

La metodología de análisis de Kierkegaard y la experiencia psicoanalítica. Abraham y la comprensión de la experiencia de la fe

Santiago Sourigues (Facultad de Psicología, UBA)

Kierkegaard: un silencio que no comprende con premura

En la sección de apertura de *Temor y Temblor*, denominada “Atmósfera”, Kierkegaard, en esta ocasión bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, realiza un exordio inicial al tratamiento de la temática que lo convoca, siguiendo tres ejes fundamentales:

En primer lugar, reivindica el método de Descartes y la práctica de la duda como hábito de vida, por cuanto plantea que este no se proclamó a sí mismo como un método hegemónico que pretendiera obligar a los demás a adscribir a sus postulados, sino más bien, como una propuesta modesta que sólo revistiera importancia para Descartes mismo, a partir de la confusión en la que este viera sumidos sus conocimientos. La duda de Descartes que siembra confusión y rompe con los sistemas vigentes será aquello que merecerá la apología de Kierkegaard.

En segundo lugar, denuncia la actitud de no detenerse en la fe y la pretensión de ir más lejos de esta, cuya implicancia directa es la pérdida de Abraham, del temor, el temblor y la angustia inherentes a su experiencia. La fe no es para Kierkegaard un hito ya consumado que deviene el punto de partida de elaboraciones por las generaciones posteriores, que han de trascenderla, sino una tarea asignada a la vida entera, a la que sólo ha de llegar el anciano en el ocaso de la vida, sin librarse enteramente de la angustia y el temblor que lo disciplinaron en la fe.

En tercer lugar y en correlación con los puntos anteriores, critica irónicamente el sistema hegeliano y su aspiración ingenua de superar la fe, invitando asimismo al lector a no construir una torre a partir de su trabajo:

Aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe, no por eso hemos asido la fe, como si penetrásemos en ella o ella se introdujese en nosotros. El presente autor no escribe sistemas ni promesas de sistemas; no ha caído en el exceso del sistema ni se ha consagrado al sistema.

En este movimiento apreciamos claramente el modo en que Kierkegaard distingue el concepto de la experiencia que el concepto busca asir. Este será un atajo por el cual la dialéctica de la fe esbozada por Kierkegaard se opondrá a la dialéctica hegeliana. Así la paradoja que la fe comporta, se revela inasimilable para el concepto, siendo la historia impotente de superar la fe, caldo de cultivo dialéctico inextricable respecto del cual la historia no va más allá, que le impone a la historia una reflexión por su experiencia.¹

En virtud de lo anterior, estos tres ejes hasta aquí desarrollados se funden en el título de la obra, acaso inspirado en la carta de San Pablo a los Filipenses (5:12), que reza: “continúen trabajando por su salvación con temor y temblor”. Esta refiere la salvación como un trabajo nunca acabadamente consumado, tarea continua que desarrollar con temor y temblor que forman en la fe.

¹ Este mismo motivo lo retomará Kierkegaard en el provocante título de *El concepto* de la angustia, dada la paradoja que la angustia entraña para todo concepto que intente reducirla.

Paralelamente, para ilustrar el modo en que procederá su exégesis sobre Abraham, el filósofo construye en una efusión preliminar al tratamiento de la temática un caso a partir del cual explorar pautas metodológicas con las que recuperar la experiencia del padre y caballero de la fe. Configura entonces la siguiente situación hipotética:

Supóngase que un predicador invitara a quienes escuchan su sermón a seguir a Abraham y actuar según su ejemplo. Los fieles presentes podrían bien ignorar tal exhorto, pero llegado el caso de que, conforme a lo que este aspira, se vieran conmovidos por la prédica, podrían también optar por ser consecuentes e intentar repetir el acto de Abraham. En tal caso, ¿qué pasaría si uno de los asistentes conversos efectivamente asesinara a su hijo en gesto de imitación del padre de la fe? ¿Lo convertiría ello así sin más en un caballero de la fe? ¿No reaccionarían el predicador y la comunidad con horror ante el hecho perpetrado, juzgado como un simple asesinato y no como un acto de fe? Si fuera ello considerado un acto de fe, ¿qué atributos del hecho perpetrado permitirían hacer de este un acto de fe y no un asesinato? Si fuera considerado un asesinato, ¿en virtud de qué elementos lo diferenciamos de la prueba de Abraham? Además, ¿qué ocurriría en caso de que el considerado asesino se convirtiera efectivamente a la fe y no se arrepintiera de su acto? ¿Se puede desde estas categorías así dadas ser algo más que un hombre falto de fe o un asesino?

En el desarrollo de las precisiones que las respuestas a tales interrogantes han de menester, se hallan las pautas metodológicas que signan la exégesis realizada por Kierkegaard.

A partir de ello, señala una serie de puntos cruciales que diferenciarían a Abraham del oyente converso del caso, así como su propia exégesis de un tratamiento meramente superficial del asunto.

Se habla de la gloria de Abraham; pero ¿de qué manera? Se describe toda su conducta de modo harto general: “fue grande amar a Dios hasta el punto de sacrificarle lo mejor que tenía”. Indudablemente; pero este “mejor” es sumamente vago. En el curso del pensamiento y de la palabra se identifica con demasiada facilidad a Isaac con lo mejor. (Ibíd., p.32)

En consecuencia, señala Kierkegaard en la efusión preliminar a la problemática analizada que desde el sentido común se cae fácilmente en extraer la errada y atolondrada conclusión de que Abraham renuncia a lo finito en virtud de lo infinito, conclusión parcialmente acertada en cierto nivel, puesto que, por un lado, es verdad que Abraham realiza la prueba que Dios le pide. No obstante, hemos de observar detenidamente el modo en que Abraham procede: si se limitara su postura a la de la renuncia de lo finito en pos de lo infinito, eso redundaría en la indiferencia, es decir, “perdido por perdido, lo mismo da”. La fe de Abraham es una fe para esta vida. De ningún modo la fe lo detiene en la renuncia, sino que, por el contrario, cree por su fe poder recuperar a Isaac en virtud del absurdo, consistente en que Dios, que es quien exigía el sacrificio, lo revocara y no tomara a Isaac. Nada parecido a una mera renuncia a lo finito, sino un movimiento de renuncia a lo finito en virtud de lo infinito seguido de un movimiento de recuperación de lo finito en virtud del absurdo.²

² Cabe aquí destacar el doble movimiento que la fe comporta: el de lo general, en relación con lo moral y con el hombre impersonal, y el de lo absoluto, en relación con lo religioso y con el Individuo. Kierkegaard señala que “la fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo general y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general, se aísla en lo sucesivo como individuo por encima de lo general”. (Ibíd., p.66)

Otro error de la exégesis habitual es que se confunde a Isaac con “lo más valioso”, olvidándose que Isaac no es un hijo común y corriente, sino que es el hijo de la vejez, fruto de la promesa divina. Tal olvido llevaría a un segundo olvido: Dios, que es quien promete la llegada de Isaac a Abraham, es quien asimismo somete a Abraham a la prueba de sacrificarlo. El absurdo inherente a la dupla dada por la promesa y la prueba es eliminado en la exégesis habitual. Se elimina con ello la contradicción inherente a la impiedad de la prueba que Dios imponía a Abraham, angustia que opaca a ese Dios que pide como prueba de fe la realización de un acto que trasciende las fronteras de lo moral, exigiendo a un padre ir en contra del amor y del deber moral que lo liga a su hijo. Sin el punto de vista religioso que la interpretación de Kierkegaard introduce, solamente es posible la adopción de un punto de vista moral, desde el cual no nos encontramos más que con un crimen. Una interpretación superficial oculta, pues, la especificidad de la fe, es decir, la suspensión teleológica de lo moral que la paradoja de la fe entraña. Esta paradoja, pues, desdobra la fe y lo moral en virtud de la santificación de lo que para la moral sería un crimen. Correlativamente, ubica al sujeto más allá de lo general, en una relación absoluta con lo absoluto, agregando al movimiento de la moral, luego del paso del Individuo por lo general, un movimiento singularizador que lo hace inconmensurable como sujeto para lo general, que pretendiera dar de él su concepto.

La reflexión de Kierkegaard culmina en que no por el asesinato, sino únicamente por la fe puede uno asemejarse a Abraham. Se entiende, en consecuencia, que un análisis como este haya sido incluido por Wahl (1938) dentro del marco de las teorías no del *qué* (objetivistas), sino del *cómo* (subjetivistas). En efecto, no es el contenido de la acción aquello que ha de resultar paradigmático de la fe, sino el modo en que la fe interpela una posición particular del sujeto respecto de lo general y de la paradoja que lo singulariza. La fe emerge en su especificidad en el punto en el que el análisis desentraña la trama de elementos concernientes al sentido que el acto de fe tiene para un sujeto. Este sentido ha de rastrearse no por la vía de una interpretación *general*, que busque términos equivalentes en el sentido común para ganar en comprensión en desmedro del objeto que se analiza. Una comprensión tal, operada sobre la base de la búsqueda de correspondencias en el sentido común (tales como Isaac-“lo mejor”) para el esclarecimiento del sentido de la experiencia que analiza, gana en comprensión, pero no es esta ya una comprensión de la experiencia que se buscaba comprender originalmente, sino más bien una comprensión de un objeto nuevo, distorsionado, confeccionado a medida, creado sobre la base de términos en el sentido común pretendidamente equivalentes que no hacen más que eliminar el sentido específico de la experiencia en cuestión, experiencia que “generalizan”, desligándola de su asiento subjetivo. En una palabra: cuando analizamos “lo mejor”, ¿analizamos a Isaac y la experiencia de Abraham o analizamos en cambio el espejismo general que obtura el análisis de la experiencia de la fe?

Es en esta línea que concebimos que Kierkegaard declare: “no puedo comprender a Abraham; en cierto sentido, no puedo aprender nada de él sin quedarme estupefacto” (*Ibid.*, p.43). Nótese entonces que el modo de comprensión que Kierkegaard denosta es aquel que mutila el sentido genuino de la experiencia subjetiva y la cierra sobre lo general. Dicho en otras palabras, aquel modo de la comprensión para el cual el ser del hombre se reduce a lo moral y no concibe modo alguno por el cual la singularidad de un sujeto transforme a este en algo más que un asesino.

Lacan: “no comprendan”. El rescate de la significación

En las primeras clases del Seminario III, Lacan plantea una distinción entre la propuesta de la psiquiatría fenomenológica de Jaspers de aquella introducida por Freud en psicoanálisis. Ello lo formula bajo la consigna de no comprender el surgimiento y concatenación de los contenidos psíquicos por medio de la búsqueda del sentido de la experiencia psicótica a partir del sentido de la experiencia del clínico, ya que este no hace más que velar a aquel.

En este punto, nos detendremos antes en recobrar el siguiente párrafo de la Psicopatología General de Jaspers (1946, pp.345-346), en el cual este critica férreamente la mecanización de lo psíquico, que constituye en definitiva una amenaza para el surgimiento de lo psíquico a partir de lo psíquico y por lo tanto, para la conciencia misma del hombre:

Para servir a la formación de elementos de explicaciones causales, entran todos los conceptos de la fenomenología y de la psicología comprensiva en el reino del pensamiento causal. [...] Siempre tenemos que imaginar en esas investigaciones causales algo extraconsciente como sirviendo de base a las unidades fenomenológicas o relaciones comprensibles, y tenemos que utilizar así conceptos como [...] mecanismos extraconscientes. [...] Mecanismos extraconscientes agregados a la vida psíquica consciente son por principio extraconscientes, no verificables como tales, siempre teóricos. Mientras tales conceptos teóricos penetran en lo extraconsciente, quedan en la conciencia la fenomenología y la psicopatología comprensiva. Pero nunca es definitivamente claro dónde están las fronteras de la conciencia en esas maneras de ver. Ganan cada vez más terreno, avanzando continuamente sobre las fronteras eventuales de la conciencia.

Como se puede observar, lo que preocupa a Jaspers es la psicopatologización de los fenómenos, la cual emprende una reducción del sentido al mecanismo. El método de las relaciones de sentido se inscribe en la vía contraria, salvaguardando la conciencia, no permitiendo que el mecanicismo psicopatológico arrase la subjetividad.

En consecuencia, siendo fieles al trazado metodológico con el que Kierkegaard interroga el *cómo* antes que el *qué* de aquello que analiza, podemos señalar que resulta torpe y apresurado considerar que la supuesta crítica de Lacan al método de Jaspers de las relaciones de comprensión critique la comprensión como tal (es decir el *qué*). Más bien, sostenemos que critica cierto uso de la comprensión (el *cómo* de esta), un uso por cierto insidioso de la comprensión en el abordaje de la experiencia psicótica, por el cual se pierde la especificidad del sentido de esta experiencia, diluido en el mero síntoma positivo objetivable.

En consecuencia, aquello que Lacan contrapone como alternativa a la comprensión resulta esclarecedor del hecho de que lo que Lacan critica no es la comprensión en sí, sino cierto modo de la misma:

En general, esto lo expresa con toda ingenuidad la fórmula: El sujeto quiso decir tal cosa. ¿Qué saben ustedes? Lo cierto es que no lo dijo. [...] Lo importante no es que tal o cual momento de la percepción del sujeto, de su deducción delirante, de su explicación de sí mismo, de su diálogo con nosotros, sea más o menos comprensible. En algunos de esos puntos surge algo que puede parecer caracterizarse por el hecho de que hay, en efecto, un núcleo completamente comprensible. Que lo sea no tiene el más mínimo interés. En cambio, lo que es sumamente llamativo es que es inaccesible, inerte, estancado en relación a toda dialéctica. (Lacan, 1955-56, p. 37)

Como podemos notar, la reivindicación de Lacan es una apuesta a la búsqueda de la significación específica de la experiencia delirante, ya que su abordaje a partir de los sentidos del clínico sólo implicaría su eliminación. En este marco, los elementos del discurso del paciente cobran su valor no a partir del significado con el que el clínico pueda rellenar su incomprendibilidad primera, sino a partir del discurso mismo. Partiendo del malentendido fundamental como supuesto primero, que mantiene en

suspenseo la atribución precipitada de significados al decir del paciente, los elementos del discurso del paciente cobran su valor en el registro de la significación, importando en esencia por su relación dialéctica con el resto de los elementos que componen el discurso.

Tomemos la interpretación elemental. Entraña sin duda un elemento de significación, pero ese elemento es repetitivo, procede por reiteraciones [...]repetiéndose siempre con el mismo signo interrogativo implícito, sin que nunca le sea dada respuesta alguna, se haga intento alguno por integrarlo a un diálogo. El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica. (*Ibid.*)

De este modo, los elementos del discurso del paciente importan por su relación con ellos mismos y no por su relación con los significados que el clínico pudiera aportarle. No obstante, como señala Lutereau (2012), el decir del paciente como baluarte responde a la más genuina inspiración jaspersiana, pues el método de las relaciones de comprensión emprende ante todo la búsqueda del sentido vivido por el paciente a partir de la palabra de este.

Es decir, el hecho de que aquello que motive la crítica sea la pérdida de la significación específica de la experiencia en virtud de cierto modo de empleo de la comprensión, expone que el blanco de las críticas no es la comprensión como tal, ya que su original inspiración jaspersiana tiene su fundamento en la palabra del paciente, esto es, en el sentido de la experiencia de este, en la singularidad de esta experiencia como experiencia subjetiva, que es precisamente aquello que Lacan pretende salvaguardar, al igual que Jaspers en su crítica de la avanzada creciente e indefinida de los mecanismos extraconscientes por sobre las relaciones comprensibles. Ambos, el método de las relaciones de comprensión de Jaspers y la propuesta de Lacan de análisis de la experiencia delirante en el registro de la significación, comparten pues una misma filiación.

Conclusiones

En el decurso de este trabajo, hemos trazado una doble contribución del método de análisis de Kierkegaard al estudio de la crítica de Lacan al método de las relaciones de comprensión. Tal contribución es en primer lugar metodológica: por ella no nos detenemos en el objeto de la crítica, su *qué*, sino que, trasvasando este, avanzamos hacia el *cómo* de ésta. Nos preguntamos así por aquello que es el auténtico objeto de la crítica.

Esta primera contribución se continúa así en una segunda, de índole conceptual. Jaspers critica a Freud la reducción determinista del sentido operada por mecanismos psicopatológicos extraconscientes, del mismo modo en que Lacan critica aquel uso por el que la comprensión, que se pone al servicio de la búsqueda del sentido de la experiencia del paciente, no hace más que obturarlo y rellenarlo con significados del clínico. Esta segunda contribución, ahora de tipo conceptual, consiste entonces en la distinción de dos modos del método de las relaciones de comprensión, uno de los cuales es fiel a su primigenia inspiración jaspersiana, mientras que el otro constituye una degradación de esta, un mero rebajamiento objetivo y anónimo del sentido de la experiencia subjetiva.

Referencias

Jaspers, K. (1946). *Psicopatología General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Kierkegaard, S. (1843). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada, 2003.

Lacan, J. (1955-56). *El Seminario. Libro III*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

Lutereau, L. (2012). *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, cap. 2, *Las relaciones de comprensión*.

Wahl, J. (1938). *Kierkegaard*. Buenos Aires: Losange.