier estudio acerca del autor danés. Su exposición de los temas es sistemática, pero también original, y el discurso se caracteriza por una claridad en la exposición de la lógica de los plantea-

mientosque, sin embargo, no puede evitar encallar en las continuas contradicciones a las que Kierkegaard conduce si su obra se examina desde ese punto de vista. Quizá dicha claridad pueda sugerir una separación demasiado marcada entre los ámbitos de la inmanencia y la trascendencia en su pensamiento, así como entre los distintos estadios de la existencia. No obstante, la obra cumple holgadamente el objetivo que se proponía, puesto que el libro es ocasión para el diálogo, para una puesta en relación tanto con la filosofía de Kierkegaard como con la propia interpretación del autor. – RAQUEL CARPINTERO ACERO – rcarpinteroacero@gmail.com

SEGURÓ, M., *Vulnerabilidad*. Herder, Barcelona, 2021, 184 pags.

La obra de Miquel Seguró es, sobre todo, una propuesta de lectura desde diferentes ángulos de la condición de vulnerabilidad del ser humano. Este trabajo traza un recorrido de la expresión fundamental de la condición humana –ser vulnerable– en dos partes: un *pathos* y un *ethos*. En la primera se presenta la vulnerabilidad epistémica del sujeto de la experiencia filosófica, es decir, de aquel que cuestiona y pregunta; la segunda comienza con la indagación de una ética de la vulnerabilidad y termina con su aproximación a la esfera política. Una de las virtudes de este texto es la figura a la que el autor recurre para ejemplificar la condición vulnerable del hombre: un círculo, irregular e imperfecto, que nunca acaba de cerrarse sobre sí mismo. Esta imagen se repite a lo largo de la obra y ofrece al lector una clave interpretativa para pensar las diferentes etapas que recorre el estudio.

La vulnerabilidad tiene que ver con *ser* humano. Los circuitos de la precariedad en los que se inserta el hombre nos hablan de su afectabilidad en todos los campos. Una afectabilidad que es bidireccional: los otros nos afectan y nosotros les afectamos. En el plano epistémico, la vulnerabilidad se traduce en una filosofía de la incertidumbre. A pesar de las advertencias del autor que subrayan que no se encuentra entre sus

intenciones ofrecer una interpretación de la obra de Descartes, lo cierto es que Seguró consigue con solvencia recorrer algunos de los puntos clave filósofo francés. En primer lugar, se encuentran las consecuencias que trae consigo pensar desde la pregunta. Preguntar, dudar, expone la fragilidad de aquel que lo hace. El que pregunta muestra una carencia, una privación o una falta de conocimiento. Esta pregunta, no obstante, puede llevarnos a querer buscar una certeza absoluta o, por el contrario, puede conservar, por así decir, la vulnerabilidad que le da lugar. Esta forma de cuestionar asume la falta de fundamentos absolutos y, a la vez, reconoce que es con ellos con los que debe pensar y puede progresar. Eso sí, insiste el autor, fundamentos revisables, discutibles y rectificables, es decir, fundamentos vulnerables. El conocimiento resultado de esta forma de preguntar refleja la condición vulnerable del sujeto que cuestiona: no hay seguridad existencial. Y, sin embargo, como recuerda Seguró pensando con Descartes, la duda se da en algo y se dirige hacia alguna otra cosa: se duda sobre un objeto concreto, es decir, se reconoce una alteridad sobre la que duda el sujeto que pregunta. La razón de la que dispone este ser vulnerable es una razón frágil, que opera con la forma de la analogía porque precisa de la comparación, del diálogo entre diferentes *logos*. Así, es el criterio que se establece para comparar las cosas, y no las cosas en sí, lo que determina cuál es la diferencia entre ellas. A falta de una razón absoluta, la razón vulnerable debe dar razones ante el criterio establecido para justificar la prevalencia de una u otra cosa.

El círculo reaparece para recordarnos que la condición vulnerable del yo puede verse tentada a cerrar el círculo introduciendo una trascendencia de la que todo lo relativo dependa, como hizo Descartes. Sin embargo, lejos de sucumbir a esa tentación, Seguró reivindica una segunda vez el carácter imperfecto del círculo, que debe permanecer abierto para asumir el papel que desempeña el incesante circuito de afectos y afecciones que constituye al sujeto. Esa imperfección del círculo aparece bajo el signo de la vulnerabilidad, que es la que permite