

# GÉNERIS, NATURALEZA Y ALCANCE DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA KIERKEGAARDIANA

María J. Binetti  
Conicet - Argentina

## Resumen

Plantearse la naturaleza, el origen y alcance del conocimiento en términos kierkegaardianos significa plantearse la naturaleza, el origen y alcance de la libertad. En efecto, la libertad hace posible una verdad que el entendimiento finito es incapaz de alcanzar. El conocimiento de la libertad no es un conocimiento representativo sino presentativo y actual, un conocimiento productor de la existencia misma. De él depende la inteligibilidad última y esencial de todas las cosas. De este modo de conocimiento metafísico hablaremos en estas páginas.

## Abstract

Inquiring about nature, origin and reach of knowledge in Kierkegaardian terms, means inquiring about nature, origin and reach of freedom. In fact, freedom makes possible a truth, which finite understanding is incapable of achieving. The knowledge of freedom is not representative but presentative and actual, an existential productive knowledge, on which depends the ultimate and essential intelligibility of all. The following pages will be devoted to that kind of knowledge.

## Palabras Clave

Entendimiento, verdad, subjetividad, razón, paradoja, libertad.

## Key-words

Understanding, truth, subjectivity, reason, paradox, freedom.

## 1) Introducción

Consistente con la tradición idealista de los tiempos modernos, la propuesta gnoseológica de Kierkegaard se resuelve en términos metafísicos, y apela a la libertad como origen, esencia y fundamento de toda realidad, conocimiento y acción. Al unísono con aquella moderna tradición, la libertad kierkegaardiana contiene la posibilidad última de todo, de manera tal que su (auto)reflexión media el devenir universal y su íntima logicidad ilumina la inmediatez dada de las cosas. De su identidad depende un conocimiento metafísico, existencial y subjetivo, en el cual ser y conocer, fenómeno e idea, finitud e infinitud, etc. son uno y lo mismo.

Este conocimiento de la libertad es lo que Kierkegaard llama conocimiento esencial, ético y ético-religioso, con las siguientes palabras: “todo conocimiento esencial concierne a la existencia, o bien, sólo el conocimiento que se refiere esencialmente a la existencia es esencialmente conocimiento [...] Por eso, sólo el conocimiento ético y ético-religioso es un conocimiento esencial. Pero todo conocimiento ético y ético-religioso se relaciona esencialmente al hecho de que el sujeto que conoce es un existente”<sup>1</sup>. La relación esencial entre el conocimiento y la existencia alude a la constitución misma de la libertad, cuyo devenir concreto supone la íntima implicación de idea y finitud, recíprocamente determinados.

Mientras que el conocimiento intelectual tiene por órgano el entendimiento finito y determina el ámbito gnoseológico o epistemológico; el conocimiento esencial o ético-religioso tiene por órgano la libertad y determina la realidad efectiva de todas las cosas. Respecto del primero, la verdad resulta inviable y el escepticismo expresa su lógica conclusión. Respecto del segundo, la verdad salva la duda, la

---

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936 [en adelante SV<sup>2</sup>], VII 183.

incertidumbre y el error del entendimiento finito. Lo que para aquel es imposible, para esta es infinita posibilidad de unión e identidad. La fuerza concreta de la acción libre identifica los términos que el entendimiento finito fija y excluye, haciendo efectiva la verdad y haciendo verdadera la realidad.

Con la idea de un conocimiento propio de la libertad, Kierkegaard responde a aquella inquietud que dice haberle despertado el mayor interés desde la más temprana, a saber, “el juego de la inteligencia y de la libertad”<sup>2</sup>. Y lo decisivo de la respuesta kierkegaardiana consiste en que no se trata aquí de una relación meramente extrínseca de ambos principios, sino de su íntima y mutua pertenencia.

Las siguientes páginas se proponen mostrar la génesis, naturaleza y alcance de este conocimiento metafísico y libre, que define, en última instancia, la existencia singular.

## 2) Los límites del entendimiento representativo y el alcance del conocimiento esencial

Con los clásicos, Kierkegaard afirma que el conocimiento intelectual empieza por los sentidos y que estos asimilan de manera inmediata la realidad objetiva de las cosas. Desde el punto de vista sensorial, todo es y es verdadero, en la afirmación pura e indeterminada de lo inmediato, respecto de lo cual no cabe ni el problema de la verdad ni la posibilidad del error. Sobre su afirmación descansa el espíritu que duerme y sueña, unido síquicamente al mundo de los fenómenos. No obstante, a diferencia de los clásicos, para Kierkegaard “lo inmediato nunca es, sino que es suprimido ni bien es”<sup>3</sup>, de manera tal que su identidad es siempre quebrada por medio de la reflexión.

La inmediatez del conocimiento sensible queda suprimida por la propia reflexión o mediación de la conciencia sobre sí misma, de la cual emerge la diferencia entre los fenómenos del mundo sensible y la idea o concepto infinito de la realidad. Johannes Climacus comenta al respecto que, en su reflexión, la conciencia afirma la escisión entre la idealidad y la realidad, que la define como “la relación cuya primera forma es la contradicción. La realidad no es la conciencia; la idealidad tampoco y, sin embargo, la conciencia no existe sin ellas, y esta contradicción es el dolor y la esencia de la conciencia”<sup>4</sup>. Escindida entre lo real y lo ideal, la conciencia pierde la identidad positiva de lo inmediato, de la cual sólo queda la *posibilidad* de una nueva identidad mediada, vale decir, la *posibilidad* de la verdad en tanto que re-uniión de lo real y lo ideal.

Con la escisión de la conciencia entre un elemento ideal y eterno, y otro elemento fáctico y finito se presenta una de las preocupaciones centrales del pensamiento kierkegaardiano, a saber, cómo recuperar la identidad entre el pensamiento y el ser, lo ideal y lo fáctico, una vez que la reflexión los ha desunido. Se trata, dicho de otro modo, de saber si y cómo la identidad que la verdad supone, puede ser recuperada. Y lo cierto es que, respecto del conocimiento intelectual, ella es inviable.

Desde el punto de vista del entendimiento representativo, sea que se defina a la verdad de un modo más bien empírico, como el acuerdo del pensamiento con la apariencia sensible, o de un modo más bien idealista, como el acuerdo de los hechos con el pensamiento, en cualquiera caso la conciencia reflexiva es incapaz de lograrla, de lo cual se sigue la imposibilidad de un conocimiento cierto y verdadero. En efecto, en términos empíricos, la verdad queda sujeta a una aproximación indefinida, que muda con el devenir del objeto y nunca le corresponde completamente<sup>5</sup>. En términos ideales, ella se asimila a la reduplicación abstracta del pensamiento, conforme al principio que establece la tautología de la reflexión<sup>6</sup>. A diferencia del empirismo, la verdad del idealismo concluye, pero se trata de una conclusión que termina por negarse a sí misma en la irrealidad del ser ficticio. En una palabra, el conocimiento intelectual se reduce a la imposibilidad de la verdad, porque en sus dos versiones, la reflexión es indetenible: cuantas más razones a

---

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948 [en adelante *Pap.*], I A 72.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 100.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, IV B<sup>3</sup> 147.

<sup>5</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 174-175.

<sup>6</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, I 25.

favor, tantas más razones en contra de una misma afirmación. En este sentido, solo la libertad es para Kierkegaard capaz de detener la reflexión intelectual.

Por otro lado, tanto en su versión empírica como idealista, el conocimiento intelectual considera siempre el *qué* de las cosas, su esencia eterna e inmutable, mientras que deja afuera el *cómo* de su existencia concreta, histórica y contingente. Respecto de la realidad inmediata de la conciencia, la reflexión intelectual procede *ab esse ad posse* [del ser a lo posible], convirtiendo en posibilidad abstracta la existencia real de la cual abstrae. De aquí el carácter esencialista y necesario de sus construcciones lógicas, vacías sin embargo de contenido real. El conocimiento intelectual desmiente el ser efectivo e hipostasía el ser abstracto. Sus conclusiones proceden por necesidad lógica, pero son improcedentes respecto de la existencia, imprevisible y contingente. De un lado queda entonces el entendimiento representativo, con su lógica inexorable y sus construcciones deductivas y universales. De otro lado, la existencia concreta, con su acción libre, y su construcción finita y temporal.

En una palabra, desde el punto de vista intelectual, la verdad es irrecuperable. Sin embargo, lo cierto es que hay para Kierkegaard otro orden de conocimiento capaz de salvar la identidad que el conocimiento abstracto rechaza. Tal conocimiento pertenece a la libertad y procede por su propia acción reflexiva. Entre un orden de conocimiento y el otro, lo que media es la *posibilidad* real, a la cual remite la escisión y diferencia de la conciencia inmediata. Precisamente porque la “posibilidad surge en el instante en que la idealidad entra en relación con la realidad”<sup>7</sup>, ella introduce un nuevo dominio de realidad, donde la identidad inmediatamente dada deviene mediatamente posible, no en virtud del entendimiento sino de la libertad.

Kierkegaard explica que la raíz de la duda, la incertidumbre y el error intelectual reside en la *posibilidad* de separación y reunión de los términos escindidos, vale decir, en la *posibilidad* dialéctica y relacional de su diferencia e identidad. Lo que esa posibilidad refleja, es en definitiva el poder de la libertad, su capacidad creadora y su fuerza de realidad. A través de su posibilidad diferencial y mediadora, la libertad aparece como fuente infinita de todo poder. Ella es esa “infinita posibilidad de poder”<sup>8</sup>, que hace igualmente viables la separación como la unión, y que por lo tanto, así como constituye la raíz de la duda y el error, de las abstracciones intelectuales y sus ficciones, constituye también la salvación de la inteligencia.

Mientras que el conocimiento intelectual disuelve el *esse* en el *posse*, el conocimiento de la libertad resuelve el *posse* en el *esse* por su fuerza de realidad e identidad. En su acción convergen lo real y lo ideal, y tal convergencia determina la existencia concreta. Tal es el conocimiento esencial, ético y ético-religioso, al cual el pensamiento kierkegaardiano se refiere. Esencial, porque la idea deviene la íntima e infinita esencia de lo existente; ético, porque se trata de una acción libre; ético-religioso, porque su libertad se consume como fe. De este conocimiento hablaremos a continuación.

### 3) Fantasía, idea y angustia

La libertad del conocimiento tiene por origen una facultad esencialmente reflexiva, infinita y totalizadora, a saber, la fantasía: “facultad *instar omnium*”, “reflexión que otorga lo infinito” y “concede al yo un reflejo que es la posibilidad”<sup>9</sup>. La fantasía proyecta una infinitud posible e ideal, que respecto de la inmediatez sensible se ofrece como un nuevo ámbito totalizador e ideal. Kierkegaard suele distinguirlos como “el ámbito de la fantasía y el ámbito de la realidad”<sup>10</sup>, en referencia al mundo empírico de los fenómenos y el mundo ideal donde todo es posible.

La fantasía produce la «idea», en la cual la libertad se proyecta y aprehende como posibilidad infinita. La idea expresa la fuerza inteligible de la libertad, su propia reflexión como sujeto y objeto,

---

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, IV B1, p. 147.

<sup>8</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IV 349.

<sup>9</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, XI 162.

<sup>10</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, IX A 487.

principio y fin, causa y efecto de su conocimiento real. El conocimiento de la libertad es capaz de lo imposible para el entendimiento finito, a saber, de unificar la multiplicidad de los fenómenos y recuperar la identidad inmediata perdida. Por eso, la idea a la cual Kierkegaard se refiere no es un producto del pensamiento representativo ni una abstracción formal, sino el objeto que la libertad encuentra en ella: su propia subjetividad expresada en la posibilidad infinita de devenir sí misma.

Desde sus primeras anotaciones, los *Diarios* de Kierkegaard manifiestan la exigencia de comprender una «idea» transformadora de la vida humana, a partir de la cual reconstruir el sentido de la totalidad existente. La idea actúa como “principio de consistencia”<sup>11</sup>, en el cual se integra y armoniza la totalidad, en su doble dimensión subjetiva y objetiva. Ella es además “la condición primitiva del hombre”<sup>12</sup>, cuya presuposición es puesta por la misma acción libre que ella expresa. Por pertenecer al orden de la libertad, la idea es una realidad dinámica y concreta, llamada a su propia realización. Kierkegaard asegura al respecto que: “la idea es concreta en sí misma y por lo tanto le es necesario devenir siempre lo que ella es — es decir, concreta”<sup>13</sup>. El hecho de que la idea sea en sí concreta y contenga implícitamente la posibilidad de su devenir efectivo significa que ella posee *katá dúnamin* su propio cumplimiento. De lo posible a lo efectivo, media el dinamismo circular —la repetición— de la identidad primitiva en la existencia temporal. Por eso para Kierkegaard, “todo progreso hacia el ideal es un retorno”<sup>14</sup> a lo originario y una repetición actual de lo eternamente sido.

Dicho de otro modo, para Kierkegaard “el ideal verdadero es real”<sup>15</sup>, y esto manifiesta su consistencia efectiva. En la libertad, realidad e idealidad no se corresponden de manera extrínseca o accidental sino como su mutua y propia esencia, en la cual ambas recuperan su propia identidad. Por eso, la idea no ejerce una función meramente reguladora del conocimiento objetivo, sino una función reflexivamente constitutiva de todas las cosas. La idea es un *en-sí* que puede y debe devenir *para-sí* en lo finito y temporal. Esta reconciliación entre la idea y el fenómeno da por resultado la existencia misma, en su dinamismo dialéctico y relacional.

Si, tal como asegura Kierkegaard, el “movimiento en sentido eminente es el movimiento de lo ideal”<sup>16</sup>, esto acontece en virtud de la “doble reflexión”<sup>17</sup> que él implica. Lo que Kierkegaard entiende por tal consiste en el retorno de la primera reflexión de la fantasía sobre la existencia temporal y contingente, a fin de reafirmar en esta última su dinamismo infinito. Así, la doble reflexión avanza desde una comprensión en el ámbito fantástico de la posibilidad abstracta y formal, hacia una comprensión real, que significa la concepción de la idea como esencia efectiva de todo contenido finito. Kierkegaard llama a este tipo de reflexión, “reflexión ética”<sup>18</sup>, porque tiene por sujeto a la libertad.

Con la emergencia de la idea, comienza la posibilidad de un conocimiento concreto, existente, actual. Tal modo de conocimiento no constituye una categoría epistemológica o gnoseológica, sino ontológico-existencial, porque determina la realidad singular como unidad de ser y conocer, acción y pensamiento, *óntos* y *lógos*. La idea se convierte así, por la fuerza de la libertad, en la intimidad subjetiva, capaz de crear y recrear el sentido del mundo. Por eso dice Kierkegaard que “sólo vive quien se relaciona con la idea y vive de modo primitivo”<sup>19</sup>. La primitividad de la idea asegura el retorno a la esencia del yo, la repetición de su fundamento eterno y absoluto en la novedad siempre sida del tiempo y la finitud. Uno de los últimos fragmentos de los *Papirer* kierkegaardianos vuelve a confirmar que “sólo la existencia humana que se relaciona con los conceptos asumiéndoles de modo primitivo, reviviéndolos, modificándolos,

---

<sup>11</sup> Cf. G. Malanschuck, *Kierkegaard's Thought*, trad. H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, 1971, pp. 109-111.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 238.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, XIII 359.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>3</sup> A 509.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, II 227.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>3</sup> A 524.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 61.

<sup>18</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, VI A 113.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 121.

creándolos de nuevo: sólo a tal existente le interesa la existencia”<sup>20</sup>. En una palabra, la idea está llamada a abrir todas las venas de lo real y hacer surgir de ello la existencia.

Volviendo a la comparación con el conocimiento intelectual, así como éste último evidencia en la duda y el error su posibilidad esencial, asimismo la posibilidad del conocimiento esencial manifiesta en la angustia, el pecado y la desesperación el carácter negativo y dialéctico de la libertad. También en este caso, la unidad inmediata e indeterminada con el mundo queda rota ni bien emerge en la conciencia la infinitud de una idea que produce la libre vacilación de la angustia, equivalente existencial de la duda o incertidumbre intelectual.

La angustia constituye la primera aprehensión de la libertad en su posibilidad infinita, escindida de toda finitud y temporalidad. En la angustia, la unidad de la conciencia inmediata se rompe, y de allí emerge “el primer reflejo de la posibilidad, un relámpago”<sup>21</sup>, “expresión de mi idealidad”<sup>22</sup>. La libertad se muestra así por vez primera en la angustia de ver su propia infinitud abismal, fuera de todo contenido finito. Mientras que la fantasía proyecta la idea, los márgenes de la finitud se desvanecen. Una idealidad infinita e infinitamente lejana lo devora todo y deja en su lugar el vacío. En la angustia, el yo sueña la esencia negativa de su libertad, para la cual todo es posible y todo está ya virtualmente perdido.

La libertad aparece en su negatividad, capaz de negar toda diferencia finita. En el fondo último de la angustia, hay una negación absoluta, en la cual la libertad se trasciende a sí misma. Tal es el destino inexorable de la libertad, la alteridad absoluta que la niega y la trasciende. La intuición de la nada en el fondo posible de la libertad anticipa el carácter negativo de la decisión, que es para Kierkegaard decisión de muerte, pecado y desesperación. Dicho en otros términos, la angustia anticipa la conciencia del pecado como negatividad constitutiva del espíritu; ese reconocimiento desesperado de la propia diferencia esencial. La acción libre se ejerce entonces como una “resolución negativa infinita”<sup>23</sup> y su conocimiento extiende sobre toda realidad la más profunda negatividad.

Hasta aquí entonces, puede decirse que el conocimiento esencial es un conocimiento negativo: la negatividad más profunda e intensa de lo real, la autoconciencia misma de la nada. Si la libertad concluyera aquí, su conocimiento no superaría la mera aproximación y la verdad resultaría tan inviable como la intelectual. Sin embargo, tal negatividad solo es el medio dialéctico de una reafirmación superadora, capaz de recuperar la identidad una del origen. Kierkegaard habla por eso de la “dura educación”<sup>24</sup> de lo negativo, plena sin embargo de posibilidades positivas. La conciencia negativa de la angustia, la desesperación, la culpa o el pecado son el camino de acceso a otra realidad positiva. Más aun, su negación lleva implícita una afirmación o reafirmación superadora. El hecho de que “la conciencia de Dios sea precisamente inmanente a la conciencia del pecado”<sup>25</sup>, supone la mediación superadora de lo negativo. Ser consciente del pecado es devenir consciente de Dios, por la mutua implicación y presuposición de ambas realidades, incorporadas al dinamismo relacional de una “diferencia cualitativa”<sup>26</sup> infinita.

La correspondencia dialéctica de ambos términos supone el reconocimiento de una identidad fundacional, esto es, la recuperación de la unidad originaria, cuya conciencia Kierkegaard la denomina «fe». La fe determina el reconocimiento originario de una nueva identidad capaz de superar las oposiciones y diferencias en una nueva inmediatez reflexiva o mediada. Desde el punto de vista intelectual, la fe es una paradoja, en la cual se realiza una absurda identidad de lo contradictorio. Desde el punto de vista de la acción libre, esta síntesis diferenciada constituye el devenir de la existencia singular.

---

<sup>20</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 63.

<sup>21</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 22.

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 399.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 27, 254; cf. también *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 564.

<sup>24</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 493.

<sup>25</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, III A 39.

<sup>26</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, V A 16; X<sup>2</sup> A 296; X<sup>3</sup> A 23; X<sup>4</sup> A 258; XI<sup>1</sup> A 2, XI<sup>1</sup> A 67, XI<sup>1</sup> A 495.

#### 4) El conocimiento existencial de la fe

La fe une en la realidad lo que el entendimiento finito separa en la abstracción. Ella produce la existencia como identidad diferenciada de pensamiento y realidad, infinitud y finitud, eternidad y tiempo, fenómenos e idea. Respecto de esta unidad dice Kierkegaard: “por una parte, tengo la verdad eterna; por la otra, la multiplicidad de la existencia que el hombre como tal no puede penetrar, porque debería ser omnisciente. He aquí por qué el anillo de unión es la fe”<sup>27</sup>. La multiplicidad inabarcable de fenómenos de los cuales el entendimiento no puede dar cuenta, la resuelve la fe en un plano de realidad superior. Ella subsiste en el esfuerzo de la unión, en la aspiración a una identidad fundacional, que se repite siempre de nuevo. La repetición de la fe es la de una contradicción sida y devenida a cada instante, la contradicción de no ser y ser, de ser nada y absoluto a la vez.

La realidad de la fe se alcanza por la reflexión ideal de la propia subjetividad, como el agotamiento de esta última en la identidad de sujeto y objeto, o bien, en otros términos, del *cómo* y el *qué*. A propósito de tal identidad dice Kierkegaard: “hay un *cómo* que tiene la propiedad de que si él es puntualmente dado, se da también el *qué*, y éste es el *cómo* de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, hasta dónde sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido”<sup>28</sup>. La autoconciencia subjetiva se consume así en una identidad integradora, donde el sí mismo deviene realmente otro. De aquí que la fe sea para Kierkegaard una categoría reflexiva, o mejor, autorreflexiva<sup>29</sup> y dialéctica<sup>30</sup>, porque subsiste tanto en sí misma como en su otro, tanto en lo subjetivo como en lo objetivo, en lo real y en lo ideal, en la eternidad y el tiempo, en lo divino y en lo humano. Respecto de esto último, dice Kierkegaard, “Dios mismo es para nosotros este *cómo* nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos (...) y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios, el *cómo* es el *qué*”<sup>31</sup>. La identidad de lo divino constituye esta suprema realidad de la fe, con la cual se identifica la totalidad de lo real en su misma diferencia temporal y finita. Y este conocimiento divino no es una pasiva contemplación sino una activa creación o recreación de la unidad originaria.

La fe abre entonces un nuevo espacio de conocimiento, en el cual alcanza la certeza de realidad que el entendimiento finito es incapaz de lograr. Desde el punto de vista racional, la fe nombra lo inverosímil: una paradoja<sup>32</sup>, cuyo límite negativo frena el entendimiento, rompe su cadena lógica y lo obliga a detenerse. Por eso, se cree *quia absurdum*, en razón de lo absurdo<sup>33</sup> y aquí reside su incertidumbre y malentendido de la fe, a saber, en “creer contra la razón”<sup>34</sup>. La naturaleza de tal conocimiento pertenece a la libertad y comporta “un acto de la voluntad”<sup>35</sup>, garante de esa “seguridad *a priori*”<sup>36</sup> que salva al conocimiento de la duda y a la acción del colapso en lo finito. Por pertenecer a la libertad, dice Kierkegaard, la fe es “una categoría ética”<sup>37</sup> o bien, ético-religiosa.

La reflexión dialéctica y sintética de la fe es “una reflexión puramente ética”<sup>38</sup>, cuyo movimiento describe “el movimiento de la infinitud en sí misma”<sup>39</sup>. Tal dinamismo infinito comporta un círculo,

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, V A 68.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 299.

<sup>29</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, V A 28; *SV*<sup>2</sup>, IV 467.

<sup>30</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, XII 162.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 644.

<sup>32</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>4</sup> A 635.

<sup>33</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IV 245; también *Pap.*, II A 467.

<sup>34</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 218.

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 36; cf. también I A 44.

<sup>36</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 316; cf. también II A 190.

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 380; cf. también *Pap.*, XI<sup>2</sup> A 436.

<sup>38</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, VII<sup>1</sup> A 34.

<sup>39</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>1</sup> A 481.

donde lo presupuesto es la acción misma, o bien un salto, cuya acción se presupone en su misma posición. Por eso dice Kierkegaard que “la fe es al mismo tiempo siempre sí misma y la condición de sí misma”<sup>40</sup>, sin más garantía ni fundamentos ni su devenir libre. A diferencia del conocimiento intelectual, sostenido en razones y contrarrazones finitas, la acción libre de la fe se sostiene en sí misma y produce una convicción sobre la cual descansa todo otro conocimiento. En este sentido, ella es condición de posibilidad del conocimiento intelectual, y Kierkegaard puede decir que “en el fondo, es la convicción la que *produce* las razones, no las razones las que producen las convicciones [...] Es este el movimiento de lo infinito en sí mismo y no puede ser de otro modo. No son las razones las que fundan las convicciones, sino las convicciones las que fundan las razones”<sup>41</sup>. Dicho brevemente, la autopresuposición de la fe afirma en su acción toda inteligibilidad y sentido.

El nuevo espacio de conocimiento abierto por la fe coincide con un nuevo ámbito de realidad, restituida al sentido infinito de la libertad y repetida en la identidad contemporánea de lo uno. Kierkegaard la denomina una “segunda inmediatez”<sup>42</sup> o una nueva “inmediatez que sigue a la reflexión”<sup>43</sup>. Esta nueva inmediatez es obra de la fe, cuya doble reflexión recupera el *posse* ideal en el *esse* de la existencia. Se trata aquí de un movimiento efectivo, que refleja y acompaña el devenir real y procesual de las cosas, de donde su conocimiento es para Kierkegaard el verdadero órgano de comprensión histórica. Tanto como la historia remite en el fondo al devenir de la libertad, su conocimiento repite constantemente a través de la fe el pasaje del no ser al ser, de lo posible a lo real, suprimiendo así la ambigüedad del devenir por la certeza de la acción<sup>44</sup>.

En una palabra, la doble reflexión de la fe –del *posse* al *esse*–aprehende el *cómo* de la existencia, su dinamismo intrínseco. Mientras que el conocimiento intelectual solo puede dar cuenta del *qué* eterno y necesario de las cosas, la fe aprehende su *cómo* existente, su posibilidad de devenir real, en la cual ha sido superada su posibilidad de no ser, mejor dicho, en la cual ella está siempre siendo superada, en la actualidad siempre sida de lo real. Por la fuerza de la libertad, la fe actualiza la posibilidad sida de lo real, y se constituye así en el órgano productor de lo histórico. Ya se trate del pasado, del presente o del futuro, el instante de la fe repite todo tiempo en una misma eternidad devenida. Tal es su identidad siempre nueva, realizada en todo caso en y por la propia singularidad existente.

## 5) El pensador subjetivo existente

Este tipo de conocimiento esencial o ético-religioso determina la figura del pensador subjetivo existente, que es para Kierkegaard el verdadero filósofo y el verdadero individuo singular. Para este pensador, su conocimiento es vida, fuerza ética, carácter<sup>45</sup>. Ya desde sus primeros *Papirer*, con apenas 24 años de edad y aun no iniciada su producción filosófico-literaria, Kierkegaard anotaba en su *Diario* que “el verdadero filósofo es subjetivo al máximo”<sup>46</sup>. Años más tarde, esta intuición será elaborada por el *Post-scriptum* en consonancia con toda la conceptualización existencial del pensamiento kierkegaardiano, que nunca dejó de aspirar a la identidad de ser y pensamiento.

La idea del pensador subjetivo pretende contrarrestar la figura del filósofo objetivo y abstracto, mero observador pasivo de una realidad ajena y exterior, o bien mero contemplador de una ficción ideal. El pensador subjetivo existente, en cambio, concibe activamente sus ideas en la intimidad de su espíritu, no como meras nociones teóricas sino como principios de acción libre. Las ideas de este pensador surgen

---

<sup>40</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, III A 216.

<sup>41</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>1</sup> A 481.

<sup>42</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>1</sup> A 360.

<sup>43</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 649; cf. también X<sup>1</sup> A 360.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, IV 273.

<sup>45</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>4</sup> A 450; cf. también *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 371.

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 77.

de una “intuición interior”<sup>47</sup>, que aprehende el corazón mismo de la existencia. La idea emerge como un “centro de gravedad interior”<sup>48</sup>, un sentido “para mí”<sup>49</sup>, en el cual se concentra la inteligibilidad de todo lo real. Por eso Kierkegaard la representa como ese “punto de Arquímedes”<sup>50</sup>, “en el cual convergen todos los rayos”<sup>51</sup> y desde el cual es posible reconstruir análogamente el universo entero. El pensador subjetivo es ese individuo capaz de unificar la apariencia múltiple y antagónica de su vida en la identidad de un ser ideal que constituye el acto último y supremo de su libertad, vale decir, su acto de fe.

El *Post-scriptum* dedica varias páginas a describir la figura del “pensador subjetivo existente”<sup>52</sup>. Allí, Kierkegaard empieza por deslindar lo que para este pensador es no-verdadero, a saber, la certeza sensible, invalidada por el escepticismo griego; el saber histórico, siempre aproximado; y la especulación, cuestionada constantemente por la duda y las contradicciones que ofrece la experiencia<sup>53</sup>. Por el contrario, lo verdadero es para él su interioridad subjetiva, no en cualquier instancia sino cuando ha agotado su íntima reflexión y alcanzado el vértice de la fe, donde deviene su propio objeto. Kierkegaard describe esta verdad del siguiente modo: “objetivamente, uno sólo se interroga sobre las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, sobre la interioridad. En su ápice, este momento es la pasión de lo infinito, que es la verdad misma. Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad que es de este modo la verdad [...] La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Es así que el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad”<sup>54</sup>. La verdad es así aquella subjetividad cuya conciencia ha devenido pasión de infinitud, movimiento en sí de lo infinito, fe.

Desde aquí puede Kierkegaard decir que “nadie es capaz de comprender esencialmente o creer algo más alto que aquello en lo cual sostiene su vida”<sup>55</sup>. La identidad de comprensión y vida, teoría y praxis, idea y acción, expresa la libre producción de ambos términos, mutuamente implicados en la existencia singular. La existencia subjetiva determina así la garantía de la verdad, sin que esto signifique arbitrariedad o subjetivismo alguno, porque se trata aquí de un sujeto infinito y total. A diferencia del conocimiento intelectual, en el cual la verdad objetiva y universal se dispersa en una reflexión indetenible, la verdad subjetiva asegura la objetividad y universalidad del conocimiento, en tanto y en cuanto comporta la certeza de lo absoluto mismo, una certeza sida en la acción efectiva de la libertad, a partir de la cual se reconstruye el sentido de la historia y el mundo.

El hecho de que se trate de una verdad subjetiva y real, supone en ella la energía contradictoria y ambivalente del devenir. Su conocimiento es dinámico, y esto significa que él es capaz de contener la afirmación y la negación al mismo tiempo, en el instante integrador de las diferencias. Por eso dice Kierkegaard que el pensador subjetivo existente “tiene tanto de comicidad cuanto tiene esencialmente de patético, y permanece constantemente en el devenir, es decir, en el ejercicio de aspirar”<sup>56</sup>. Su existencia posee el carácter doble o la doble naturaleza de la síntesis que la fe conserva, tanto como su conocimiento contiene el dinamismo histórico, particular, temporal, contingente de toda singularidad. El pensador subjetivo no conoce ni lo universal abstracto ni la mera finitud sino la síntesis una y singular de ambos términos opuestos, lograda en el devenir concreto de la existencia.

De aquí el carácter dialéctico-patético que caracteriza a este pensador. Dialéctico, porque él mantiene el interjuego continuo de “la contradicción entre lo infinito y lo finito, lo eterno y el devenir”<sup>57</sup>,

---

<sup>47</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 8.

<sup>48</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 75.

<sup>49</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 75.

<sup>50</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 8.

<sup>51</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, I A 75.

<sup>52</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 61 ss.

<sup>53</sup> Cf. S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 68.

<sup>54</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 188; cf. también *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 539.

<sup>55</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>1</sup> A 65.

<sup>56</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 68.

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *SV*<sup>2</sup>, VII 77; cf. también *Pap.*, II A 755.



la doble naturaleza de su subjetividad; patético, porque la fuerza de la contradicción determina un *pathos* infinito, una pasión incommensurable que mide su energía espiritual. Esta pasión es la fe, cuya fuerza mantiene la identidad dialéctica y sintética de la existencia, siempre mediada por la diferencia del otro. En la fe, el pensador subjetivo sostiene la aspiración, ese esfuerzo constante que, a la manera del *éros* platónico, busca elevarse desde su indigente finitud hasta lo que le pertenece por origen y esencia. Para el pensador subjetivo, la identidad entre ser y pensamiento que la verdad supone es un esfuerzo y una aspiración infinitos, siempre en devenir y repetición.

Sócrates encarna el modelo de dicho pensador, en el cual Kierkegaard vio realizado el ideal de la sabiduría. Sócrates desestimó el conocimiento intelectual y buscó la certeza de su propia interioridad, por eso él “no buscaba acumular pruebas sobre la inmortalidad del alma para vivir creyendo en virtud de las pruebas. Al contrario, él decía: la afirmación de la inmortalidad me preocupa al punto tal de arriesgar absolutamente mi vida por ella como lo más cierto. Así vivía –y su vida era una prueba de la inmortalidad del alma”<sup>58</sup>. De este mismo modo, el pensador subjetivo obtiene en sí la confirmación de una verdad, que es su propio ser, a partir de la cual “se ve cuán verdadero es aquel dicho socrático que comprender es ser. Para nosotros, hombres comunes, ser y entender son dos momentos distintos. Sócrates es muy superior, él quita esta diferencia –y por eso nosotros no lo podemos comprender en sentido socrático. Yo puedo desde la distancia señalar a Sócrates, pero dudo si como contemporáneo hubiera podido soportarlo. Fuera del Cristianismo, Sócrates es el único hombre de quien se puede decir que rompe la existencia, y esto se ve simplemente por el hecho de que él quita la distinción entre poesía y realidad”<sup>59</sup>. La diferencia quitada entre lo ideal y lo real, lo posible y lo actual, la verdad y la libertad corresponde a la inmediatez recuperada que define el existir singular. No obstante, y por lo mismo que la existencia es una aspiración, la identidad propuesta continúa su eterna repetición en el tiempo, sin abandonar nunca el esfuerzo de la unión.

Al modo socrático, el pensador subjetivo existente se sostiene en la certeza que él mismo produce. Su acción libre no cuenta con otra garantía más que la garantía que el espíritu tiene de sí mismo, con ninguna razón más que la convicción de su libertad. Tal es la verdad que este pensador enuncia, en el decir de una filosofía que se concibe como la praxis de realidad.

## 6) A modo de conclusión

Plantearse la naturaleza, el origen y alcance del conocimiento en términos kierkegaardianos significa plantearse la naturaleza, el origen y alcance de la libertad, cuya inteligibilidad produce todo sentido. La reflexión de la libertad convierte la inmediatez de la conciencia en la posibilidad infinita e ideal de una nueva conciencia absoluta, a la cual se reduce el conocimiento metafísico el todo. No se trata aquí de un conocimiento representativo sino presentativo de lo real mismo, un conocimiento que es –como dice Kierkegaard– “acto de presencia”<sup>60</sup>.

Las antinomias del entendimiento finito son así superadas y resueltas por una identidad mediada, relacional y dialéctica, en la cual convergen todos los opuestos. Se trata aquí de una identidad ideal pero concreta, posible pero necesaria, eterna y finita a la vez, es la libertad misma. Tal es la identidad de la libertad misma, abierta a la inteligibilidad anticipada de su ser posible y concretada por un pensamiento que es verdad subjetiva y existente. Para decirlo en una palabra, la identidad de la verdad existencial es una contradicción metafísicamente sida y salvada.

Si la libertad asegura una verdad que el entendimiento es incapaz de alcanzar, tal es así porque su dinamismo se abre y se cierra, se pone y presupone a sí mismo, a través de una diferencia que ella produce y supera. El movimiento infinito que Kierkegaard le atribuye a la fe expresa justamente esta autorrealización de la libertad, cuya certeza no depende más que de su propia afirmación. El conocimiento

---

<sup>58</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, X<sup>2</sup> A 406; también *Pap.*, X<sup>3</sup> A 315.

<sup>59</sup> S. Kierkegaard, *Pap.*, XI<sup>1</sup> A 430.

<sup>60</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Pap.*, IX A 189.

de la libertad es, en este sentido, circular. La verdad que ella salva es la misma que ella escinde, su inmediatez mediada es la identidad del origen. Sin embargo, se trata de una circularidad atravesada por la diferencia absoluta, por la suprema contradicción que impulsa el devenir de la existencia. De aquí que su conocimiento permanezca en una continua transformación, tan contingente como necesario a la vez, tan uno e idéntico como diferente. La libertad asegura el conocimiento, porque su verdad es también, en definitiva, la verdad del otro.

El conocimiento esencial o ético-religioso coincide con la libre construcción de la existencia. La identidad de su verdad es la identidad última de lo real, una identidad metafísica en la cual el singular repite la totalidad de las cosas. Se trata por eso de un conocimiento universal, donde cada parte implica la totalidad del espíritu, al modo de un arquimédico punto en el cual todos los rayos coinciden. En él, verdad, subjetividad, subjetividad y realidad, son uno y lo mismo. Tal es la obra de una libertad en permanente repetición y a ella le responde la última palabra de todo pensamiento.