

Consecuencias de la drástica oposición entre 'conocer subjetivo' y 'conocer objetivo' y hegemonía de la voluntad según Kierkegaard

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

1. Consecuencias de la drástica oposición noética

Como es sabido, Kierkegaard plantea una oposición entre dos tipos de conocimiento: el 'objetivo' y el 'subjetivo'. Pero esa oposición no es real, pues no responde al modo de ser del conocer humano, pues 'ningún nivel cognoscitivo es opuesto a otro', ya que todos los niveles son *insustituibles*¹. Un conocer superior añade conocimiento respecto del inferior, es decir, conoce precisamente aquello que el inferior no podía conocer, pero no 'se opone' al inferior, ni mucho menos 'lo niega', lo desprecia, o tira por la borda lo conocido por el inferior. Que la oposición entre conocimiento objetivo y subjetivo es radical en la propuesta de Kierkegaard es patente. Es más, Søren interpreta *dialécticamente* esta oposición, pues afirma que en la medida que alguien ejerce el conocer objetivo olvida el subjetivo, y a la inversa. Como dota de mayor importancia al subjetivo, describe al objetivo como 'negativo', mientras que llama al primero 'positivo'². Esta oposición dialéctica abre la puerta a algunos errores en teoría del conocimiento, los cuales se intentarán exponer seguidamente.

a) *La negación de verdad al conocer objetivo*. Para Kierkegaard la verdad es la subjetividad, no lo conocido por la razón objetiva: "la subjetividad, la interioridad, es la verdad"³. Por eso, como considera que Sócrates es un pensador existencial, mientras que Platón es especulativo, afirma que el primero da con la *verdad*, mientras que el segundo se ciñe a las *hipótesis mentales*⁴. Desde luego que la intimidad humana no es sin verdad, y que es más verdad que las verdades objetivas que descubre la razón. Pero no es correcto que, por afirmar una verdad superior, se niegue el carácter de verdad a las inferiores. Y es claro que Søren tiende a negarlas: "la subjetividad es la verdad... Si el individuo no da con la verdad existiendo, en la

¹ "En todos los casos los actos son insustituibles; la insustituibilidad de los actos rige precisamente en su unificación. El axioma C se refiere a la unificación en esos términos: la insustituibilidad es axiomática... Los actos son insustituibles, o sólo unificables en cuanto que distintos. La unificación de actos no es ninguno de los actos unificados; los actos unificados son conocidos por el acto unificante sin sustitución." POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Euna, 1984, 296-7.

² "El pensador subjetivo existente que tiene la infinitud en su alma, la tienen siempre, de ahí que su forma sea continuamente negativa. Si esto es así, si él, que existe realmente, reproduce la forma de la existencia en su existir, entonces, en cuanto existente, es incesantemente tan negativo como positivo, ya que su positividad consiste en esa incesante interiorización, en virtud de la cual es consciente de lo negativo... El auténtico pensador subjetivo existente es siempre tan negativo como positivo". *Post-scriptum definitivo y no científico a las 'Migajas filosóficas'* (1846), Salamanca, Sígueme, 2010, 93-4.

³ *Post-scriptum*, ed. cit., 208. "La verdad es subjetividad". *Ibid.*, 364. Cfr. sobre esto: HUGHES, E.J., "How subjectivity is truth in the Concluding unscientific postscript", *Religious Studies*, 31/2 (1995) 197-208.

⁴ Cfr. *Post-scriptum*, ed. cit., 207

existencia, no da con ella nunca”⁵.

En consecuencia con lo precedente, cabe preguntar: ¿cómo caracteriza Kierkegaard a los objetos pensados de la razón? La respuesta es: ‘como *paradojas*’ (*Paradokset*): “si la subjetividad, la interioridad, es la verdad, entonces la verdad objetivamente determinada es la paradoja... La paradoja es la incertidumbre objetiva, cuya expresión es la pasión por la interioridad, que es precisamente la verdad”⁶. Lo que subyace en este planteamiento kierkegaardiano es *la sustitución de la verdad por la certeza* (la cual es tenida como *fin* del conocimiento subjetivo): “la única certeza es la ético-religiosa”⁷. Mientras que la verdad es el fin del conocer, “la certeza no puede derivar sino de la experiencia de la vida y de la acción, porque *no es la razón pura, sino el existente mismo, y en tanto que existente, quien cree y asume la verdad*”⁸. Como uno puede someter las verdades objetivas a la incertidumbre o *duda*, porque uno es y se sabe superior a ellas, pero no puede someter a la duda la verdad de su propio existir (experimento abundantemente practicado desde Descartes), acaba afirmando que lo único indubitable es el ‘*sum*’, no las verdades de los ‘*cogitata*’ pensados por el ‘*cogito*’⁹.

Ahora bien, como la sustitución de *la verdad por la certeza es una actitud netamente moderna*¹⁰, se puede sostener que Kierkegaard no es un pensador de perfil clásico, sino más bien moderno. Esta actitud responde a una *actitud subjetiva*, no a un acto de conocer y, por tanto, carece de justificación en teoría del conocimiento. En efecto, al final, el criterio de certeza lleva a la autorreferencia (tengo que estar cierto de que estoy cierto), y por ello mismo a su autodisolución (¿cómo estoy cierto de que estoy cierto?, ¿todo hombre o el mismo hombre en situaciones distintas o ante asuntos divergentes mantiene el mismo nivel de certeza?, ¿qué añade la certeza a lo conocido en cuanto que conocido?, ¿cómo conozco la certeza?, ¿con certeza?). Además, la certeza a la que se adhirió Søren es la de la *fe*¹¹, la cual es para él –como advirtió Chestov– la del “*certum est quia impossibile*”¹². Por lo demás si ‘quien siembra vientos cosecha tempestades’, no es extraño que algunas vertientes del posterior *existencialismo* –sustituyendo la verdad por la certeza– hayan sucumbido al *absurdo*, el cual se caracteriza por la ausencia completa de verdad. Jolivet interpretó del siguiente modo la ‘verdad subjetiva’ kierkegaardiana: “*no hay verdad para el individuo más que en tanto que éste la produce él mismo obrando*”¹³. Independientemente de que ésta sea una ajustada

⁵ *Post-scriptum*, ed. cit., 210.

⁶ *Post-scriptum*, ed. cit., 206.

⁷ *Diario* (1846) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 248.

⁸ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, 51.

⁹ Kierkegaard, advirtió que el axioma cartesiano *cogito ergo sum*, no es correcto, pues de él escribe que “el yo no puede tener otra existencia que la existencia del pensamiento... Concluir la existencia del pensamiento es, por tanto, una contradicción, porque pensar hace justamente lo opuesto, saca la existencia de la realidad y la piensa al anularla, transformándola en posibilidad. En relación con toda realidad que no consista en la realidad propia del individuo, es cierto que sólo se puede conocer pensándola. En lo referente a su propia realidad, dependerá de si su pensamiento pudiera lograr con total éxito abstraerse de la realidad. Esto es sin duda lo que el pensador abstracto desea, pero es inútil”. *Post-scriptum*, ed. cit., 314.

¹⁰ Cfr. POLO, L., ‘El sujeto ante la duda y la certeza: Descartes’, en *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2003, 168.

¹¹ “La fe (según el concepto protestante) es la seguridad a priori, delante de la cual se desvanece toda experiencia de la acción”. *Diario* (1837) ed. cit. de C. Fabro, vol. 2 (1980) 79.

¹² CHESTOV, L. I., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1972, 379.

¹³ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1976, 48.

interpretación, este postulado es erróneo por contradictorio. En efecto, si, en general, se considera que 'la verdad es un hecho' (como ya sostuviera Vico), esa tesis es una teoría, un asunto pensado, es decir, no es ningún hecho, ninguna práctica, ningún artefacto o producto.

Søren califica de '*seguridad*' a la verdad objetiva, mientras que vincula la '*certeza subjetiva*' a la '*fe*'¹⁴: "cuanto mayor es la seguridad objetiva, menos es la interioridad... Cuanto menor es la seguridad objetiva, más profunda es la interioridad posible... Si no hay riesgo, no hay fe, ni siquiera socrática, y mucho menos de la que aquí hablamos (sobrenatural). Cuando Sócrates creía que Dios existía, mantenía con firmeza la incertidumbre objetiva en toda la pasión de la interioridad. En esta contradicción, en este riesgo se encuentra justamente la fe"¹⁵. Ahora bien, si la '*certeza*' subjetiva se hace depender de la '*fe*' sobrenatural, para quien carezca de ella o para quien haya renunciado a la misma (como ocurrió a algunos existencialistas posteriores), carecerá de sentido el propio sujeto humano (y, por ende, el de los demás).

b) *La reducción de los niveles noéticos humanos*. La radical oposición entre ambos tipos de conocer – ya se ha indicado que no es correcta –, supone también una reducción del conocimiento natural humano a esas dos maneras de conocer, siendo así que la escala del conocer humano admite una abigarrada pluralidad de niveles. No obstante, todavía hoy seguimos con las mismas tendencias noéticas practicadas en tiempos de Kierkegaard¹⁶, que equivalen a no advertir que a distintos temas reales corresponden diversos métodos noéticos, es decir, que a la pluralidad jerárquica de lo real responde la no menos compleja jerarquía noética humana. En suma, no se debe ni despreciar ningún tema real, ni ningún nivel cognoscitivo. Ni tampoco es pertinente usar un método noético para conocer un tema real con el que dicho conocer no se corresponde (no se pueden conocer colores con el oído...).

Kierkegaard reprochó al pensar objetivo el olvido del sujeto pensante¹⁷. Frente a Hegel, propuso a Sócrates como modelo del conocer subjetivo, cuyo *leitmotiv* en su trayectoria intelectual parece haberla recibido del oráculo de Delfos: 'conócete a ti mismo'. Obviamente, el que el sujeto sea incognoscible por medio del conocer objetivo –el cual se suele considerar de mayor relevancia que el subjetivo tanto en la

¹⁴ Cfr. HOFFMANN, R., *Kierkegaard et la certitude religieuse*, Genève, 1907.

¹⁵ *Post-scriptum*, ed. cit., 211.

¹⁶ En efecto, "los filósofos de hoy pueden ser objetualistas, sujeto-objetualistas, y realistas. Centrar la atención en los objetos (pensados) y en los métodos con que se encuentran, es lo propio de la ciencia moderna, la cual, al prescindir de tantas otras dimensiones importantes del filosofar, comporta cierto reduccionismo o se limita a satisfacer intereses pragmáticos de la vida corriente. No sería acertado encomendar a la ciencia la solución de los problemas humanos de mayor alcance. El objetualismo conduce al filósofo hacia la perplejidad. Un ejemplo de ello es la desintegración del objetivismo estructuralista. Por su parte, el sujeto-objetualismo subordina la objetividad a requerimientos humanos más profundos, especialmente los que arrancan de la libertad. Por eso, según este enfoque, la filosofía trata de construir la identidad entre ambos extremos (pretensión típica de Hegel), o bien, puede llegar a estimar insuficiente la objetividad para tan alto cometido (como es el caso de Kierkegaard). El realismo, a su vez, es la convicción con que se inicia la heurística filosófica". POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001, 11.

¹⁷ "El que especula ha llegado a ser demasiado objetivo como para hablar sobre sí mismo, de ahí que no diga que duda de todo, sino que es la especulación la que lo hace, y que lo que dice lo dice sobre la especulación; y no dice más, no sea que le presenten una querrela. ¿Acaso no deberíamos ponernos de acuerdo los hombres? como es sabido Sócrates dice que si admite que suena una flauta se debe admitir también que hay un flautista. En consecuencia, si se admite que hay especulación, se debe admitir también que hay uno o varios que especulan. Por consiguiente, mi querido ser humano, apreciadísimo Sr. Especulante, me atrevo sin embargo a dirigirme a usted en subjetivo coloquio: ¡Ah, querido! ¿Qué piensa usted del cristianismo?". *Post-scriptum*, ed. cit., 63.

época de Søren como en la nuestra—, no empuja necesariamente a negar al sujeto —como acaece en algunos autores de la *postmodernidad*—, como el mismo Kierkegaard advirtió¹⁸. De este modo, Søren ofreció *avant la lettre* una crítica a algunos pensadores postmodernos. Pero, a la par, incurrió en un *agnosticismo antropológico*, pues el conocimiento de la existencia humana se lo adjudicó a la ayuda divina; y, por ende, incurrió en un *fideísmo*, porque el método que atribuye para conocerse es 'la revelación sobrenatural' privada. Atendamos brevemente a este punto.

c) *La atribución del conocer subjetivo a la iluminación divina*. Kierkegaard atribuye el conocimiento del sujeto humano en exclusiva a Dios, y esto es erróneo, pues, si bien es verdad que el conocimiento completo y exhaustivo de cada hombre sólo puede otorgado por el ser divino, no obstante, la persona humana también dispone de un *conocer natural* por medio del cual se conoce en cierta medida a sí misma. Se trata del *hábito originario* del que hablaba Tomás de Aquino, mediante el cual el alma se conoce a sí misma¹⁹, o —en lenguaje aristotélico— del *hábito de sabiduría*, el cual, según Leonardo Polo, es solidario al *acto de ser* personal humano y alcanza a conocerlo²⁰.

c) *La implícita negación del carácter personal a quien prescinde del conocer subjetivo*. Esta es una de las graves consecuencias de la exclusión entre conocer objetivo y subjetivo²¹. Sin embargo, el carácter de persona es *nativo*, pues de no serlo, dado que es lo radical en cada quién, nadie llegaría a serlo con el paso del tiempo. En efecto, primero es el *acto* (en lenguaje aristotélico, o si se prefiere el *acto de ser*, en terminología tomista), y luego la activación de las *potencias* o *facultades* humanas; no a la inversa (mentalidad moderna derivada de Escoto). En suma, el ser personal no es adquirido. Además, si bien tal acto es creciente o decreciente, no se pierde nunca durante la vida. Por tanto, conviene distinguir que una cosa es no *existir* como persona y otra no *ser* persona. Kierkegaard lo matiza²². No obstante, sus críticas tan radicales le llevan a veces a pasar por alto esos matices tan relevantes, y a escribir afirmaciones tan drásticas como la que sigue: "el suicidio es la única consecuencia existencial del pensamiento puro"²³.

¹⁸ "No puede darse un sistema de la existencia. Entonces, ¿es que no lo hay? De ningún modo. Tal cosa no se contiene en lo que he dicho. La existencia misma es un sistema. Sólo que para Dios. No puede serlo para ningún espíritu existente. Sistema y carácter de cosa concluida van de la mano, pero la existencia es precisamente lo opuesto. En perspectiva abstracta, sistema y existencia no se dejan pensar juntos, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, tiene que pensarla superada, o sea, no como existente. La existencia es eso que concede espacio, que mantiene algo separado de algo; lo sistemático es cierre y conclusión que junta". *Post-scriptum*, ed. cit., 125-6.

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, co.

²⁰ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, Segunda Parte, 151-200.

²¹ "Cuando se considera, por tanto, un pensador abstracto, que no desea conocerse a sí mismo y admitir la relación que su pensamiento abstracto tiene consigo mismo en tanto que existente, por muy distinguido que sea, produce una impresión cómica, porque está a punto de dejar de ser persona. Mientras que una persona real compuesta de lo infinito y lo finito tiene su realidad precisamente en mantenerlos juntos, al estar infinitamente interesada en existir, semejante pensador abstracto es una doble criatura, un fantástico espécimen que vive, por un lado, en el puro ser de la abstracción, y por otro, en una triste figura docente que dicho espécimen abstracto pone de lado como se pone de lado un bastón". *Post-scriptum*, ed. cit., 300.

²² "Sé muy bien que la gente normalmente admira la existencia artística de aquel que, sin saber en qué consiste ser persona, se deja llevar por su talento, de modo que el admirador se olvida de él ante la admiración que su obra de arte produce... Se enseña que pensar es lo más elevado, que pensar lo subsume todo cabe sí... El pensamiento es superior al sentimiento y a la imaginación... que el pensamiento es superior a la ironía y al humor... Idolatrar sin más este pensamiento puro como lo más elevado muestra que el pensador jamás ha existido *qua* persona y que entre otras cosas él no ha actuado en sentido eminente... Actuar en sentido eminente pertenece esencialmente a existir *qua* persona". *Post-scriptum*, ed. cit., 301-2.

²³ *Post-scriptum*, ed. cit., 306.

La solución que Kierkegaard propone frente al desmesurado ejercicio del pensamiento objetivo es “aventurarse al intrépido desafío de ser persona”²⁴. Pero no repara explícitamente en que esta aventura sólo la puede ensayar el que ya lo es. Con esto se advierte que Søren no distingue entre ‘persona’ y ‘personalidad’²⁵, pues mientras que la primera es nativa, la segunda se adquiere y desarrolla²⁶. Por eso no advierte la distinción entre *antropología trascendental* que estudia el *acto de ser humano*, y *psicológica tipología* que estudia los modos de ser de la *esencia humana*.

2. Hegemonía de la voluntad sobre la razón

Conocimiento objetivo por un lado, *conocimiento subjetivo* por otro: “¿cuál de las dos vías es entonces la vía de la verdad para el espíritu existente?... (preguntaba Søren, y respondía:) Puesto que el que pregunta subraya precisamente que él es un existente, entonces naturalmente la vía que habrá que recomendar en especial es la que acentúa sobre todo el hecho de existir”²⁷. Para distinguir el conocer subjetivo del objetivo, dado que el objetivo está transido de reflexión racional, Kierkegaard atribuye al subjetivo una nota distintiva, la cual lo acerca a la voluntad: el *interés*²⁸. Pero este acercamiento tiene el inconveniente de rebajar el sujeto al plano volitivo: “el interés, al igual que la decisión, es la subjetividad”²⁹.

Es claro que la voluntad está más unida al sujeto que la inteligencia. Pero esto no debe llevar a confundir la intimidad personal con la voluntad, ni a describir la persona por los actos decisorios de esta facultad, como propone Søren: “desde el punto de vista subjetivo, la objetividad resultante es, llevada a su extremo, o bien una hipótesis o bien una aproximación, ya que toda decisión eterna reside precisamente en la subjetividad”³⁰. Tampoco por su interés³¹. Esto último parece haberlo asimilado Heidegger de

²⁴ *Post-scriptum*, ed. cit., 307.

²⁵ “El meollo de todo el inmenso edificio de la existencia, y el meollo por el que todo miembro singular a su vez (como los anillos de una cadena) es una pequeña parte del todo, es la personalidad. Todo es personalidad (en el mundo de la naturaleza), y ninguno es personalidad (en el mundo del espíritu). Y así se ha abolido la personalidad. Dios se ha vuelto impersonal, toda comunicación es impersonal”. *Diario* (1847), ed. de C. Fabro, vol. 4 (1980) 125. En otra parte de esa misma obra añade: “La personalidad es un replegarse en sí mismo, un *clausum*, un *autón*, un *misterion*. La personalidad es eso que está dentro, por lo que incluso el término ‘persona’ (*personare*) es significativo; eso que está dentro, eso de lo que hablamos, que a su vez es personalidad, se debe referir creyendo. Entre personalidad y personalidad no es posible ninguna otra relación... En esta referencia puramente personal entre Dios como personalidad y el creyente como personalidad, en el existir, está el concepto de la fe”. *Ibid.*, (1854) vol. 10, 201.

²⁶ “Nacen personas, se crean las personalidades (individualidades)”. BARREIRO, J.L., “Søren Kierkegaard y las fases de la personalidad”, *Compostellanum*, 15 (1970) 399.

²⁷ *Post-scriptum*, ed. cit., 195.

²⁸ “La dificultad de la existencia reside en el interés del existente, y el existente está infinitamente interesado en existir”. *Post-scriptum*, ed. cit., 300. “La abstracción es desinterés y, sin embargo, existir exige el máximo interés para un existente”. *Ibid.*, 310. Para Löwith “lo común entre Kierkegaard, Feuerbach, Ruge y Marx está en la circunstancia de haber fundamentado la realidad en el ‘interés’, aunque el modo de ese interés en Feuerbach esté sensiblemente determinado, en Ruge sea ético-político, en Marx práctico-social, mientras que Kierkegaard concibe el interés como *pasión* o *pathos*, y lo opone a la razón especulativa”. LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, ed. de E. Estiu, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, 213-4.

²⁹ *Post-scriptum*, ed. cit., 195. “Mientras el saber objetivo avanza con autoridad por la larga vía de la aproximación, sin ser él mismo impulsado por la pasión, para el saber subjetivo cada pausa es un peligro mortal, y la decisión es tan infinitamente importante que al punto se hace tan perentoria como si la ocasión se hubiese desaprovechado”. *Ibid.*, 202. “Para un existente, la meta del movimiento es la decisión y la repetición”. *Ibid.*, 310.

³⁰ *Post-scriptum*, ed. cit., 196.

³¹ “Para el existente, existir es de máximo interés, y su realidad radica en su interés por existir. La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* (ser-entre) entre pensar y existir en la hipotética unidad de la

Kierkegaard.

La voluntad no es cognoscente. Como en la propuesta de Søren se la supone hegemónica respecto del conocer, y se asimila a ella el sujeto, la tendencia a interpretar el sujeto en clave *pasional* es acusada: “la pasión es justamente para el existente lo más excelso de la existencia –y nosotros somos, de una vez por todas, existentes–. En la pasión el sujeto existente se hace infinito en la eternidad de la fantasía y, sin embargo, es precisamente entonces cuando es simultáneamente del modo más determinado sí mismo”³². En suma, y expresado de modo contundente: “lo más excelso de la interioridad del sujeto existente es la pasión”³³. Esta afirmación suena fuerte. El lector iniciado en la obra de Kierkegaard puede alegar que esa frase es propia del *Post-scriptum*, el cual, por ser una obra seudónima, no necesariamente manifiesta la mente de Søren. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta misma tesis la defiende en su personal e íntimo *Diario*³⁴.

Kierkegaard advirtió sabiamente que el idealismo termina en el *escepticismo*³⁵. En efecto, el idealismo al pretender conocer el ‘todo’ por medio de ‘un solo objeto pensado’, nota que eso es imposible por varios motivos: uno, porque la pluralidad de objetos pensados son irreductibles a la unicidad; porque ese modo de pensar no cierra, o sea, siempre se pueden seguir ideando más objetos que no hayan sido pensados hasta el momento; porque nunca se puede identificar el pensar con lo pensado. Al notar estas paradojas, el pensador idealista desiste de seguir pensando, es decir, deja de seguir ejerciendo el pensamiento objetivo y se queda con la mirada perdida, esto es, sin prestar atención a los objetos: actitud propia del escéptico. Pero Kierkegaard, huyendo del escepticismo, parece incurrir en un *agnosticismo* de fondo: el referido a la intimidad humana y divina. Efectivamente, aunque él augure que “la tarea del pensador subjetivo es transformarse en instrumento que clara y definitivamente exprese en la existencia lo esencialmente humano”³⁶, dado que corta los vuelos del conocimiento subjetivo en aras de abandonarse prematuramente en una *fe fiducial* que está al margen del conocer, más que esclarecer mediante ella la intimidad humana (y la divina) las deja *in oculo*³⁷.

Añádase que, a la dificultad de alcanzar el contenido de la intimidad personal humana (y divina), seguirá la carencia de su *comunicación*, imposibilidad explícitamente afirmada por Søren: “la realidad de la existencia no puede ser comunicada... Si la realidad debe entenderse por un tercero, debe entenderse como

abstracción. La abstracción se encarga de la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es falsa, pues su medio no es la realidad, sino la posibilidad. Solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, pero anularla es precisamente convertirla en posibilidad”. *Post-scriptum*, ed. cit., 312.

³² *Post-scriptum*, ed. cit., 199.

³³ *Post-scriptum*, ed. cit., 200. Cfr. FABER, B., “Ragione e passione in Kierkegaard”, *Verifiche*, 28/3 (1999) 115-168.

³⁴ “La pasión en el fondo es la cosa esencial; es el verdadero dinamómetro del hombre”. *Diario* (1841) ed. cit. de C. Fabro, vol. 3 (1980) 48.

³⁵ “Todo escepticismo es un tipo de idealismo”. *Post-scriptum*, ed. cit., 347.

³⁶ *Post-scriptum*, ed. cit., 351.

³⁷ Cfr. ANDERSON, Th.C., “The extend of Kierkegaard’s skepticism”, *Man and World*, 27/3 (1994) 271-289.

posibilidad”³⁸, es decir, según el pensamiento objetivo. En efecto, la comunicación se realiza mediante el lenguaje, y éste habla en universal porque deriva del pensamiento, que actúa en régimen de universalidad. Pero ni el sujeto ni Dios son universales, sino singulares. Si la existencia es *individual*, concreta, no podrá ser conocida mediante el pensamiento y manifestada por el lenguaje, pues éstos son universalizantes, abstractos. Efectivamente, por una parte, “el pensamiento especulativo no es una comunicación de la existencia... El pensamiento especulativo ignora la existencia... La especulación como abstracción nunca puede ser contemporánea con la existencia y por tanto, no puede comprender la existencia como existencia”³⁹. Por otra, “comparado con el existir en la realidad, el lenguaje es muy abstracto”⁴⁰.

Ahora bien, ¿acaso la persona humana se puede caracterizar como ‘individual’? Para Søren, sin duda, pues, como es de todos sabido, la categoría central de su bagaje es el ‘singular’. Ahora bien, la respuesta a la precedente pregunta es negativa. ¿Por qué? Sencillamente porque la oposición ‘individual–universal’ es *nominalista*, no *realista*. Por tanto, tampoco se podrá caracterizar la realidad personal con uno u otro de los miembros de esa oposición.

3. Un voluntarismo de fondo

El cambio de método que Kierkegaard propone frente a Hegel no corrige a la dialéctica racional en su propia línea, es decir, en el plano del *conocer*, sino que abandona el método cognoscitivo racional y abre la puerta a otro al que se considera superior: el *volitivo*⁴¹. En rigor (y de modo semejante a la subordinación de la evidencia racional a la ‘duda metódica’ cartesiana), aquí se trata de una transposición al campo de la voluntad de un problema racional no resuelto, y esto, por considerar a la voluntad hegemónica sobre la razón.

Por eso, la propuesta de Kierkegaard se parece más a los voluntarismos (Ockham Descartes, Kant, etc.) que a los racionalismos (Spinoza, Leibniz, Hegel, etc.). En efecto, la libertad es entendida por Søren, sobre todo, como *elección* entre opuestos⁴² (o conocer objetivo o subjetivo, o amor conyugal o ‘idea’; o vida estética o vida ético-religiosa; o razón o fe; o cristianismo hipócrita o auténtico ...). Ahora bien, *elegir* es propio de la voluntad. Pero dicha manifestación de la libertad no es ni la *libertad originaria* del ser humano,

³⁸ *Post-scriptum*, ed. cit., 352. “La forma del pensador subjetivo, la forma de su comunicación, es su estilo... Su forma debe estar relacionada con la existencia, y en este sentido debe disponer de lo poético, lo ético, lo dialéctico, lo religioso”. *Ibid.*, 351.

³⁹ *Post-scriptum*, ed. cit., 552. “El pensamiento especulativo... como objetivo y abstracto es indiferente a la categoría del sujeto existente y como mucho trata sobre la pura humanidad”. *Ibid.*, 553. Cfr. al respecto: CORNU, M., *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausana, ed. Age de l'homme, 1972.

⁴⁰ *Post-scriptum*, ed. cit., 452-3.

⁴¹ Cfr. SERRANO, S., *The will as protagonist. The role of the will on the existentialistic writings of Miguel de Unamuno. Affinities and divergences with Kierkegaard and Nietzsche*, Sevilla, Padilla, 1996.

⁴² La *elección* caracteriza de tal modo la obra de Søren que, para Ferreira, “Kierkegaard’s name will probably always be linked to the phrase ‘eiter-or’”. FERREIRA, M.J., *Kierkegaard*, Oxford, Blakwell Publishing, 2009, 192. Por lo demás, este nombre, *Eiter-Or* (con el que tituló su 1ª obra de su 1er. periodo; tema que reaparece en las demás), fue el apelativo con el que designaban a Søren los niños de su tiempo. Cfr. asimismo: DAVEPONT, J., “The meaning of Kierkegaard’s choice. Between aesthetics and the ethical”, *South West Philosophy Review*, 11/2 (1995) 73-108.

puesto que obviamente es adquirida, ni tampoco la *superior*, es decir, esa que se refiere a la realidad suprema, porque la elección versa siempre sobre 'medios', y frente a la opinión de Søren (y también a la de Fabro⁴³) hay que sostener que carece de sentido una supuesta elección del fin último: Dios. Así concebida la libertad, Kierkegaard la opone al necesitarismo del sistema hegeliano, tanto teórica⁴⁴ como prácticamente⁴⁵. Por eso, en filosofía, Kierkegaard es fundamentalmente considerado como la antítesis del panlogismo hegeliano. Y es que los pensadores posthegelianos han solido ser antihegelianos (a lo largo del s. XIX y durante buena parte del s. XX). Además, por oposición al racionalismo hegeliano, han solido ser voluntaristas.

Kierkegaard escribe que el Uno es el Bien; de modo que si no se quiere el Uno no se quiere el Bien⁴⁶. Para él, la correspondencia humana con el Uno-Bien corre más a cargo de la *voluntad* que de la razón. El Uno –declara– unifica la voluntad humana; en cambio, quien tiene dos voluntades desespera. Por tanto, para querer el Bien, hay que saber renunciar a cualquier partición del querer. Así, querer al Uno por la recompensa, es tener la voluntad partida, y quien tiene este tipo de voluntad es inconstante en su querer y, por ende, no llega a su fin. Asimismo, si uno quiere el Bien sólo por temor al castigo, uno no quiere al Uno, pues su voluntad está dividida (además, el espíritu partido comprende más el castigo definitivo en el sentido temporal que en el eterno). De modo similar, el que está animado por un sentimiento de suficiencia ve el Bien y su triunfo, pero no el Uno, de modo que está dividido. Y también lo está, quien quiere el Bien solamente hasta cierto punto.

Søren explica que el espíritu dividido permanece en la agitación, pues “*no toma ni el tiempo ni el reposo necesarios para adquirir la transparencia indispensable para comprenderse a sí mismo desde que ve al Uno, o simplemente para comprender provisionalmente que uno está en la vaguedad*”⁴⁷. Si su voluntad le empuja al Bien, lo hace con debilidad. Pero “*para querer de verdad el Bien, hace falta querer hacerlo todo y sufrirlo todo por él*”⁴⁸. Querer hacer todo por él implica querer permanecer con el Bien en la *decisión*, “pues la decisión es la que decide sobre todo, ya que ella es también el Uno por esencia”⁴⁹. Nótese que frente al conocer absoluto hegeliano, Søren opone la *decisión absoluta*⁵⁰. Como se puede apreciar, ya que la decisión pertenece a la *voluntad*, la concepción que Kierkegaard tiene de lo radical humano está más ceñida a la

⁴³ Fabro mantiene que “el núcleo de la libertad del acto es el momento de la *elección del Absoluto*”. “La libertad en Hegel y Santo Tomás”, *Estudios de Metafísica*, 2 (1971-72) 22. Cfr. frente a este postulado: ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985, 80-81.

⁴⁴ “*Segue abriéndose siempre un ‘o...o...’, aquel que se abría al elegir.... Pero esto es algo así como una exclusión, lo opuesto a la mediación*”. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, vol. II, ed. cit., 164.

⁴⁵ “*Hablando con franqueza me gustaría saber qué vida es la más alta, si la del filósofo o la del hombre libre. Cuando el filósofo es sólo filósofo, cuando se entrega a ello sin conocer la bienaventurada vida de la libertad, le falta algo importantísimo, pues gana el mundo entero pero se pierde a sí mismo; esto no puede sucederle a quien vive para la libertad, por mucho que perdiera. Por eso lucho por la libertad... por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro... Ese tesoro está dentro de ti; hay un ‘o... o...’ que hace que el hombre sea superior a los ángeles*”. *O lo uno o lo otro*, vol. II, 164.

⁴⁶ Cfr. ‘Un discours de circonstance’, *Discours Édifiants, Œuvres Complètes*, Paris, L’Orante, 1948, vol. 13.

⁴⁷ *Ibid.*, 67. *Cursivas en el texto del autor.*

⁴⁸ *Ibid.*, 77. *Cursivas en el texto del autor.*

⁴⁹ *Ibid.*, 79.

⁵⁰ Este extremo ha sido advertido por Blackham en su trabajo *Seis pensadores existencialistas*, Barcelona, Ed. de Occidente, 1965, 28.

voluntad que al conocer.

Por lo demás, que su concepción voluntarista no versa sólo sobre lo nuclear humano sino también sobre lo cristiano es neto, pues él mismo lo ratifica en su *Diario*: “el cristianismo, como se encuentra en el *Nuevo Testamento* mira a la voluntad del hombre: todo gira en torno a cambiar la voluntad. Toda expresión (‘renunciar al mundo’, ‘negarse a sí mismo’, ‘mortificarse’, etc., también ‘odiarse a sí mismo’, ‘amar a Dios’, etc.), todo es una referencia a este pensamiento fundamental del cristianismo...: cambiar de voluntad. En la cristiandad en cambio se ha colocado todo el cristianismo en la intelectualidad; eso llega a ser ahora la doctrina y toda búsqueda está en dirección hacia la intelectualidad. ¡Si esto no es latrocinio, no sé qué cosa puede ser sino una cosa similar!”⁵¹.

Más aún, Kierkegaard coloca al conocer en oposición al querer y por debajo del mismo: “todo hombre lleva consigo la posibilidad considerable y peligrosa de la *sabiduría hecha de prudencia*. Ella se desvía siempre de la decisión y combate por su vida y su honor; pero si la decisión triunfa, la sabiduría es por así decir herida de muerte, reducida al rol de un servidor desdénado al que se escucha, pero del que no se siguen sus consejos”⁵². Sólo es conveniente la sabiduría que se emplea para querer el Bien, es decir, la que sirve y se subordina a tal querer⁵³. Nótese que frente a la tesis clásica realista de que el trascendental *verdad* es previo al trascendental *bien*⁵⁴, Søren invierte la precedencia. Y como la verdad es un trascendental relativo al conocer y el bien al querer, de acuerdo con dicha inversión, Kierkegaard considera superior la *voluntad* y subordina a ella la inteligencia.

En verdad la voluntad es superior a la inteligencia, porque es más cercana a la intimidad personal que aquella. Por eso a uno se le puede juzgar más por lo que quiere que por lo que piensa. Fundamentar esta tesis nos llevaría lejos, y no es el momento para abordar este tema. No obstante, el que la voluntad sea superior a la razón no excluye que existan instancias *cognoscitivas* humanas superiores a la voluntad (y, obviamente, también a la razón). La tradición clásica griega y medieval hablaría aquí de los *hábitos intelectuales innatos* y del *intelecto agente*. En cualquier caso, ni la voluntad ni la inteligencia son la *persona* humana, pues es claro que nadie se reduce ni a una ni a otra potencia, ni, por supuesto, a ambas; tampoco a la suma de éstas más las potencias y funciones inferiores a ellas, es decir esas facultades humanas con soporte orgánico⁵⁵. El

⁵¹ *Diario* (1854-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 11 (1982) 169.

⁵² ‘Un discours de circonstance’, ed. cit., 81. Cursivas en el texto del autor. Mas abajo añade: “*Dans le monde*, en ce qui concerne la décision, on fait aussi un usage pernicieux de la sagesse, on en abuse *au-dehors*... On peut ici-bas abuser de la sagesse de mille manières ; mais gardons-nous encore de nous dispenser ; réduisons plutôt à l’essentiel, et désignons tous les abus de ce genre par le mot de *tromperie*”. *Ibid.*, 85-86. « La sagesse est une grande puissance que l’on traite alors pourtant comme un serviteur insignifiant, comme une personne rusée pour qui l’on n’a que du dédain: on prête l’oreille à ses conseils, mais l’on ne s’y conforme pas. On l’utilise contre soi-même comme un espion et un dénonciateur qui informe sur-le-champ de tout faux-fuyant ou même de toute ombre de subterfuge”. *Ibid.*, 91. “La sagesse est alors mal employée dans l’esprit; car dans la vie extérieure, le véritable homme de souffrance ne peut guère en abuser. Ici encore, elle est riche en subterfuges grâce auxquels on diffère le temps et remet la décision”. *Ibid.*, 110.

⁵³ “Mais l’homme voué à la souffrance qui veut le Bien en vérité se sert de la sagesse contre les subterfuges pour parvenir ainsi à la décision”. *Ibid.*, 113.

⁵⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, Q. XXI, a. 3.

⁵⁵ Cfr. respecto de estos temas mi trabajo *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012 (para la vinculación entre la

acto es previo y superior a las potencias, y la *persona* es *acto* como *acto de ser*.

Con todo, Kierkegaard tanteó partir de la *duda*⁵⁶ para abordar los temas teóricos, la cual es voluntaria. Después la rechazó⁵⁷ y la substituyó por la *fe*. Ahora vemos que termina por la *elección* para tratar de resolver el sentido teórico personal, decisión que es *voluntaria*. Pero que ninguna de las dos propuestas es correcta es claro, porque ni la *duda* ni el *elegir* de la voluntad cambian una verdad en falsedad o a la inversa (tampoco la verdad del sujeto).

También se ha indicado que la *libertad* es una clave de su antropología –como advirtió Binetti⁵⁸–, y que ésta la vincula a la *voluntad*. En virtud de esto, la tendencia a entender el sujeto, o lo radical de él, como *voluntad* es acusada. Pero si el sujeto es voluntad, dado que la voluntad no conoce, no se podrá conocer *naturalmente* al sujeto. De modo que se abre la puerta al *agnosticismo* respecto del sentido personal, a menos que, para solucionar esta aporía, se pida ayuda prematuramente a la *iluminación sobrenatural*.

Sin embargo, que las precedentes hipótesis son contradictorias, es manifiesto, porque si la voluntad no conoce, ¿por qué se mantiene que el sujeto es voluntad? Y si admite que la *fe sobrenatural* –vinculada a la voluntad– tampoco es cognoscitiva –como Søren sostiene– ¿por qué se defiende que el sujeto se conoce mediante ella? La voluntad no conoce. De manera que no puede solucionar los problemas y perplejidades a que aboca la razón. La actitud de otorgar a la voluntad la solución de los problemas intelectuales supone un ‘cambio de dirección’ en la atención. En efecto, como no se puede solucionar un problema en sus mismos términos, se busca una ayuda distinta, la cual tiene naturalmente un objeto propio distinto. Pero esta actitud incurre en falta de fundamentación, pues se trata de una *elección*. En suma, Søren cede el protagonismo a la *voluntad* en asuntos que hay que reservar al *conocer* humano. Este atropello se ha entendido tradicionalmente como *voluntarismo*.

Que este *voluntarismo* de base afecta también a la concepción cristiana de Søren, él mismo lo manifiesta en su *Diario*, pues hace girar sobre la voluntad todo el peso de la conversión: “sólo un hombre de voluntad puede llegar a ser cristiano, porque sólo un hombre de voluntad tiene una voluntad que puede ser quebrada. Pero es cristiano sólo aquel hombre de voluntad la cual voluntad es quebrada por el Absoluto o sea por Dios. Cuanto más fuerte es la voluntad natural, más profunda será la fractura y mejor el cristiano. Y eso se indica con una expresión característica: ‘la obediencia nueva’. El cristiano es hombre de voluntad que ha encontrado una voluntad nueva. Un cristiano es un hombre de voluntad que no quiere más su voluntad,

voluntad y la persona: cap. 7. 9; para el núcleo personal, que es libre, cognoscente, amante, e irreductible a las facultades inmateriales: caps. 13-16).

⁵⁶ La primera parte de su obra *El concepto de ironía*, que fue su tesis doctoral, se abre con 15 tesis, la última de las cuales, la n° 15, dice así: “Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía”

⁵⁷ El rechazo de la duda como método filosófico aparece en una de sus primeras obras: *O lo uno o lo otro*.

⁵⁸ Cfr. BINETTI, M. J., *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Søren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, Ciafic, 2003; *La posibilidad necesaria de la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 177, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

sino con la pasión de la voluntad quebrada –radicalmente cambiada– quiere la voluntad de otro. Un hombre de inteligencia no podrá nunca llegar a ser cristiano: al máximo podrá, a través de la imaginación, entretenerse con los problemas cristianos. Y es esta formación de los cristianos, se puede decir así, lo que ha causado todo género posible de confusión en el cristianismo... El cristianismo, o sea el llegar a ser cristiano, por tanto, no depende de hecho de un cambio en la esfera de la inteligencia, sino en la de la voluntad”⁵⁹. Pero es claro que nadie se reduce a su voluntad y que notar esto es cognoscitivo, no voluntario.

Síntesis conclusiva

Como conclusión se puede decir que Kierkegaard llevó a cabo una crítica del ‘conocimiento objetivo’ por defender el ‘conocer subjetivo’, pero no es claro en sus textos que –para él– este conocer sea de índole *natural*, es decir, que no sea en exclusiva debido a la iluminación divina sobrenatural. Más aún, incluso en el caso de admitir que tal conocer fuese de índole natural, habría que conceder que Søren pasó demasiado rápido por encima de él, pues lo que verdaderamente le importaba era ‘saltar’ a la *fe*, a la revelación, al cristianismo, pues –según el pensador danés– sólo en ésta es donde se da el verdadero conocimiento de sí y de Dios⁶⁰.

Como ese ‘salto’ no lo realiza el conocer sino la voluntad, el protagonismo de lo humano, lo más radical del hombre, radicará en esta facultad, a la cual Søren vincula tanto la *libertad* como la *fe* e incluso la *culpa*. De manera que la hegemonía de la voluntad sobre la razón es neta en Kierkegaard, y como no admite ninguna instancia cognoscitiva superior a la voluntad, ni siquiera la de la *fe*, porque estima que ésta no es cognoscitiva, es claro que, junto al *agnosticismo* natural de fondo de cara a conocer el sentido personal que acompaña a su teoría del conocimiento y al *fideísmo* que acompaña su *fe* (*credo quia absurdum*), su planteamiento tampoco está exento de *voluntarismo*.

⁵⁹ *Diario* (1853-55) ed. cit. de C. Fabro, vol. 12 (1982) 78-79.

⁶⁰ Cfr. *Diario* (1851) ed. cit. de C. Fabro, vol. 9 (1982) 72.

