

Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial

Kierkegaard and the Question of Metaphysics: The Ethical Dimension of Existential Thought

Laura LLEVADOT

Recibido: 07/04/2008

Aceptado: 31/05/2008

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la crítica de Kierkegaard a la metafísica. Para ello analizaré en primer lugar el concepto kierkegaardiano de existencia como *interesse* (interés), en virtud del cual Kierkegaard lleva a cabo su crítica a la metafísica no sólo por su carácter ideal y abstracto, sino especialmente por su encubrimiento de lo ético. Por este motivo finalmente trataré de mostrar el fundamento ético del pensamiento existencial así como su oposición a toda pretensión originaria de pensar lo ético como filosofía primera.

Palabras Clave: Existencia, metafísica, interés, idealidad/realidad, ética, ética segunda.

Abstract

The aim of this article is to examine Kierkegaard's criticism of Metaphysics. Therefore, firstly I will analyze Kierkegaard's concept of being as *interesse* (interest), which allows Kierkegaard's criticism, not just because Metaphysics implies ideality and abstraction, but also because it hides the ethical. That is why I will finally argue the ethical background of the existential thought and its opposition to any tentative of thinking the ethical as a First Philosophy.

Keywords: Being, Metaphysics, Interest, Ideality / Actuality, Ethics, Second Ethics.

1. Introducción: Existencia y metafísica

El de Kierkegaard es ciertamente un pensamiento de la existencia. Sin embargo no habría de seguirse de ello un juicio precipitado acerca del existencialismo de su filosofía. Heidegger, a diferencia de Kierkegaard, pudo pasar cuentas en la *Carta sobre el humanismo* con la escuela a la que se le vinculaba a su pesar: “La frase capital de Sartre sobre la preeminencia de la existencia frente a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de *existencialismo* como un título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del *existencialismo* no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase de *Sein und Zeit*; aparte del hecho que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *existentia*, pues se trata allí de aclarar algo previo.”¹ De este modo despachaba Heidegger una “mala lectura” de *Ser y Tiempo* a la que había contribuido, como él mismo reconoce, el uso de un cierto lenguaje todavía metafísico². El *Dasein* no es “el hombre” porque el *Dasein* no es un ente sino el “ahí del ser”, la apertura previa a cualquier consideración óntica y, por supuesto, a la dualidad metafísica esencia/existencia. El existencialismo se limita, desde la perspectiva de Heidegger, a invertir una frase metafísica: “la existencia precede la esencia”, pero la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Cuando Heidegger define el *Dasein* como ec-sistente, no se refiere por lo tanto a lo que “está ahí presente” frente a su esencia por actualizar, sino a la apertura al ser, al estar arrojado a la comprensión del ser. El modo fenomenológico de sustraerse a la metafísica en Heidegger consiste en tratar de pensar eso previo, esa estructura originaria, que subyace a la escisión sujeto/objeto o esencia/existencia. Es lógico que desde este punto de vista Kierkegaard aparezca a los ojos de Heidegger como un pensador metafísico o, simplemente, como un “escritor religioso”³, puesto que permanece atado a lo óntico —a una concepción óntica del hombre— en tanto pensador de la existencia en el mismo sentido en que lo fuera Sartre.

Esta lectura de Kierkegaard sólo es posible, sin embargo, si entendemos el uso, en el texto kierkegaardiano, del término existencia —o el de sujeto— como uno de los dos polos de la oposición metafísica. El pensamiento de Kierkegaard sería así una especie de antropología, de reflexión filosófico-religiosa acerca de la condición

¹ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80: Buenos Aires, 1985, p.82.

² *Ibid.*, p.81.

³ Heidegger, M., “La frase de Nietzsche *Dios ha muerto*” en *Caminos del bosque*, Alianza Ed: Madrid, 2003, p. 185.

humana, que trata de pensar la existencia sin el recurso a esencialismo alguno. Reducido a una ontología regional el pensamiento kierkegaardiano de la existencia estaría tan obsoleto como la corriente filosófica a la que dio nombre. Antes de precipitar un juicio semejante cabría en todo caso retomar una lectura atenta del texto, fijar la mirada en la definición que Kierkegaard ofrece del concepto de existencia. Porque para Kierkegaard, como para Heidegger, se trata de “aclarar algo previo”, pero la diferencia entre ambos radica precisamente en la naturaleza de eso previo a la oposición metafísica que está por pensar. Kierkegaard define la existencia como interés y usa el término latino *interesse* para referirse a ella. La existencia es, pues, un entre-ser, el espacio *entre*, la diferencia que impide toda adecuación entre pensamiento y ser, idealidad y realidad, esencia y existencia. Lo que Kierkegaard reprocha a la metafísica, como se verá, es la pretensión de alcanzar la identidad entre pensamiento y ser. Este movimiento metafísico sólo es realizable en la medida en que se oblitera la existencia –el entre, la diferencia–, en la medida en que se olvida que es un hombre quien piensa y que su existencia es la que impide toda adecuación entre pensamiento y realidad. La existencia no es pues uno de los polos de la oposición, sino el espacio de la relación entre ambos, ese tercero en el que radica la posibilidad misma de que la oposición pueda llegar a darse. Es en este sentido que Kierkegaard se aproximaría al proyecto heideggeriano. Sin embargo hay una diferencia fundamental a tener en cuenta. Que Kierkegaard haya definido la existencia como interés, que éste sea el término utilizado para decir la diferencia, señala ya toda la distancia que separa a un pensamiento connotado éticamente de un pensamiento que se pretende desinteresado, descriptivo, formal, limpio de toda contaminación ética, política o mundana. No cabe entrar aquí en la cuestión de si la ontología fundamental de Heidegger es o no es a su vez una ética originaria, como parece sugerir algún fragmento de la *Carta sobre el humanismo*⁴. Baste remitirnos a la definición de la actitud filosófica que su maestro Husserl ofrece en *La crisis*: “el ser humano se convierte en espectador desinteresado, espectador del mundo, se hace filósofo”⁵. El desinterés como condición de posibilidad de la filosofía es precisamente la actitud metafísica que Kierkegaard critica. Si el filósofo se convierte en “espectador desinteresado”, pierde con ello la existencia, que es el interés, y por lo tanto la posibilidad de pensar eso previo. La existencia, eso que hay que pensar frente a lo pensado por la metafísica, no es lo previo que una mirada fenomenológica, desinteresada, podría descubrir como lo originario que precede a cualquier

⁴ *Ibid.*, p. 112. Esta tesis ha sido defendida por Joanna Hodge, *Heidegger and ethics*. Routledge: London and New York, 1995.

⁵ Husserl, Edmund, “Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie” en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phanomenologie*, Husserliana, Band VI, Ed. Martinus Nijhoff: La Haya, 1962, p. 331 [trad: “La crisis de la humanidad europea y la Filosofía” en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica: Barcelona, 1991, p. 341].

concepción de mundo. La existencia es el lugar en el que efectivamente se está, sin posibilidad de escindirse del sustrato cultural que la precede. Que no haya nada originario a lo que acceder, que siempre se empiece ya “por el medio”, que se esté ya siempre entre las cosas, entre los hombres, entre presupuestos, es lo que convierte la filosofía existencial en un pensamiento ético frente a toda consideración teórica o metafísica.

La pretensión de universalidad del discurso heideggeriano, la voluntad de que “las estructuras existenciales ya no dependan de ninguna cultura antropológica”⁶, ha sido puesta en cuestión por el análisis de la muerte que Derrida llevó a cabo en *Aporías*. Pero ya antes que Derrida, Kierkegaard percibió que esta escisión entre la mirada intelectual y desinteresada y la experiencia ordinaria y común del existente seguía siendo metafísica, porque lo metafísico, para Kierkegaard, consiste en esta voluntad de separarse de lo real para mejor alcanzarlo. Es aquí donde debe ubicarse el pensamiento kierkegaardiano de la existencia, su vinculación a lo ético y su crítica a la actitud metafísica. En lo que sigue, se tratará de analizar en primer lugar (1) el concepto kierkegaardiano de existencia, en virtud del cual (2) Kierkegaard lleva a cabo su crítica a la metafísica, para finalmente (3) mostrar el fundamento ético del pensamiento existencial kierkegaardiano.

2. La existencia como *interesse*

La idea de *interés* aparece tempranamente en la obra de Kierkegaard⁷. En el *De omnibus*, podemos por ejemplo leer que todo conocimiento sistemático es *desinte-*

⁶ Derrida, J. *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós Studio: Barcelona, 1998, p. 97.

⁷ En lo que se refiere a la obra de Kierkegaard señalamos, en primer lugar a la traducción española si la hay y indicando en cada caso si se ha modificado la traducción, o en su defecto a la traducción francesa [*Søren Kierkegaard. Oeuvres Complètes*, Éditions de L’Orante, Paris, 1997], como es el caso del *Post-Scriptum definitivo y no científico a las Migajas Filosóficas* (en adelante P.S.) y *Johannes Climacus ou de omnibus dubitandum est* (en adelante D.O.D). Seguidamente, damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter*, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, et al., vol. 4 y 7, Gads Forlag, 1999-2002, (en delante SKS), excepto para aquellas obras que todavía no han sido publicadas en la presente edición. En este caso damos la referencia de la tercera edición danesa *Søren Kierkegaard Samlede Værker* (20 vol.), editada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, y H.O. Lange. Gyldendal: Copenhagen, 1962-1964 (en adelante SV3). Respecto a las traducciones españolas nos remitimos la paginación de *Obras y Papeles de Kierkegaard*, Ed. Guadarrama, 1965, trad. a cargo de Demetrio Gutiérrez Rivero, en lo que respecta a *El Concepto de angustia* (en adelante C.A.) y *La enfermedad mortal* (en adelante E.M.) y a la paginación de la edición de Trotta respecto al texto *Migajas Filosóficas* (en adelante M.), editado en Madrid, 1997. Respecto a los *Papeles* de Søren Kierkegaard, remitimos a la edición *Søren Kierkegaards Papirer*, a cargo de A. Heiberg y V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, MDCCCCXII (en adelante, *Pap.*).

resado [*Interesseløs*] (DOD, 360/ *Pap.* IV B 1, 148), refiriéndose aquí a saberes tales como las matemáticas, la estética y la metafísica. También en sus diarios encontramos referencias a esta cuestión, especialmente cuando en un fragmento titulado “Los conceptos de *esse* y de *Inter-esse*” establece una distinción entre dos tipos de ciencias, a saber, aquellas que se ocupan del ser (*esse*) y las que se ocupan de la existencia (*Pap.* IV C 100, 408). Ambos fragmentos indican el doble sentido del término interés, de un lado, (a) un sentido existencial, patético, del otro, (b) un sentido ontológico.

(a) En un primer sentido, el concepto de interés se refiere al interés del sujeto por su propia existencia. Kierkegaard, como ya antes Platón, mantiene una tensa y prolongada posición crítica respecto al saber positivo, la sospecha de que el saber en cuanto tal deja intacta la vida de quien sabe. El saber es comprendido como mera relación exterior entre el individuo y la verdad, como posesión de verdades que no transforman al individuo. Es de este modo que Climacus antepone en el *Post-Scriptum* la figura del pensador subjetivo a la del pensador abstracto u objetivo. Sócrates es el modelo de pensador subjetivo al que Climacus recurre para explicar esta distinción:

Sócrates era ciertamente un sujeto pensante, pero le era indiferente todo saber que no fuera el saber ético al cual daba una importancia infinita puesto que concierne al sujeto existente infinitamente interesado en su existencia. PS, II, 16/ SKS, 289.

Sócrates encarna el ideal de pensador cuyo modo de vivir está estrechamente vinculado a su modo de pensar. Kierkegaard se congratula, en su *Respuesta a Heiberg*, de comprender el ideal socrático que legó Diógenes, el de un hombre que renunció al conocimiento de la *fysis*, al saber sobre la naturaleza, para ocuparse de la ética⁸. Si la ética protesta contra el saber es porque el saber, el conocimiento objetivo, ocupa la existencia del individuo en lugar de hacer que éste se ocupe de la propia existencia. De un lado, el saber objetivo hace del hombre un contemplador [*Betrægter*], pues allí donde el hombre está ocupado en indagar y coleccionar verdades objetivas, aptas para ser contempladas, éste renuncia a la acción, que es el verdadero marco de realización de la ética. De ahí la afirmación de Climacus según la cual “cuanto más éticamente está desarrollado un hombre, menos se preocupa de la historia” (PS, I, 147/ SKS, 146). La ética exige del hombre decisión y acción, mientras que el saber requiere suspender la acción, desgajarse del tiempo en que se impone la exigencia, posponer indefinidamente el cara a cara con la realidad. Y si la historia es en este sentido un modelo de saber contemplativo por excelencia es porque esta disciplina muestra bien el modo de operar que tiene el saber con sus objetos de conocimiento. Allí donde la ética exige la vinculación con el presente, la

⁸ *Pap.* IV B 116, 279 -280 (1843-44).

acción en un devenir actual pero cargado de futuro, ahí el saber, y en especial el saber histórico, posterga toda realidad a los lindes del pasado donde no es ya más realidad, puesto que lo pasado no tiene ya más vida, está acabado y es por ello que sirve a la contemplación. Climacus establece de este modo una diferencia fundamental entre dos tipos de verdad, aquella que hace del hombre un contemplador, la verdad objetiva, y aquella que hace del individuo un pensador concreto que implica su subjetividad en el mismo acto de pensar: “Para la reflexión objetiva la verdad es algo objetivo, y entonces se trata de hacer abstracción del sujeto; para la reflexión subjetiva la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y se trata de profundizar existiendo en la subjetividad.” (PS, I, 178/ SKS, 176).

De otro lado, Climacus muestra que la verdad objetiva, en la que se fundamenta el saber desinteresado, no es en realidad verdad alguna. O bien se trata de una mera *aproximación*, o bien de una *reduplicación abstracta*. En el caso de la verdad empírica se trata siempre de una aproximación. Estando el sujeto cognoscente en devenir tanto como su objeto de conocimiento, la relación que se puede establecer entre ambos es por definición inacabada. La acumulación de pruebas, de documentos, informaciones que permitan alcanzar un alto grado de certitud respecto a la verdad que se pretende probar, no garantiza la consecución del resultado. El método de conocimiento inductivo que basa su validez en la cantidad suficiente de premisas que avalen la conclusión es –como ya mostrase Hume– siempre contingente. Bastaría una sola premisa, una sola prueba hallada que negase la cantidad ingente de informaciones previas, para que la verdad empírica se echase a perder. Esta ausencia de acabamiento esencial del saber empírico es lo que denuncia Climacus del siguiente modo:

(...) si por ser se entiende el ser empírico, la verdad es entonces un *desideratum* y todo es puesto en el devenir, porque el objeto empírico no está acabado y el espíritu existente que conoce está él mismo en devenir: la verdad es así un aproximarse [*Approximeren*]. PS, I, 176/ SKS, 174.

El problema, con todo, no es que no se llegue a alcanzar nunca la verdad, sino el hecho de que el individuo que se dedica a perseguir este tipo de verdades empíricas posterga indefinidamente su relación íntima, interesada, con la verdad.

De otra parte, la definición idealista de la verdad como acuerdo del ser con el pensamiento no es tampoco verdad alguna, sino más bien una tautología. Cuando el pensamiento considera la verdad desde el punto de vista de la abstracción, como si ésta fuese cosa acabada que puede ser descubierta por el movimiento del pensar, tenemos entonces que la “verdad es un redoblamiento” [*Fordoblelse*] (PS, I, 177/ SKS, 175) o bien una “reduplicación abstracta” [*abstrakte Reduplikation*] (PS, I, 178/ SKS, 176). Climacus critica aquí la concepción hegeliana de la verdad, pero de nuevo, no sólo porque se trata de una falsa concepción de la verdad sino por la

relación que el individuo establece con este tipo de verdad idealista. El individuo debe borrarse a sí mismo, debe olvidar su condición de individuo existente enmarñado en el vivir para alcanzar este tipo de abstracción en el que la verdad se descubre.

El saber, la búsqueda de la verdad objetiva, sea empírica o abstracta, supone siempre el abandono del interés subjetivo por parte del sujeto que inicia dicha búsqueda. El caso de la filosofía es sin embargo más complejo puesto que se pretende “interesada”. De ahí que Kierkegaard deba lidiar siempre con este tipo de saber. Si ya desde sus inicios la filosofía aspira a ser algo más que un mero saber de cosas, un “saber de entes” abocado a lo particular y parcial, es porque su verdad aspira a otro orden de cosas, al orden ontológico, y no meramente óntico, que trata de aportar una mirada de totalidad. Se trata para la filosofía de romper el “velo de Maya” de la conciencia común, de retirar al hombre de ese punto de vista parcial que, al poco de ser considerado, lo aboca en la contradicción. Superar la contradicción, alcanzar por medio del pensamiento una “visión espiritual” que lo haga todo necesario, que nos libere de ese punto de vista contradictorio en el que nos sentimos vivir, es la vocación de todo gesto auténticamente filosófico. Los “ojos del espíritu” de los que nos habla Spinoza, la “visión espiritual” a la que apela Hegel, o el “punto de vista de Dios” que Leibniz pone como condición de racionalidad y armonía entre los entes, son tantas vías de salvación como sistemas omnicomprendivos pueda aportar la filosofía para desgajar al hombre de su condición de ser enmarñado en el vivir. Es de este modo como la filosofía no se presenta como un saber entre otros, puesto que promete al hombre una liberación, una salvación que le tiende la razón si éste se compromete a seguirla, una beatitud, incluso, como la que apunta el libro V de la *Ética* de Spinoza. Pero a cambio de ello la filosofía pide al hombre que renuncie a su individualidad, a su existencia en el tiempo, a su sufrimiento también, para iniciarse en ese camino de salvación que aporta la abstracción, la idealidad, la eternidad de una verdad separada del tiempo. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* es la consigna spinozista que anima todo envite a una vida filosófica, pero ello a costa de relegar al ámbito de lo aconceptual, de lo innombrable, de lo irracional, todo aquello que ríe, llora y detesta a pesar de su inteligencia. De ahí que Kierkegaard rechace por imposible esta propuesta de vida filosófica que se alcanza eludiendo el interés de la subjetividad: “Toda vida individual es inconmensurable respecto al concepto [*Begrebet*]; el soberano bien no puede ser entonces el vivir como filósofo”⁹. Es también bajo esta luz que debe comprenderse la anotación de Kierkegaard en referencia a la polémica entre Bayle y Leibniz:

No se puede negar que hay algunas deficiencias en todas las respuestas que Leibniz aporta a Bayle. Él busca sortear la dificultad diciendo que no es cuestión aquí del hom-

⁹ *Pap.* IV C 96, 406 (1842-1843).

bre particular [*enkelte Msk.*] sino del universo entero [*hele Universet*]. Es una absurdidad; pues si hubiese un solo hombre que tuviese una razón valedera para quejarse, el universo no sería de ninguna ayuda. *Pap.* IV C 33, 387 (1841-1842).

Es decir, que el gesto filosófico por excelencia es el de renunciar a la queja, tratar de alcanzar el punto de vista de Dios, del universo entero, al precio de hacerse ajeno a lo humano que hay en él. La queja, como la queja de Job a la que Kierkegaard a menudo alude, es precisamente el interés del individuo existente que la filosofía debe omitir para ser tal.

Sólo un pensador a la griega, un pensador existente como fue Sócrates, pudo tener en cuenta esta dimensión existencial del pensar, pudo mantener su interés desierto. Pero precisamente por ello, por el hecho que Sócrates renunciase al saber abstracto, a la visión de totalidad que la filosofía aporta, tuvo que vivir su vida filosófica como una contradicción. Entramos de este modo en el segundo aspecto que el término *interés* tiene en el pensamiento de Kierkegaard.

(b) El término interés no enuncia únicamente la relación ética que el individuo establece consigo mismo a la hora de pensar su existencia sino también la naturaleza misma de dicha existencia. El *Inter-esse*, entre-ser, como el mismo término indica, enuncia la condición intermediaria de esta existencia que se trata de pensar y transformar:

El interés supremo para el existente es existir, y el interés que éste tiene en el hecho de existir es la realidad. El lenguaje de la abstracción no puede dar cuenta de la naturaleza de la realidad. La realidad es un *interesse* [*Virkeligheden er et interesse*] entre la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción, y el ser. PS, II, 14/ SKS, 286.

Cuando Climacus afirma que la “la realidad es un *interesse*” no se está refiriendo únicamente a la dimensión patética del interés del existente por su propia realidad sino a su determinación ontológica. La acepción latina del término interés significa aquello que está entre dos extremos, un “entre dos”. Los dos extremos son, según la citación, la idealidad hipotética del pensamiento y el ser. La realidad no es aquí sin embargo la realidad exterior a la subjetividad que la metafísica moderna trata de pensar, la *Realitet*, sino la realidad propia de la subjetividad, *Virkeligheden*, cuya característica ontológica es el hecho de ser intermediaria, dialéctica, o lo que es lo mismo, el “espacio de la relación” entre la idealidad del pensamiento y el ser. Así lo concibe Climacus cuando seguidamente afirma que el existente no puede suprimir el “momento dialéctico (es decir, la existencia)” o la existencia es “el momento dialéctico” (PS, II, 15/ SKS, 287), puesto que si lo suprime desaparece el interés y el saber se vuelve desinteresado. Cuando el sujeto existente se informa

acerca de la realidad (*Realitet*) como si se tratase de algo exterior a sí mismo, cuando reflexiona acerca de la realidad o representa la realidad, suprime con ello su condición de existente, es decir, suprime el “espacio de la relación” que el existente, determinado dialécticamente, es¹⁰.

Esto lo explica Kierkegaard en uno de sus primeros escritos de juventud, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, cuando afirma que “la conciencia es la contradicción [*Bevidstheden er Modsigelsen*]” (DOD, 358/ *Pap.* IV B 1, 146). En este texto que versa sobre la naturaleza de la duda se distinguen tres tipos de actitudes o modos de relacionarse el hombre con la realidad: la inmediatez, la reflexión y la conciencia. La importancia de este texto radica en el hecho de que Kierkegaard oponga la conciencia a la reflexión en virtud de su naturaleza contradictoria:

La reflexión constituye la posibilidad de la relación [entre idealidad y realidad]; en otros términos; la reflexión es *desinteresada*. La conciencia, por el contrario, es la relación, y por lo tanto el interés, dualidad en la que el carácter ambiguo encuentra su expresión plena y entera en la palabra interés (*interesse*). En consecuencia, todo saber desinteresado (matemático, estético, metafísico) no es sino la presuposición de la duda. Tan pronto como el interés es suprimido, la duda no es vencida sino neutralizada; todo saber de este orden es una regresión. DOD, 360/ *Pap.* IV B 1, 148.

La ‘relación’ a la que se alude en este fragmento es la que se establece entre la realidad y la idealidad. En la inmediatez, como aquella en la que vive el niño, no hay relación posible entre idealidad y realidad, es por ello que para el niño todo lo que se le presenta inmediatamente a sus sentidos es simplemente verdadero. Si no hay relación entre idealidad y realidad, no la hay tampoco para que la conciencia dude de la verdad de lo inmediato. El “palo en el agua” con el que Descartes ilustraba el error, está para el niño simplemente torcido, y esa es la verdad. Sólo con la

¹⁰ Esta doble naturaleza del “interés” ha sido también destacada por Darío González en *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne*: “Le jeu entre les mots d'*intérêt* et *inter-esse* est ici le point décisif. L'*intérêt* qui qualifie le pathos de l'existence est en même temps l'espacement de l'être, un *inter* qu'aucune détermination ontologique ne saurait réduire à la condition d'un étant simplement donné.” (p. 163), y más adelante González profundiza en esta dimensión ontológica del interés como característica diferencial del pensamiento kierkegaardiano: “C'est à ce point que la «science de l'existence», différenciée de la science de l'être en tant qu'être, se réinscrit dans la pensée de Kierkegaard comme possibilité d'une ontologie d'ordre différent, une ontologie concernant cet *entre-deux* dans lequel se détermine l'effectivité du réel.” (p. 166). Esta ontología se caracterizaría justamente por la afirmación de un “espacio relacional” en lugar de un espacio representativo: “Le mot latin revient dans la langue danois pour signifier précisément l'entre-deux ou l'intervalle de l'être. En fait, *inter-esse* n'est rien d'autre que la signification littérale de ce que Kierkegaard désigne à plusieurs reprises à travers le mot «*Mellemværende*», l'espace de la relation. Il y a, par exemple, un «*Mellemværende* entre Dieu et l'individu», un rapport dans lequel «aucun tiers ne saurait intervenir». Tout dialogue suppose, de façon analogue, «un *Mellemværende* entre celui qui interroge et celui qui répond». *op. cit.*, p. 166.

reflexión aparece la posibilidad de la duda: “La reflexión constituye la posibilidad de la relación”. La reflexión inaugura la distancia que separa la realidad de la idealidad, es el “tal vez el palo no esté torcido”, tal vez la idealidad no se corresponda con la realidad, y sólo entonces a la reflexión se le aparece la inmediatez como no-verdad, o más bien, aparece entonces la diferencia entre la verdad y la no-verdad. La reflexión, sin embargo, cree poder expresar la realidad por medio de la idealidad, cree poder capturar lo real a través de la idea –tal es el movimiento del saber–, sin darse cuenta de que al expresarla ya la ha transformado, que expresando la realidad por la idealidad del lenguaje “no la expreso en absoluto, sino que creo otra cosa” (DOD, 358/ *Pap.* IV B 1, 146). La reflexión, por medio de la representación, de la reduplicación abstracta del objeto en el sujeto, pretende así haber superado la duda, cuando en realidad sólo la ha presupuesto. En verdad, la duda sólo puede aparecer para la conciencia, que es como una tercera naturaleza del pensamiento en relación con la inmediatez y la reflexión.

“La realidad no es la conciencia, la idealidad no es tampoco la conciencia, y sin embargo la conciencia no existe sin ambas nociones a la vez. Esta contradicción es el nacimiento de la conciencia y su naturaleza misma.” (DOD, 358/ *Pap.* IV B 1, 147). La conciencia es, pues, el tercer elemento necesario en el que la realidad choca con la idealidad; es, no sólo la relación, sino el espacio de la relación, lo que hace efectiva la relación entre idealidad y realidad, cuando en la reflexión dicha relación era sólo posible. La conciencia es, por tanto, ese tercer elemento que Anti-Climacus, mucho más tarde, llamará espíritu o sí mismo, entendiéndolo como la relación entre alma y cuerpo que se relaciona consigo misma (EM, 48/ SV3 XV, 73). La reflexión establecía meramente una relación dual entre sujeto y objeto, entre idealidad y realidad, siendo además ésta última neta realidad exterior. La conciencia, por el contrario, es la realidad [*Virkelighed*] que establece la verdadera relación entre idealidad y realidad porque ambas chocan en la realidad del sujeto, de manera que esa relación aparece, en primer lugar, como contradicción. La conciencia es el interés que pone el sujeto en tanto que relaciona la idealidad con la realidad, y sólo así aparece la duda, la duda interesada del sujeto; mientras que en la reflexión, como forma representativa del pensamiento, el sujeto está ausente y realidad e idealidad pueden proseguir su comercio sereno y desinteresado que conduce a la construcción del saber objetivo. Es por ello que las determinaciones de la reflexión siempre son dicotómicas (idealidad y realidad; alma y cuerpo, etc.), y la duda se comprende así como una posibilidad vacía de relación entre ambas determinaciones – “es posible que idealidad y realidad no coincidan”–, pero fácilmente superable –bastaría una nueva idealidad, que coincidiese verdaderamente con la realidad–. Por el contrario, afirma el autor del *De omnibus*: “Las determinaciones propias de la conciencia pertenecen al dominio de la tricotomía, el lenguaje nos lo prueba. En efecto, cuando digo: *yo* tomo conciencia de *esta impresión sensorial*, formulo una tríada. La conciencia es espíritu y, cosa curiosa, en el mundo espiritual, la partición

de una unidad produce siempre tres, jamás dos.” (DOD, 359/ *Pap.* IV B 1, 147-148). Esta distinción entre el ámbito de las determinaciones dicotómicas y el de las determinaciones tricotómicas instaaura, en sentido propio, la diferencia entre el pensamiento reflexivo que produce el saber, y el pensamiento existencial que, incapaz de producir saber alguno, vive de la contradicción que se establece gracias a ese tercer elemento que es la conciencia. En la proposición “yo tomo conciencia de esta impresión sensorial”, el tercer elemento es la conciencia como nueva determinación del yo, del yo interesado del sujeto, una conciencia que, contrariamente a la posición hegeliana, no opera mediación alguna, sino que funda la contradicción como contradicción, ya que como escribe Kierkegaard en sus papeles: “sólo con la contradicción [*Modsaetningen*] comienza la existencia [*Tilværelsen*]” (*Pap.* IV A 57, 22). Lo impar, en esta segunda filosofía, siempre señala la superioridad del pensamiento subjetivo que mantiene la contradicción respecto a la posición del pensamiento objetivo que la anula o que la da fácilmente por superada¹¹. Así, en referencia a la duda, escribe Climacus en el *Post-Scriptum*: “Si quiero un solo instante tener la certitud como certitud, hace falta que abandone la duda. Pero entonces no es la duda la que se abole a sí misma, sino yo quien cesa de dudar. Es por ello que un dudador mediocre conseguirá más fácilmente que otro la certitud.” (*PS*, II, 36/SKS, 306-307). Para Kierkegaard, las pretensiones del pensador objetivo de haber abolido la duda por la progresión inmanente del pensamiento sólo dan cuenta de la mediocridad del pensador que mantiene dicha pretensión, de su incapacidad para dudar de veras implicando su conciencia y su subjetividad, puesto que él mismo se ha puesto a salvo de la duda, dejando que el pensamiento abstracto, siempre dual, hiciese el trabajo por él.

Aquí radica, según Kierkegaard, la superioridad del escepticismo griego sobre el ejercicio de la duda cartesiana, la intuición intelectual de Schelling, o la marcha incesante y progresiva del método hegeliano. Pero la superioridad del escepticismo griego no reside en la postulación de la inadecuación de la realidad y la idealidad –lo que seguiría siendo una determinación dicotómica y por lo tanto de la reflexión–, sino en la conciencia que tenían de que la duda no pertenece al ámbito de la reflexión, sino al ámbito del interés, es decir, a la esfera de la libertad y la voluntad, de la disposición anímica del sujeto existente. Como se afirma en *Migajas*: “El escéptico griego no niega la exactitud de la percepción y del conocimiento inmediato, sino que –dice él– el error tiene otro motivo totalmente distinto: viene de la conclusión que infiero. (...) Por eso el escéptico se mantenía siempre *in suspensio* y ese

¹¹ En los papeles de Kierkegaard hay referencias explícitas a esta cuestión, por ejemplo las referentes al pensamiento de Pitágoras. Así, en *Pap.* IV C, 3, 374 podemos leer: “Los elementos del número son lo par y lo impar. Uno no es un número; pues todo número es una pluralidad de unidades. Los números pares son imperfectos; los impares son perfectos y completos”. En *Temor y temblor* Johannes de silencio retomará esta cuestión (TT, 87/ SKS, 155).

estado era el que él *deseaba* [vilde].” (M, 89/ SKS, 281-282). El escéptico griego, que era ante todo un existente, sabía bien que la duda es un acto de la voluntad, que depende del interés del sujeto, de ahí que escogieran la apatía, la *ataraxia* para eliminar la duda en lugar de elegir el conocimiento objetivo. Si el error del conocimiento proviene de la voluntad, de “la conclusión que infiero”, y no de la percepción inmediata, entonces sólo domeñando la voluntad de manera que no desee conocer, que mantenga en suspenso toda posible conclusión, puede el hombre eliminar la duda. Descartes, con su duda metódica que se pretende más allá de todo escepticismo, no va en absoluto más lejos al parecer de Kierkegaard, puesto que se olvida de la voluntad y del interés del sujeto que daría a la duda su verdadero sentido existencial¹². De ahí, que la “duda objetiva” postulada por Descartes no sea más que un “espasmo escéptico”¹³, en realidad poco profundo, al servicio del conocimiento objetivo. De hecho, en la duda cartesiana hay demasiada fe en la razón así como poco interés por el sujeto existente, el único que podría sustituir la duda por algo del mismo orden que, en otros textos, adquirirá el nombre de “fe”. A este propósito Kierkegaard no dejará de señalar en su diario la contradicción en la que Descartes incurre: “Es remarcable, de otra parte, que Descartes, quien explica así mismo en una de sus meditaciones¹⁴ la posibilidad del error recordando que en el hombre la libertad tiene la prioridad sobre el pensamiento, haya sin embargo hecho del pensamiento, y no de la libertad, lo absoluto.” (Pap. IV C 11, 379). Es por ese tercer elemento que es la conciencia, el interés que pone el sujeto existente en cuanto relaciona, y es relación, de la idea con la realidad, que puede aparecer la duda como duda concreta y subjetiva, un género de duda que permanece ahí tanto tiempo como el sujeto mantiene la relación de contradicción, y que sólo desaparece por un acto de la voluntad, por una decisión del espíritu, que nada tiene que ver con la marcha del pensamiento lógico.

El existir en lo que se piensa sólo es realizable en virtud del interés del sujeto que separa y pone en relación la idea y lo real estableciendo de este modo la contradicción. Si los escépticos griegos tenían un modo de pensar más elevado que los filósofos modernos es porque no abandonaron su interés a manos del conocimiento objetivo, es porque reduplicaron en su existencia su pensamiento. De este modo la *ataraxia* escéptica no debe concebirse como negación epistemológica del conocimiento sin más, sino como una verdadera “tentativa existencial [*Existents-Forsøg*] de hacer abstracción de la existencia [*at abstrahere fra at existere*]” (PS, II, 17/

¹² Sobre las diferencias entre la duda metódica cartesiana y la comprensión kierkegaardiana de la duda, ver Begonya Sàez Tajafuerce, “Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad” en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 16. Universidad de Murcia: Murcia, 1998, pp. 171-178.

¹³ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴ Se refiere a la *IV Meditación*.

SKS, 289), de eliminar el interés, de menguar al máximo su potencia, justo porque sabían bien que era el interés, la conciencia, el yo del sujeto existente, el tercer elemento que podía conducir a error.

Del mismo modo que los escépticos, si Sócrates fue realmente un pensador subjetivo es porque comprendió este carácter dialéctico y contradictorio de la existencia. Contrariamente a Platón, quien se permitió seguir el camino de la especulación al postular la idea de la reminiscencia, según la cual el individuo existente puede acceder a la verdad eterna por medio del recuerdo sin que ello suponga contradicción alguna, para Sócrates la reminiscencia implica una relación paradójica con la verdad: “la paradoja socrática consistía en que la verdad eterna se relacionase con un existente” (PS, I, 193/ SKS, 190). El existente, como el *eros* platónico, es esa tensión entre el cielo y la tierra, entre la realidad (*Realitet*) y la idealidad, su realidad (*Virkelighed*) consiste precisamente en constituirse en el espacio de esta relación, en que su conciencia es un *inter-esse*.

Así pues, para comprender aquello a lo que apunta el pensamiento existencial kierkegaardiano es necesario tener en cuenta su definición de existencia como *interesse* en su doble acepción: en primer lugar, el sujeto que piensa debe ser un sujeto interesado en su propia existencia, lo que significa que el sujeto debe mantener una relación ética con lo pensado; en segundo lugar, en cuanto existente ontológicamente determinado como *inter-esse*, debe ser consciente del hecho de que él es siempre contradicción, es decir que no puede identificar sin más el pensamiento con lo pensado porque entre ambos, entre pensamiento y realidad, media su propia existencia que es el espacio de la relación. Esta identificación impropia que anula la realidad existencial es la que lleva a cabo la metafísica a la que la filosofía de Kierkegaard se opone.

3. La idealidad metafísica

La metafísica es pues desinteresada en un doble sentido. En primer lugar, porque el individuo que trata de alcanzar esa “visión de totalidad” propia de la filosofía a través de la abstracción, debe renunciar para ello a su interés subjetivo, al *pat-hos* ético que relaciona su existencia individual con su pensamiento. Pero la metafísica es también desinteresada si tenemos en cuenta que el *interesse* indica en Kierkegaard el espacio de la relación que es la conciencia y que impide la reconciliación de la idealidad y la realidad.

La metafísica, según la crítica que Kierkegaard le dirige, presupone esta reconciliación desde el momento en que cree poder pensar lo real a través de la idealidad. El gesto propio de toda metafísica es el abandono inicial de la realidad, de lo existente, para comenzar de entrada a trabajar con la idealidad. Esta es la crítica que Climacus dirige a la filosofía spinozista y por extensión a toda metafísica: la indis-

tinción entre el ser ideal [*Ideel Væren*] y el ser real o fáctico [*Faktisk Væren*], la confusión de lo real con lo ideal, la pretensión tanto del racionalismo como del idealismo, de deducir el ser real a partir de la idealidad del pensamiento:

[*essentia involvit existentiam*]. Así dice Spinoza, quien profundizando en el concepto de Dios quiere deducir el ser del pensamiento, pero –nótese bien– no como una propiedad accidental, sino como una determinación de la esencia. Esto es lo profundo en Spinoza. (...) Explica *perfectio* con *realitas, esse*. Por consiguiente, cuanto más perfecta es la cosa, más es. Pero su perfección consiste en que tiene más *esse* en sí, lo que quiere decir: cuanto más es, más es. Esto referente a la tautología (IV, 235), pero continuemos ahora. Aquí falta una distinción entre ser de hecho [*Faktisk Væren*] y ser ideal [*Ideel Væren*]. El lenguaje es en sí mismo poco claro –hablar de más o menos ser, esto es, diferencia en el grado de ser– se vuelve todavía más confuso cuando no se hace aquella distinción, cuando –dicho de otro modo– Spinoza habla profundamente sin preguntar primero por la dificultad. En relación con el ser de hecho es absurdo hablar de más o menos ser. Una mosca, cuando existe, tiene tanto ser como Dios. Esta estúpida observación que escribo tiene con relación al ser fáctico tanto ser como la profundidad de Spinoza, pues en relación con el ser de hecho vale la dialéctica hamletiana: ser o no ser. M, 54-55 / SKS, 246-247.

Toda la obra kierkegaardiana es un rechazo constante y frontal al *essentia involvit existentiam* spinozista que Climacus comenta en esta extensa nota a pie de página. La filosofía confunde una y otra vez el ámbito de las esencias y el ámbito de la existencia; empieza, de entrada, asentando el ser ideal para, a continuación, conferirle una realidad que no es más que una realidad pensada, es decir, tan ideal como el ser al que dice hacerle hueco. Cuando Spinoza define la perfección del ser como realidad, está incurriendo en una falacia, puesto que el orden geométrico de su exposición no puede introducir la realidad en el ser cuando, para iniciarse, ha debido prescindir de ella. Quien empieza con el pensamiento no puede siquiera rozar la realidad, y si pretende haberlo hecho, su resultado nunca será más que una “realidad pensada”, de ahí la tautología, la “reduplicación” en que incurre el pensamiento cuando creyendo pensar lo real, en verdad, no se piensa sino a sí mismo.

Kierkegaard sigue aquí las enseñanzas de su maestro Møller, quien definía la ontología –al igual que las matemáticas– como un saber *a priori*, previo a la experiencia y por lo tanto siempre exterior a la realidad¹⁵. La ontología, el saber filosófico por excelencia, es únicamente un saber hipotético, o como diría el último

¹⁵ Møller, Poul Martin, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyste derhen hørende Litteratur” [*Reflexiones sobre la posibilidad de probar la inmortalidad del hombre en referencia a la más reciente literatura sobre el tema*], en *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, pp.1-72 y 422-453 (Existe traducción al francés en Vergote, H-B., *Lectures Philosophiques de Søren Kierkegaard: Kierkegaard chez ses contemporaines danois*. Presses

Schelling, argumentando su crítica a la filosofía hegeliana¹⁶, un saber meramente “posible”, dado que el concepto se establece *a priori*, a espaldas del ser efectivo, y un pensamiento inmanente –aquel que se desarrolla “progresando en el pensamiento puro”¹⁷– no puede jamás alcanzar la realidad, a no ser por un salto, una ruptura, una trascendencia, que dicho pensamiento no consentiría¹⁸. El saber filosófico se desarrolla serenamente de determinación conceptual en determinación conceptual, y sin embargo, pretende con ello demostrar la existencia de la realidad tal y como la presenta el pensamiento. La crítica al argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios es llevada a cabo, por Climacus, en este contexto: cuando se trata de demostrar la existencia, el ser fáctico, desde el pensamiento inmanente, desde la idealidad, nada se demuestra, sino que simplemente se desarrolla una determinación conceptual. Como afirma Climacus:

No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra; el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que, el acusado que existe es un delincuente. Tanto si se llama a la existencia [*Tilværelse*] *accessorium* como si se la llama *eterno prius*, nunca puede demostrarse. M, 53-54/ SKS, 245.

Entre la existencia [*Tilværelse*] y el pensamiento inmanente hay un abismo que los separa, cuando el pensamiento quiere hablar del ser fáctico y demostrar su existencia, en realidad no hace más que seguir hablando de su ser ideal y, con ello, no demuestra nada. De ahí la observación de Climacus: “Pero desde el momento en que hablo idealmente del ser, ya no hablo del ser, sino de la esencia. Lo necesario, y por eso lo es, tiene la más alta idealidad.” (M, 54/ SKS, 245). La esencia, el ser ideal, forman parte del ámbito de la idealidad, es decir, de la posibilidad hipotética. El pensamiento, cuando desarrolla sus determinaciones del ser, no habla el lenguaje de la realidad, sino únicamente el de la posibilidad (tal y como ya lo había remarcado Schelling). Pero ocurre aquí que la posibilidad no se opone, en absoluto, a la

Universitaires de France: Paris, 1993, pp. 149-213). Sobre la relación entre Kierkegaard y Møller, ver Malantschuk, G., “Søren Kierkegaard og Poul Møller” en *Kierkegaardiana*, n° 3, editado por Søren Kierkegaard Selskabet y Niels Thulstrup. Munksgaard: Copenhagen, 1959, p. 9 (pp. 7-20); y Lübcke, P., “Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kirkegaard” en *Filosofiske Studier*, IV, Copenhagen, 1983.

¹⁶ Schelling, F. W. J., *Philosophie de la Révélation (Livre I)*, trad. fr. de la RCP *Schellingiana* (CIURS) bajo la dirección de Jean-François Marquet y Jean-François Courtine. Presses Universitaires de France: Paris, 1989, pp. 91-93. [Título Original: *Philosophie der Offenbarung*, 1841-1842].

¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸ Las coincidencias entre Kierkegaard y Schelling no van más allá. Si bien es cierto que Kierkegaard estuvo en un primer momento fascinado por la filosofía de este crítico del hegelianismo, su asistencia a las clases de Schelling en Berlín acabó por desilusionar a Kierkegaard en lo que respecta a la pretendida “filosofía positiva”. Sobre la relación entre Kierkegaard y Schelling, ver la importante anotación de Tilliette, X., *Schelling, une philosophie en devenir, II: La dernière philosophie*. Vrin: Paris, 1992, pp. 465-467.

necesidad. Como ya reseñaba Kierkegaard en su diario, lo que la época necesita es redefinir los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad¹⁹. La posibilidad [*Muligheden*] no se opone a lo necesario [*Mødvendigheden*] sino a lo real [*Virkeligheden*]. Lo necesario puede predicarse únicamente de la posibilidad, y no de la realidad, entendiendo aquí posibilidad como idealidad hipotética. Dentro de la posibilidad ideal en la que transcurre el pensamiento filosófico pueden predicarse muchas cosas como necesarias, por ejemplo, la necesidad de que Dios exista puesto que aparece posible al pensamiento –tal y como reza la fórmula leibniziana a la que Climacus hará referencia tras el fragmento citado–, o la necesidad de que lo devenido en la historia halla sido necesario para el desarrollo de la verdad –tal y como lo entiende la filosofía de la historia hegeliana–. Entender lo pasado como necesario no es sólo una ilusión retrospectiva sino que además impide toda relación con la realidad devenida, en tanto que ésta es subsumida y sujeta por las redes de la posibilidad ideal.

Kierkegaard se desmarca así de la definición de necesidad dada por Hegel, según la cual ésta consistiría en la unión de la posibilidad y la realidad. La realidad, el ser de hecho, se debate en un ámbito completamente diferenciado del de la posibilidad hipotética y la necesidad. Nada de lo real es necesario, puesto que lo necesario *es*, es siempre de idéntica manera, mientras que lo real, el ser de hecho, está en devenir²⁰. La confusión aparece cuando se otorga necesidad, eterna idealidad, al ser de hecho, creyendo que así se lo piensa, cuando en verdad, como decía Haufniensis, sólo “se imagina que se lo piensa”.

Es aquí donde adquiere sentido la crítica que Climacus dirige a la determinación cuantitativa del ser, de la que la filosofía spinozista hace gala. La realidad pertenece al ámbito de la cualidad, no de la cantidad. Determinar cuantitativamente el ser es ya signo de que se está hablando del ser ideal, pero no del ser fáctico: “en relación con el ser de hecho es absurdo hablar de más o menos ser. Una mosca cuando existe tiene en relación con el ser fáctico tanto ser como Dios (...) pues en relación con el ser de hecho vale la dialéctica hamletiana: ser o no ser.”. Ciertamente es, sin embargo, que en Spinoza la perfección, la realidad, es relativa a la esencia y no a la comparación entre realidades de diferente grado. En este sentido Spinoza, podría admitir que una mosca podría tener tanto ser como un hombre, aunque no como Dios. Lo que afirma Spinoza es que estamos separados de nuestra esencia –seamos mosca, hombre o Dios–, y que tenemos la obligación ética inmanente de desplegarla, sea cual sea su grado, en la existencia. No hay, pues, comparación alguna entre esencias, sino comparación entre el estado real

¹⁹ “Un estudio profundo de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad es, sin duda, lo que nuestra época necesita para arrojar un poco de luz sobre la relación entre lógica y ontología”, en *Pap.* VI, B 54, 150.

²⁰ Sobre esta cuestión el “Interludio” de *Migajas filosóficas* (M, 82 / SKS, 274).

de la existencia respecto a la potencia que envuelve la esencia. Sin embargo, la determinación del ser sigue siendo cuantitativa, pues se presupone que un aumento de realidad en la existencia, un aumento de potencia, implica un cambio de cualidad, llegando incluso a la cualidad máxima que encarna la beatitud, señalada en el *libro V* de la *Ethica*. Es aquí donde Climacus, y los otros pseudónimos kierkegaardianos, protestan una y otra vez. El aumento cuantitativo no implica la aparición de ninguna nueva cualidad, del mismo modo que el saber no es una nueva cualidad respecto a la opinión sino que se mantiene bajo los mismos parámetros. Un cambio de naturaleza, un *metabais allo genos*, sólo se produce por un “salto”, un verdadero *devenir*, que es el pasaje de una posibilidad a una realidad que aniquila lo anteriormente posible (M, 83/ SKS, 274). El devenir, como cambio cuantitativo, no es en absoluto devenir, y no implica en realidad cambio alguno. Sólo desde la perspectiva del ser ideal puede pensarse que una modificación de la cantidad pueda significar la aparición de una nueva cualidad. Pero en el ser real las cosas transcurren de otro modo: el hombre, en tanto ser en devenir, se enfrenta a cada paso con la absoluta disyunción, una disyunción cualitativa que toma la forma del “ser o no ser”; devenir bueno o devenir malo; creer o no creer,... y sólo la decisión, el salto que atañe al individuo agazapado en esa brecha, puede aportar la aparición de una nueva cualidad que en él se encarna. Esto lo explica Climacus de un modo ejemplar en la II parte del *Post-Scriptum*: “Se puede ser [*være*] bueno y malo a la vez (...) pero no se puede devenir [*vorde*] a la vez bueno y malo” (PS, II, 113/ SKS, 383). Desde la perspectiva de la idealidad, como la que puede ofrecer el poeta o el filósofo, el hombre es, evidentemente, bueno y malo a la vez. Hay razones que le justifican, gestos que en algún momento hablaron de su bondad —como el de la vieja moribunda que aparece en *Los hermanos Karamazov*, que tras una vida miserable fue salvada por haber dado una vez una cebolla a un mendigo—, pero en la realidad, estando el hombre inmerso en el devenir, elige o lo uno o lo otro, no puede elegir devenir bueno y malo en su acción, elige devenir una de las dos cosas, aunque mirado abstractamente *sea* ambas a la vez. Si el poeta canta la ambigüedad fundamental de lo humano es porque ante sí no tiene al hombre en su realidad sino una re-presentación del hombre, una reducción de su constante devenir a su *ser*, una abreviación de su bregar real a su ser genérico encarnado en personaje. Pero el *ser*, incluso el ser del hombre cantado por el poeta, sólo es, no deviene, es por tanto un ser ideal. Al hombre real se le presenta una y otra vez la exigencia de la elección en el devenir, donde no hay término medio, donde no hay ambigüedad.

Si el hombre elige el ser ideal como explicación —y, por lo tanto, reducción— de su realidad, en verdad elige el no-ser, elige el saber, la representación, la abstracción, renunciando así a su tarea en el tiempo. Pero el pensamiento se traiciona a sí mismo cuando explica la existencia, la propia realidad, como algo derivado del ser

ideal. Así por ejemplo, cuando Spinoza define el modo, la existencia singular, como un modo del ser ideal, siendo necesario haber definido el ser, el uno-todo, la totalidad ideal, como lo primero. Aquí el hombre, a juicio de Kierkegaard, ya se ha traicionado, pues ha olvidado lo previo a toda definición conceptual, que lo primero es que el hombre que piensa está inmerso en la existencia, y no puede desasirse de ella por medio de la abstracción, de un planteamiento u otro del ser ideal en virtud del cual organizará su existencia. La ética spinozista, como cualquier otra ética vinculada a una ontología previa, es una ética del ser que ha abandonado inicialmente la existencia. Consecuentemente pide al hombre un imposible: no reír ni llorar sino comprender, irse desasiendo de sus pasiones para entrar en ese ser ideal que no padece. Pero olvida que el filósofo es él mismo un existente, y que sus decisiones éticas acontecen en el devenir, allí donde se elige entre ser o no ser, y una ética del ser ha elegido ineludiblemente el no ser.

4. Ética y existencia

Todo parecería conducirnos a sostener que en Kierkegaard la ética se constituiría en filosofía primera. Si lo primero es el interés, esto es la existencia, que impide todo movimiento metafísico, entonces asistimos a un giro ético del pensamiento que hace preceder lo existencial a lo ontológico.

La metafísica es la abstracción, y nadie existe metafísicamente. La metafísica, la ontología es, pero no es de hecho, pues cuando éste se da, es en lo estético, en la ética, en lo religioso, y cuando es pura y simplemente, es la abstracción de lo estético, de lo ético, de lo religioso, o el *prius* que los precede. S, 438/ SKS, 439.

La metafísica busca la realidad, trata de otorgar un sentido a lo existente que lo haga necesario, que justifique la contradicción, pero en la medida en que lo hace a través de la idealidad abstracta la metafísica no está hablando ya de la realidad sino de la idealidad, ha substituido la realidad por una idealidad hipotética a la que Climacus llamará también posibilidad: “Todo saber sobre la realidad [*Virkelighed*] es posibilidad [*Mulighed*]; la única realidad de la cual el existente tiene algo más que un saber es la propia realidad, el hecho para él de existir, y ésta realidad es su interés absoluto.” (PS, II, 15/ SKS, 288); o bien “La única realidad que existe para un existente es su propia realidad ética, de toda otra realidad no tiene más que un saber.” (PS, II, 15/ SKS, 288).

Esta oposición entre la realidad ética y el saber la reencontramos en Levinas. Levinas, como Kierkegaard, entiende el saber como reducción de la realidad a la idealidad, o en sus propios términos, como apropiación de la alteridad en la mismi-

dad de la conciencia²¹. En este sentido el reclamo de un giro ético del pensamiento está presente en ambos autores y sin embargo hay una diferencia radical entre la consideración levinasiana de la ética como filosofía primera y la apelación a una filosofía segunda, y una ética segunda, por parte de Kierkegaard.

La precedencia de la ética a la ontología puede concebirse, como en el caso de Levinas, desde un punto de vista fenomenológico. Lo ético pertenece entonces al ámbito de la pasividad, de la conciencia pre-reflexiva, de lo no-intencional que debe, antes de cualquier análisis de la existencia (del *Dasein*), responder de su derecho a ser. Lo que está aquí en cuestión es la justificación de mi ser en el mundo, el cuestionamiento de si acaso mi ser en el mundo no sea la usurpación del lugar de otro. A pesar de mi inocencia intencional y consciente lo que para Levinas constituye la apertura y la preeminencia de lo ético frente a lo ontológico es la supervivencia como culpable²² de todo *Dasein*, la seguridad de que vivimos siempre en el lugar del otro, a quien dejamos morir, a menudo de hambre. La ética consistiría de este modo en el retorno a la interioridad de esta conciencia no-intencional y precedería así cualquier consideración ontológica de la existencia.

Pero esta no es la mirada que Kierkegaard nos propone cuando reclama la primacía de lo ético frente a lo metafísico u ontológico. Lejos de presentarse como una filosofía primera el pensamiento existencial se propone como una Filosofía Segunda [*secunda philosophia*], reservando el nombre tradicional de Filosofía Primera para la metafísica (CA, 58/ SKS, 329). No es el lugar aquí para desarrollar la idiosincrasia de esta segunda filosofía²³, ni de la ética segunda que la conforma, pero sí cabe retener el estatuto secundario en el que Kierkegaard emplaza tanto lo ético como lo metafísico. Así, de la mano de Haufniensis, podemos leer en la introducción a *El concepto de angustia*:

La nueva ciencia empieza con la Dogmática, exactamente en el mismo sentido en que la ciencia inmanente comienza con la Metafísica. Aquí vuelve a hallar la Ética nuevamente su puesto, en cuanto ciencia peculiar que propone a la realidad como tarea la conciencia que la Dogmática tiene de la misma realidad. CA, 56/ SKS, 4, 331.

La nueva ciencia, es decir, la Filosofía Segunda, no es una ciencia originaria aunque su cuestión sea lo previo, esto es, la existencia. La filosofía existencial, lejos de pretenderse una mirada limpia de todo trasfondo cultural asume, por el contrario, lo dado, su condicionamiento histórico, como lugar a partir del cual

²¹ Levinas, Emmanuel, *L'éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages Poche: Paris, 1998 (1a ed. 1992), p. 72 y ss.

²² Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 53.

²³ He tratado de trazar esta diferencia entre lo que Kierkegaard llama Filosofía Primera y su Filosofía Segunda en "Repetición y Representación: Sobre la Filosofía Segunda de Søren Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, 23, Copenhagen, 2004, pp. 162-175.

pensar la existencia y su relación con lo ético. Si en Kierkegaard la ética es segunda es porque hay algo que la precede, y lo que la precede es la dogmática cristiana a partir de la cual es pensable nuestra relación con el otro. La crítica kierkegaardiana a la idea de comienzo –que reducida a su contexto histórico estaba dirigida a la filosofía hegeliana– es en realidad una crítica a la voluntad metafísica de empezar sin presupuestos, de iniciar un lenguaje primero capaz de decir el ser o la existencia. Frente a esta aspiración aséptica del gesto filosófico, Kierkegaard empieza por afirmar aquello que le precede. Sartre lo supo ver mejor que Heidegger en la medida en que éste último negó a Kierkegaard su condición de filósofo: “la envoltura es la que decide unos límites dentro de los cuales son posibles las modificaciones reales. Hay épocas en que la incredulidad no puede ser más que verbal. Por haber dudado en su juventud, Kierkegaard es más consecuente que estos librepensadores: reconoce que su pensamiento no es libre y que las determinaciones religiosas le perseguirán, haga lo que haga y vaya donde vaya. (...) Es un pensamiento doblemente histórico: capta la envoltura como coyuntura, y se define como la identidad del comienzo del pensamiento y del pensamiento del comienzo”²⁴. Lo que aquí Sartre llama la envoltura [*l’enveloppement*] es la contingencia de ser cristiano que Kierkegaard, lejos de rechazar para mejor captar la existencia, asume y elige como principio de su no-libertad. De ahí que su ética, su ética segunda, sea una ética decididamente cristiana, donde lo cristiano es más y menos de lo que se podría esperar tras la muerte de Dios. De hecho reconocemos en la ética levinasiana buena parte de lo que Kierkegaard dibuja en su ética segunda, ¿o acaso no es algo relativo a la noción de pecado lo que aparece en la condición de superviviente como culpable que Levinas otorga al existente? De la ética de Levinas se puede decir lo que Derrida señala de la pretensión fundamentalista de la fenomenología de Heidegger, el ser testigo de la tradición de la que pretende desmarcarse: “Ya que, a pesar de todas las distancias adoptadas respecto de la antro-po-teología, incluso de la onto-teología cristiana, la analítica de la muerte, en *Sein und Zeit*, reinscribe o reimprime todos los motivos esenciales de la misma mediante una repetición que sigue excavando su origenariedad hasta su fundamento ontológico.(...) ni el lenguaje ni la andadura de esa analítica de la muerte son posibles sin la experiencia cristiana, incluso juego-cristiana-islámica, de la muerte que aquella atestigua”²⁵. Aquí radica la diferencia entre la crítica kierkegaardiana de la metafísica y la crítica heideggeriana. Para Kierkegaard lo metafísico no es sólo el ocultamiento del ser por parte del saber, ni esa forma específica de relación con lo real que establece la modernidad al hipostasiar la separación entre sujeto y objeto. El saber no es sólo rechazable por su actitud objetivante, anticipadora, calculadora, sino por ocultar la existencia, ese entre-ser,

²⁴ Sartre, J-P., “L’Universel singulier”, *Kierkegaard vivant*, Gallimard: Paris, 1966, p. 43.

²⁵ Derrida, *ibid.*, p. 128.

en el que radica la posibilidad de lo ético. Ahora bien, lo ético no tiene un estatuto originario, aunque preceda cualquier consideración ontológica o metafísica, sino que hunde sus raíces en lo histórico. Kierkegaard, al poner en el centro de su pensamiento el interés, define la existencia como el ámbito de lo ético, es decir, como el lugar en el que se decide y se piensa lo único que vale la pena ser pensado y decidido, nuestro modo de vivir: “La única realidad que existe para un existente es su propia realidad ética, de toda otra realidad no tiene más que un saber”. Ahora bien, la decisión acerca de nuestro modo de existir está condicionada históricamente, hay algo que la precede y que decide por anticipado, a pesar de toda voluntad de originariedad. Pero eso histórico que precede y que debe ser elegido no es un saber. Que la ética segunda que Kierkegaard trata de pensar sea una ética cristiana no implica producción de saber alguno. La existencia es interés, conciencia, lugar de la contradicción que sólo se resuelve a través de la libertad de la elección. Pero la elección parte de la conciencia de la no-libertad radical de lo que nos es dado. No se elige lo que se sabe, se elige a pesar del saber, contra el saber, por creencia. De ahí que la ética segunda se niegue a sí misma una y otra vez como saber – a través de los pseudónimos, de la comunicación indirecta– para dejar libre el espacio de la relación, la existencia, de aquel a quien dicha ética se dirige. Se trata, para Kierkegaard, de despertar el interés del lector, de recordarle su condición de existente interesado en su vivir. Ahí radica el fundamento ético del pensamiento existencial que rechaza no sólo todo saber, en cuanto olvido de la existencia, sino todo desinterés metafísico, en tanto olvido de la existencia cultural e históricamente determinada. Se trata, para la filosofía existencial, de recordar al existente que a cada instante hay elección, que elegimos dejar morir o hacer vivir, y que elegir el desinterés no sólo es una actitud metafísica sino que atenta contra la ética y encubre la propia condición del existente.

Laura Llevadot
Departamento de Historia de la Filosofía,
Estética y Filosofía de la Cultura.
Universidad de Barcelona
Montalegre, 9 08001 Barcelona
lullevadot@ub.edu