

## LA NOCIÓN DE CONCIENCIA KIERKEGAARDIANA COMO UNA IMPLICACIÓN DEL MUNDO EXTERIOR: UNA CRÍTICA AL PLANTEAMIENTO CARTESIANO<sup>1</sup>

Yerlis Guardo González

Universidad Tecnológica de Bolívar (Cartagena, Colombia)

*lara1922@gmail.com*

### RESUMEN

Este artículo pretende mostrar cómo el filósofo danés Søren Kierkegaard, mediante su concepto de conciencia, establece una crítica al escepticismo cartesiano al afirmar la imposibilidad de la duda del mundo exterior, puesto que la misma posibilidad de la duda supone de antemano la existencia de una conciencia que produce y es producida por la relación tricotómica entre idealidad y realidad, o, con otras palabras, mediatez e inmediatez. Para ello se realizará en primer lugar la explicación del planteamiento cartesiano, a saber: la postulación de los tres niveles de duda y el cogito ergo sum; luego se explicará la noción de conciencia y posibilidad ideal de la duda del autor danés, y por último se expondrá cómo, bajo la óptica de esa noción de conciencia, Kierkegaard realiza una fuerte crítica a la duda metódica y al cogito cartesiano como demostración de la existencia.

### PALABRAS CLAVES

*Yo, conciencia, pensar, duda, subjetividad.*

### ABSTRACT

This article aims at showing how the Danish philosopher Søren Kierkegaard, through his concept of conscience, criticizes Cartesian skepticism upon affirming the impossibility of doubting the outside world, since the very possibility of doubt presupposes the existence of a conscience that produces and is produced by the trichotomic relationship between ideality and reality, or, in other words, mediateness and immediacy. For this, the Cartesian approach will be explained in the first place, namely: the three levels of doubt and the cogito ergo sum. Then the notion of conscience and ideal possibility of the doubt of the Danish author will be explained, and finally, it will be explained how, in the perspective of this notion of conscience, Kierkegaard makes a strong critique to the methodical doubt and to the cartesian cogito like demonstration of existence.

### KEYWORDS:

*Self, conscience, think, doubt, subjectivity.*

<sup>1</sup> Este trabajo se apoya en mi tesis de grado para optar al título de filósofa y fue presentado como ponencia en XVIII Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía “Alonso Corrales Hernández” de la Universidad de Cartagena.

## LA NOCIÓN DE CONCIENCIA KIERKEGAARDIANA COMO UNA IMPLICACIÓN DEL MUNDO EXTERIOR: UNA CRÍTICA AL PLANTEAMIENTO CARTESIANO

*La realidad no es la conciencia, la idealidad mucho menos y, sin embargo, la conciencia no existe sin ambas y esta contradicción es el origen de la conciencia y su esencia.*

S. Kierkegaard.

### 1. INTRODUCCIÓN

El problema de la objetividad del conocimiento iniciado por los escépticos en la Antigüedad (Alcalá, 2005) y sistematizado por René Descartes en la época moderna ha ocupado un puesto esencial en las reflexiones de algunos filósofos posteriores. Desde la sistematización de la duda con Descartes, propuestas como el *Tratado* de Hume (1739), las intuiciones a priori de Kant (1788), la crítica al lenguaje metafísico de Wittgenstein (1976), la conciencia y la libertad en Kierkegaard (2007), entre otros, han constituido parte de los distintos intentos que pretenden dar respuesta al abismo metafísico al que el autor francés nos adentró con sus *Meditaciones* (2003). La respuesta de Kierkegaard, a saber: su noción de conciencia que envuelve lo mediado y la inmediatez, es lo que hoy nos ocupa.

Tal como lo menciona Ronald Grimsley (1966), el primer acercamiento de Kierkegaard a Descartes no derivó probablemente de un estudio directo a sus pensamientos en su etapa de universidad en Copenhague, sino que fue, más bien, el contexto general de la época el que colocó a Descartes bajo la mirada del autor danés.

Una Dinamarca influenciada por la filosofía moderna de Descartes a Hegel, constituye el contexto base de las críticas que Kierkegaard haría al pensamiento cartesiano. Dichas críticas tendrán como centro la imposibilidad, a juicio del danés, de dudar del mundo exterior siendo la capacidad de dudar un resultado de la articulación de la percepción de esa exterioridad y el pensamiento.

Desde Kierkegaard, Descartes no solo puso en duda la objetividad del mundo, sino que su duda hiperbólica terminó por arrasar con la existencia real del individuo, en tanto su tesis de ser y pensar produce un sujeto abstracto cuya concreción es ilusoria. Este sujeto, ubicado en un mundo exterior dudoso, para el cual es lo mismo ser y pensar, tiene la enorme tarea de ser capaz de existir y pensar que existe simultáneamente; como si fuera posible, dirá el danés, existir como objeto y sujeto al mismo tiempo.

Así, la parte inicial de este trabajo intenta exponer los elementos esenciales de la propuesta del autor francés, haciendo énfasis en la primera certeza cartesiana o el “duda de todo menos de que dudas” y del programa de fundamentación de la nueva ciencia en la que el sujeto es la base del conocimiento. La segunda parte expone todo lo relacionado al texto *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* de Søren Kierkegaard, y la tercera esgrime lo concerniente al tema de qué es la verdad y cómo se alcanza, a partir del texto *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Nos interesan específicamente las críticas que Kierkegaard hace a lo llamado polemizar contra la nada, al *cogito ergo sum* y sus implicaciones en la existencia del individuo. Aclaramos de antemano que la propuesta de Kierkegaard se enfoca en el estudio del individuo, no como un ser apartado, sino como una instancia que se halla en relación con el mundo que le rodea, de modo que *lo exterior* constituye un elemento fundamental en la existencia concreta del individuo.

## **1. EL *COGITO ERGO SUM*, EL PENSADOR ABSTRACTO**

El cartesianismo se instala en el Renacimiento, siglos XV-XVI, época llena de cambios tanto generales como específicos, en la que nace la burguesía fruto de las mejoras en la agricultura y el aumento de las cosechas. Con la aparición de la burguesía se empieza a cuestionar el criterio que determina el estrato social: el nacimiento, y se comienza a pensar en una sociedad móvil,

permeable, en la que el estrato sea establecido no por la cuna sino por el esfuerzo y el sacrificio<sup>2</sup>.

Entre los cambios más específicos de la época se encuentra el cambio en la ciencia. Con Copérnico se pasa de la teoría geocéntrica a la heliocéntrica mediante la experimentación y la observación razonada. Se establece una contraposición de la nueva ciencia frente a la antigua (Aristóteles, la Biblia, Ptolomeo), aparece Galileo con su ley de la inercia y como consecuencia se obtiene una imagen mecanicista del mundo que influenciará a los pensadores de dicha época.

Descartes fue uno de esos pensadores altamente influenciados por la visión mecanicista del mundo y por la confusión epistemológica de la época, de ahí su intento por fundamentar la nueva ciencia haciendo uso del escepticismo como método para llegar al conocimiento cierto e indubitable.

Esa búsqueda del conocimiento condujo a Descartes a la búsqueda de la certeza; ello enmarcado en que si conocimiento implica la coincidencia de las creencias con la realidad de forma justificada (Platón, trad. en 1988), entonces el conocimiento debe poseer una perspectiva interna —creencias— y una perspectiva externa —realidad— Y la certeza ha de ser ese vínculo infalible entre estas dos perspectivas (p. 295)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> “El nacimiento del mercado en el siglo XV ha sido un hecho histórico fundante de la estructura de la sociedad burguesa. Las formas de vida que se generaron por el desarrollo de nuevas formas de producción económica, no se limitaron al ámbito de la economía. Estas trascendieron a todos los órdenes y sectores de la realidad: producción y evolución de la vida material, formas y productos del pensamiento, demandas y desarrollo de condiciones laborales, aspiraciones educativas y culturales de diversos grupos sociales, modos de producción, convivencia, estructuras de poder político, formas de participación social, lecturas de la realidad, formas discursivas, formas de comunicación, actitudes, religión, arte, en fin, toda la vida en sus intrincados laberintos y complejidades, tuvo en el Renacimiento los asideros para la vida moderna” (Venegas, 2004, p. 28).

<sup>3</sup> Si el conocimiento es el conjunto de creencias verdaderas que poseen un método estable que permita enlazar la verdad, esto es, una justificación, entonces la certeza se convierte en el vínculo entre el plano interno del sujeto y la correspondencia con el plano exterior.

Fue así como la necesidad de certeza motivó a Descartes al establecimiento de un nuevo método epistemológico que se edificó sobre el principio fundamental de no aceptar nada por cierto si antes no era sometido al análisis de la razón. Por consiguiente, era menester colocar en duda todas las enseñanzas adquiridas y filtrar por el tamiz de la razón todas aquellas que arrojaran oscuridad.<sup>4</sup>

A partir de lo anterior Descartes, al considerar que la verdad no puede ser edificada sobre el error o sobre todo aquello que arroje duda, decidió establecer tres niveles de duda que le permitieran fundamentar la ciencia sobre un conocimiento cierto e indubitable.

El primer nivel o “error perceptual” se refiere a las ideas sensoriales, las cuales al no ser siempre verdaderas, no pueden ser consideradas puntos potenciales para fundamentar el conocimiento. Nos dice el autor:

Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque solo fuera una vez. (Descartes, 2003, p. 16)

Así, con la desconfianza frente a los sentidos, Descartes eliminó el sentido común, puesto que estableció que las percepciones sensoriales no proporcionan certeza sino que, por el contrario, nos inclinan a la duda, ya que las cosas que vemos, como el arcoíris o el palo quebrado en el agua, son falsas; de suerte que no debemos confiarnos de ellas, ya que si engañan una vez, engañan dos veces.

El segundo nivel o “argumento del sueño” sugirió la destrucción total de las ciencias empíricas en tanto no hay una forma clara de diferenciar los contenidos oníricos de las experiencias de la vigilia. “¿Estaré soñando ahora?”, con esta frase el autor postula su argu-

---

<sup>4</sup> Cabe anotar que el mismo Descartes afirma que la revisión de sus enseñanzas tuvo que esperar hasta que él adquiriera madurez, pues le parecía que la juventud no era una edad oportuna para emprender esas tareas. Véase Descartes , (2003, p. 15).

mento onírico con el cual intenta alejarnos del sentido común para introducirnos en la metafísica al sostener que algunas cosas podrían no ser reales sino, más bien, podrían ser meras ilusiones producto del sueño. Por consiguiente, si no se sabe que se está soñando, eso significa de alguna forma que se sabe o conoce nada, pues bien puedo imaginar un perro, y sé que está ahí en cuanto contenido mental pero dudo de que ese perro esté en el exterior.

Descartes añade que no puede olvidar que es un hombre, y por ello tiene la costumbre de dormir y representarse en sueños cosas reales y cosas fantásticas. Y aunque todo parece más distinto y claro cuando no duerme, no hay forma alguna mediante la cual se pueda distinguir claramente el sueño de la vigilia.

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces (...) y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando. (Descartes, 2003, p. 17)

El tercero, último y más profundo nivel consistió en afirmar que si aniquilábamos el sentido común y las ciencias empíricas aún nos quedaban las matemáticas, no obstante, podría darse el caso en que un genio maligno hallará gracioso engañarnos hasta en lo más simple de la aritmética.

Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. (Descartes, 2003, p. 20)

Así, el genio engañador nos puede hacer creer que dos y dos son no son cuatro, de modo que es lógicamente posible equivocarnos incluso con lo más elemental de la aritmética, y si esto no se puede impedir, entonces las matemáticas tampoco pueden

ser el fundamento del conocimiento. Puesto que no importa que yo vea claro y distinto<sup>5</sup> el resultado de aquella adición, todo eso puede ser una treta del genio maligno.

Resumidamente, Descartes estableció una duda universal que no dejaría ni una sola realidad por fuera del examen racional. De esta manera, la duda metódica, al despojar al meditador de las cosas que parecen verdaderas, nos adentra en un mundo espiritual donde, con cada nivel de duda, Descartes destruye de raíz todos los fundamentos que le han sido inculcados a través de generaciones. El primer nivel, el error perceptual, es el nivel menos profundo y aniquila al sentido común. El segundo nivel, el argumento del sueño, establece una distinción epistémica entre lo objetivamente real y los contenidos mentales privados, de modo que acaba con las ciencias empíricas. Y el tercero y más profundo nivel de duda, el genio maligno, sostiene una distinción entre idea y el origen de esta, ¿cómo sé, con certeza, que esa idea me habla de un objeto real? El genio maligno puede hacerme errar hasta en lo más alejado de la sensación: las matemáticas, de suerte que dicho nivel termina por aniquilar a las matemáticas puras.

Pero si todo es falso, ¿existe algo que sea cierto? Sí, nos dice el francés, su propia existencia, *cogito ergo sum*. Para Descartes de lo único que puede estar seguro es que él existe, ya que el simple hecho de que él pueda ser engañado por los sentidos, por los contenidos oníricos, o por el genio maligno, es muestra fehaciente de que él existe, porque no podríamos imaginar que él está siendo engañado y no existiese.

Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. (Descartes, 2003, p. 22)

---

<sup>5</sup> “Me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero” (Descartes, 2003, p. 31).

En consecuencia, Descartes sostiene que él existe en tanto piense que es así. El genio maligno puede decirle que no existe, mas él seguirá existiendo en tanto piense que es de este modo, pues al percibir las cosas, el hombre toma consciencia de su propia existencia, se produce una autoreflexividad de la mente, o en palabras de Villoro (1965), Descartes intuye una existencia concreta ligada al acto de pensar (p. 70).

El hombre, dice el autor del *Método*, es una cosa que piensa, siente, tiene hambre, percibe, que no tiene certeza de qué percibe, de si tiene hambre de una manzana o de una pera, pero que sí tiene certeza de que es capaz de experimentar esa sensación. Y ello es así porque cuenta con un acceso privilegiado a su mente, es decir, no puede autoengañarse, puede introspectarse y asegurarse de que está pensando.

Para Descartes, el sujeto puede dudar de todo menos de su acción misma de pensar, que él es una *res cogitans*, y que desde él es que es posible pensar. El sujeto puede alcanzar la certeza y el criterio de certeza presupone un sujeto sin el cual es imposible la duda, el método, la metafísica o la necesidad de fundamentar la nueva ciencia.

En esa línea de argumentación, Descartes asegura que de lo único que puede tener certeza es de su propia existencia, es decir, que contrario al caso propio, la existencia de los otros hombres y la del mundo exterior en general no se le muestra de forma clara y distinta.

El hombre cartesiano es descrito como una *res pensante* cuya *res extensa* es de existencia dudosa, que debe confiar únicamente en el conocimiento que su razón advierta como claro y distinto, cierto e indubitable. El cogito sugiere que el pensar es la característica esencial en el hombre y que todo lo demás, sentir, percibir, no es otra cosa que pensar, es decir, sentir con la mente y percibir con la mente. Con otras palabras, Descartes sugiere una concepción mental del mundo incitada por el nuevo método científico de la nueva ciencia, a saber, el lenguaje de las matemáticas puras, el concebir los objetos como instancias mentales. Las cosas se perciben porque

se entienden, y el hecho de poder percibir esas cosas es otra muestra fehaciente de que yo existo, “pues si juzgo que la cera existe, porque la veo, mucho más evidente resulta que yo mismo también existo, precisamente porque la veo” (Descartes, 2003, p. 29).

Mi existencia es la primera certeza, lo único que sé es que yo soy. Y aunque todo lo experimentado sea falso, los modos de pensar, llámense sensaciones e imaginación, yacen en mí. Pero esa existencia no es corpórea, alega el autor, ya que ante la desconfianza producida por los sentidos Descartes prefiere aferrarse a la certeza de un sujeto cognoscente que comprende los objetos del mundo como representaciones mentales y no como entes sensibles. El hombre está conformado por dos instancias contrarias entre sí: la *res cogitans* y la *res extensa*; esta última alude a la realidad sensible del mundo exterior y el cuerpo, y su conocimiento únicamente es posible mediante las matemáticas.

En cuanto al cuerpo no tenía dudas, pues creía conocer indistintamente que era algo exiguo, como el viento, o el fuego, o el éter, que había sido infundido en mis partes más crasas. (...) ¿Pero qué puedo pensar ahora que supongo que un engañador poderosísimo y, si cabe decirlo, maligno, me ha engañado deliberadamente en todo cuanto ha podido? (Descartes, 2003, p. 23)

De esta forma, y teniendo en cuenta el nuevo método científico, la duda se explicita como un principio para alcanzar el conocimiento cierto e indubitable, puesto que crea exigencias epistémicas que solo pueden ser salvadas con la certeza más rigurosa y establece como condición para el conocimiento cierto que esta, la misma duda, se halle ausente donde el conocimiento sea establecido. De ahí que, al engendrar más duda que claridad, Descartes coloque en suspenso la existencia de las entidades corpóreas y el mundo exterior en general.

La duda adquiere un papel protagónico en la construcción del edificio del saber propuesto por el autor de *El Método*, ya que establece una diferencia entre la apariencia y la realidad, de modo que

toda creencia que no sea indubitable debe ser considerada como falsa y no puede ser usada para fundamentar el conocimiento. El conocimiento, pues, se apoya en unas creencias de las que no se tiene ni la más mínima posibilidad de duda, en las que no hay cabida para el error, o, con otras palabras, en las que no hay un espacio entre el ser y el parecer.

Por ende, y teniendo en cuenta el anhelo cartesiano por alcanzar la certeza, Descartes propone un hombre sin cuerpo, o bien podría decirse, un hombre cuyo cuerpo es de dudosa existencia, que se caracteriza por su capacidad racional, al punto de que es ella la que acaba determinando la existencia del mismo. Descartes plantea un hombre abstracto que se piensa a sí mismo y que no necesita de la relación con lo otro —lo exterior—, pues es capaz de autodefinirse de manera cerrada, ahistórica y atemporal. Atendiendo a ello, el relacionarse del mundo exterior con el sujeto solo es posible mediante el proceder demostrativo, claro y distinto de las matemáticas. Pensar y sentir constituyen el mismo asunto, ya que no es el cuerpo quien siente sino la mente, reina de lo abstracto y subjetivo.

## 2. EL DUDAR DE TODAS LAS COSAS: UNA CRÍTICA AL PENSAMIENTO CARTESIANO

Contrario a Descartes es Kierkegaard, filósofo altamente influenciado por la pasión que exige el vivir, para quien el simple hecho de dudar implica la existencia de lo otro, del mundo exterior.

*Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* es un texto bastante breve dentro del corpus kierkegaardiano, en el cual el autor pretende tratar de lleno el problema del escepticismo al que nos llevó Descartes. El libro se divide en dos partes: la primera tiende a ser más de carácter biográfico, mientras que la segunda se caracteriza por tener el sumo filosófico concerniente a la problemática del escepticismo, y en ella Kierkegaard despliega toda su postura frente a la posibilidad de la duda y la hipocresía sostenida por los escépticos alrededor de los tiempos, puesto que ninguno de ellos ha vivido según sus ideales.

El texto comienza con la presentación de tres proposiciones específicas repetidas una y otra vez entre los intelectuales de la época, a saber: la filosofía comienza con la duda (1), uno deber haber dudado para llegar a filosofar (2), y la filosofía moderna comienza con la duda (3) (, 2007, p. 50). Después de un análisis exhaustivo, el danés va a sostener que dichas proposiciones, por más que se les analice, se terminan reduciendo a lo mismo: a la imposibilidad de la duda como un comienzo.

Para Kierkegaard, la filosofía no puede haber comenzado con la duda, pues la duda no es un principio, o más bien, es un principio negativo, ya que antes de ella debe haber algo de lo cual dudar. Puesto que sería totalmente absurdo polemizar contra la nada, es necesario suponer un precedente (Kierkegaard, 2007, p. 59).

La duda se muestra como una ruptura, y si se ha de empezar a filosofar de esta forma, el principio negativo a partir del cual se comienza supone que el conocimiento adquirido previamente debe ponerse en tela de juicio, lo que llega a identificar la proposición (1) y la (3) (Kierkegaard, 2007).

La filosofía se encuentra determinada histórica y temporalmente, así, decir que la filosofía comenzó con la duda es decir que la filosofía carece de un precedente en tanto que la duda se explicita como un principio negativo. La duda no puede ser el inicio de la filosofía porque la duda no es una determinación inmediata tal como lo es el asombro, sino que es una determinación de la reflexión<sup>6</sup>. El asombro presupone una continuidad en la percepción inmediata, mientras que la duda implica un rompimiento de esa continuidad. Nada puede decirse históricamente del asombro, pues este no posee ninguna reflexión en sí mismo, pero apenas se habla de la duda entonces se habla de pasar de la mera percepción inmediata a la

---

<sup>6</sup> A Kierkegaard le causa inquietud cómo el pensamiento cartesiano sustituye al principio griego de la admiración por la duda, ya que el asombro es una vivencia subjetiva del hombre, por eso está antes y con él es que se comienza a filosofar. Para ampliar véase Larrañeta (1990, p. 32).

reflexión sobre ella, y al hacerlo se rompe la continuidad, ya que la duda es justamente la polémica contra lo precedente.

Para el autor de *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, la duda es posible porque en el individuo existe la posibilidad de dudar, sin embargo, aquello que suscita la duda en el individuo puede variar según cada uno, pero si el individuo duda aun cuando las razones por las cuales un individuo se inclina hacia la duda son variadas, debe haber algo que no varíe, es decir, debe haber algo que permanezca igual sin importar qué motivo lleve al individuo a dudar. Eso invariable es lo que Kierkegaard (2007) llama la *posibilidad ideal de la duda en la conciencia* (p. 74).

A este propósito bien afirma Larrañeta (1997):

La duda tiene múltiples causas. Su origen, según el talante de los individuos, puede ser muy diverso. Incluso dentro de uno mismo las causas suelen diferenciarse bastante. En cambio, sea cuales fueren los motivos de la duda y aun cuando se contradigan entre sí, resulta fácil constatar que la conciencia permanece siempre idéntica. (p. 35)

En concordancia, lo que produce la duda en el individuo puede ser tan diferente según lo que cada uno encuentre interesante; pero si en el individuo no existiera esa posibilidad de dudar, entonces nada podría suscitar la duda. De este modo, mientras el motivo de la duda puede ser contingente y variable, la posibilidad de la duda es necesaria y, por ende, esencial para la conciencia humana.

Ahora, ¿cuál es la naturaleza de esta conciencia para que se produzca la duda? Antes de contestar el interrogante es menester señalar ciertos puntos.

Para Kierkegaard, la realidad se caracteriza por ser el terreno de lo inmediato, de la inmediatez. En este ámbito, la pregunta por la verdad es eliminada, en tanto la pregunta por la verdad no tiene lugar en el campo de la mera percepción, sino en el terreno del lenguaje.

El lenguaje, contrario a la realidad, se caracteriza por pertenecer al ámbito de la idealidad, y cuando es usado para describir la

realidad, la inmediatez es eliminada y reemplazada por el lenguaje. Con otras palabras, cuando el individuo describe la realidad, ya no es la realidad la que está ahí, ahora son las palabras que presuponen esa realidad pero no son esa realidad, es decir, las palabras están en vez de la realidad.

Para el autor danés, la conciencia es esa relación entre la idealidad y la realidad. La conciencia es una contradicción que es producida por y produce la duplicidad entre la realidad o la idealidad, a saber: o la realidad en relación con la idealidad (descripción) o la idealidad en relación con la realidad (interpretación).

La conciencia existe si y solo si mientras exista la contradicción, mientras se dé el choque entre lo inmediato y lo mediato; sin ese choque la conciencia solo existirá como una posibilidad. Así, pues, la conciencia existe en tanto exista un mundo que permita establecer la relación realidad- lenguaje, y ese mundo a su vez puede ser descrito y/o interpretado mientras haya conciencia.

La conciencia es pues la relación, una relación, cuya forma es la contradicción. Pero, ¿cómo descubre la conciencia la contradicción? Si la falsificación mencionada pudiera continuar, que la idealidad y la realidad se comunicaran entre sí con toda ingenuidad, entonces la conciencia jamás aparecería, pues la conciencia aparece justamente con la colisión, del mismo modo que presupone la colisión. (Kierkegaard, 2007, p. 77)

En esa medida, y como se había mencionado, la conciencia se produce con el choque entre la idealidad y la realidad, ya que si la idealidad pudiera expresar la realidad sin eliminarla presuponiéndola, entonces la conciencia no aparecería. La conciencia aparece justamente con el choque, pero también presupone el choque, en tanto que es ella la que facilita la relación. La realidad no es la conciencia, y mucho menos la idealidad, no obstante, sin ambas la conciencia no existiría, la contradicción es, pues, el origen de la conciencia y su característica esencial.

Volviendo a la pregunta, ¿cuál es la naturaleza de esta conciencia que posibilita la duda? Se puede anotar que para Kierkegaard

dicha naturaleza es la contradicción. La posibilidad de la duda des- cansa en la conciencia, cuyo atributo principal es la contradicción producida por la relación mediatez-inmediatez. Cuando todo se me da inmediatamente no hay conciencia, ni contraposición, por ende, ni duda. La colisión aparece cuando el individuo describe o interpreta el mundo; ni la colisión ni la duda son posibles en la inmediatez o en la mediatez, sino en la relación entre ambas.

De esta forma, la duda únicamente es posible en la conciencia, puesto que “en la realidad por sí sola no hay ninguna posibilidad de duda” (Kierkegaard, 2007, p. 75), y “en la inmediatez no existe ninguna relación, pues tan pronto como aparece una relación, la inmediatez es eliminada” (p. 72). La duda nace de esa relación, es decir, se podría considerar la duda como una intencionalidad de la conciencia, como su primera forma de manifestarse, de modo que la duda —al ser posible únicamente en la conciencia— tiene que ser una duda subjetiva y no objetiva, como postulaba Descartes (Dobre, 2014, p. 40).

Kierkegaard diferencia entre realidad e idealidad, diferencia entre lo que es la realidad y la forma en como es pensada, de suerte que es muy distinto el sujeto que piensa y el objeto del pensar. De ahí, nuevamente, que la duda no pueda ser objetiva, en tanto que si fuera objetiva, la conciencia sería objetiva, y con ella el ser sería idéntico al pensar, esto es: sería una abstracción.

La duda, afirma el danés, no es un simple método para alcanzar el conocimiento sino que tiene un sentido existencial ligado al interés y a la pregunta por la verdad, ya que esta última es producida cuando se intenta ir más allá de la mera percepción y la conciencia es puesta en relación con la idealidad y la realidad. La inmediatez, al no ser relacional, no posee en sí ninguna relación; así, si la conciencia pudiera permanecer en la inmediatez, la pregunta por la verdad no tendría cabida<sup>7</sup>. De este modo, el

---

<sup>7</sup> Solamente en el niño es posible una conciencia sin duda, ya que el niño posee una conciencia indeterminada, es decir, una conciencia inmediata (Larrañeta, 1990,

problema de la verdad se encuentra vinculado a la no-verdad, una vez se introduce la idealidad. Al preguntar por la verdad, la conciencia es puesta en relación con, y lo que posibilita esta relación es la no-verdad.

La reflexión es definida como la posibilidad de la relación, mientras que la conciencia es la relación cuyo aspecto esencial es la contradicción. La reflexión es explicada como la simple posibilidad desinteresada, y la conciencia es expresada como la relación “efectiva” que aparece mediante la contradicción. La reflexión es desinterés, y la conciencia es el interés —inter-esse—. Ese interés pone al individuo en el medio de la contradicción, en el medio de la inmediatez y la mediatez, entre el ser y el pensar<sup>8</sup>. Así, ese interés del individuo por lo real solo es posible con la introducción de la contradicción que es interpuesta por un tercer término: la conciencia.

La conciencia presupone la reflexión, sin ella no sería posible la duda, ya que no habría elementos contrapuestos, pero sin el tercer término no se podrían contraponer esos elementos. No es que la reflexión produzca la duda, sino que la duda presupone la reflexión. La reflexión es desinterés y “toda conciencia desinteresada es solamente la presuposición de la duda” (Kierkegaard, 2007, p. 76).

Con todo lo dicho, se tiene que la conciencia se caracteriza por la contradicción producida por la relación entre la idealidad y la realidad. Y ese choque entre idealidad y realidad da paso a la categoría de la repetición, la cual es definida como aquello que solo es posible conforme a lo que ha sido con anterioridad.

La conciencia aparece justamente con la colisión —*entre idealidad y realidad*— del mismo modo que presupone la colisión (...) tan pronto como surge la pregunta por una repetición, la colisión

---

p. 36).

<sup>8</sup> “La distancia entre la dualidad de la reflexión y la de la conciencia viene precisamente del interés” (Larrañeta, 1997, p. 44).

aparece, pues solamente es pensable la repetición de lo que ha sido con anterioridad. (Kierkegaard, 2007, p. 77)

La repetición es posible a partir de la duda, ya que la contradicción produce una tensión que suprime la duda abriendo campo a la decisión<sup>9</sup> (Dobre, 2014, p. 46). Cuando el pensamiento se encierra para pensarse a sí mismo se produce un escepticismo. ¿Cómo se detiene este escepticismo? La autoreflexión del pensamiento puede proseguir durante un tiempo indefinido de forma circular. Es cierto que, arguye Kierkegaard, en el fondo de todo escepticismo reside una certeza abstracta que es el punto de apoyo de la duda. Sin embargo, la certeza básica que cimienta la duda no puede manifestarse en ningún momento mientras se está dudando porque la duda la abandona continuamente en aras de seguir dudando. Si deseo dudar por toda la eternidad, entonces no avanzaré ni un paso, puesto que la duda se apoya en hacer pasar dicha certeza por otra cosa (Kierkegaard, 2010, p. 331).

Si me aferro a la certeza como certeza por un leve momento, entonces debo dejar de dudar ese mismo tiempo; así, no es la duda la que se cancela a sí misma, soy yo quien la detengo.

En ese sentido, para dudar primero debe existir un mundo con el cual se pueda dar la colisión entre el lenguaje y la realidad, el mundo vendría siendo el marco de sentido, el único marco de sentido donde podría ser posible la duda; de este modo, el dudar del mundo, como sugiere Descartes, no sería posible en tanto la mera posibilidad de dudar depende de la existencia de ese mundo.

La duda necesita de un mundo que cuestionar; de forma tal que para Kierkegaard la filosofía no puede comenzar con la duda, puesto que la duda es un principio negativo que requiere de un precedente contra el cual polemizar. En consecuencia, Kierkegaard

---

<sup>9</sup> Según Dobre (2014), la repetición será el movimiento a través del cual la posibilidad deviene en realidad cada vez “de nuevo”, la repetición precisa de fe para detener la duda, ya que el no detenerla se traduce en desesperación. Para ahondar en esta idea desde el propio autor véase Kierkegaard (2009, p. 64).

ard establece un cambio en el panorama cartesiano al introducir la necesidad de lo otro en la vida del individuo. El hombre pasa de ser un sujeto aislado capaz de autodefinirse *per se* a un individuo que necesita de lo exterior incluso en su instancia más interior: su conciencia. De suerte que si el individuo desea averiguar si el mundo exterior o los demás individuos existen realmente y no son meras representaciones matemáticas, tendrá que enfrentarse con que el mero acto de sospecha da por sentada la existencia de aquellas instancias exteriores.

El cartesianismo anhela llegar a la realidad y asegura que lo pensado es la realidad, que el pensamiento no es solo capaz de pensar sino también de producir realidades. Cuando lo que sucede es todo lo contrario, y el significado de existir se disipa cada vez más. De este modo, se tiene que Descartes, a partir de la reflexión kierkegaardiana, ignora que la simple posibilidad de poner en suspensión ese mundo es ya la mejor demostración de ese mundo. Decir que se duda del mundo es una tautología en tanto el que sea capaz de dudar implica una ubicación espacio-temporal de ese ser que duda.

Kierkegaard establece una distinción entra la duda cotidiana a pequeña escala que deja todo tal cual está y la duda universal profunda que conduce a la verdad y la ciencia (Rasmussen, 2016). La duda universal solo tiene lugar en la reflexión filosófica, y si el filósofo se comporta más o menos de acuerdo con esa duda, su comportamiento será tomado como el de un demente. Nuestra perspectiva cuando filosofamos es diferente de la perspectiva asumida en nuestra vida diaria. El argumento del sueño no es posible en la realidad, pero cuando nos enfrentamos al análisis filosófico sí es absolutamente pensable. En la cotidianidad dudamos, pero nuestras dudas pueden ser resueltas, es decir, si no llevo gafas y no veo el letrero del bus de servicio público, basta con que pregunte para que mi duda sea subsanada.

Descartes, dice Kierkegaard, con su duda universal nos propone un pensador objetivo que no parte de ningún presupuesto, parte de cero, todo lo pone en duda, pero olvida que la misma capacidad de poner todo en duda requiere de lo otro existente

fuera de mí. Descartes es tan objetivo que pasa por alto lo que significa existir como ser concreto, lo cual incluye un mundo exterior donde puedo lograr esa concreción.

Para Descartes, añade Kierkegaard, el pensador objetivo no concluye nada exterior al él mismo, duda de todo buscando la certeza, esperando que su verdad objetiva permanezca inmóvil, para así resolver aceptarla. Pero cuando al fin el pensador objetivo está dispuesto aceptar esa verdad, el tiempo ha transcurrido y nuevas dudas han aflorado en el paso del tiempo. Entonces el pensador objetivo se abstrae y se hunde en la especulación que lo conduce a una reducción al absurdo, buscando el conocimiento indubitabile nada le satisface y la conclusión aparente se convierte en motivo de más oscuridad, por lo cual no puede llegar a una verdad inmutable.

Es de esta forma como el pensador objetivo cartesiano, con su afán por no admitir como cierto algo que no es claro y distinto, termina abstrayéndose de su propia existencia, la cual solo puede ser pensada y ha de durar en tanto continúe siendo pensada. Para este pensador únicamente se tiene certeza de su propia existencia, mas de la de los otros hombres y la del mundo exterior en general solo se tienen dudas.

Bajo esta lógica, esgrime Kierkegaard, el pensador objetivo —postulado por Descartes— se abandona a sí mismo, se sumerge tanto en su verdad objetiva que su misma existencia queda por fuera. Sin embargo, esa verdad objetiva que tanto busca, que anhela más que su propio existir, nunca podrá alcanzarse más que como una aproximación. Esto es así porque, alega Kierkegaard, la verdad es subjetividad, es existencia, apropiación, interioridad, de modo que si el sujeto pensante desea poseerla, o en palabras kierkegaardianas, apropiarse de ella, deberá dejar de considerarla como una cuestión objetiva a la cual solo podrá acercarse aproximadamente y nunca apropiarse. Al pensador subjetivo, contrario al que nos plantea el autor de *El Método*, no le importa el pensamiento objetivo, su pensamiento está guiado por la interioridad y la apropiación, por lo cual le pertenece a él mismo y a nadie más. El pensamiento subjetivo invierte todas sus energías en el proceso del devenir, omitiendo el

resultado, pues aquella verdad únicamente le pertenece a él y porque además se acepta como un sujeto en constante devenir.

La verdad es el camino, el devenir. No importan, ni hay resultados, sino únicamente el proceso de apropiación. Todo individuo es un sujeto existente cuya existencia debe ser expresada en su conocimiento, impidiendo que ese conocimiento concluya ilusoriamente en una certeza (en un final). Por lo anterior, el conocimiento no debe considerarse como algo impersonal aislado, puesto que la verdad yace dentro de mí. El conocimiento involucra nuestras acciones, de modo que en todo conocer hay un deber ético, el conocimiento no es el resultado de un yo aislado impersonal cuyo único método es la introspección.

No sabemos bien si esa inclinación cartesiana a alejar al hombre de sus compatriotas y del mundo en general se debía al hecho de que, al haber heredado la tos seca y el aspecto lánguido de su madre, siempre prefirió dedicarse a las actividades solitarias como el estudio y la lectura (Velaverde, 2001, p. 12). No obstante, para Kierkegaard, el individuo siempre está siendo transformado por el mundo y la subjetividad es lo que es justamente por esa relación con lo otro. De suerte que el pretender que el yo se aisle del mundo con el propósito de alcanzar el conocimiento cierto, no es más que un suicidio, ya que un yo aislado deja de existir en tanto la existencia de la subjetividad requiere de la relación con el otro. De ahí que Kierkegaard se oponga a Descartes, puesto que es en la conexión con el mundo en la que puede surgir el conocimiento, la ética y la relación con el Absoluto.

Al aislarse del mundo, el sujeto pensante se aniquila, puesto que el sujeto pensante es un sujeto situado espacio-temporalmente. La duda universal prepara el camino para la abstracción, para la eliminación de la existencia humana y la pérdida del contacto con la realidad. Existir es estar relacionado, de modo que el cogito se anula, porque no pienso y existo, me relaciono y existo, y existo y me relaciono, la existencia está ligada al relacionarse con. Recordemos que la misma conciencia depende de una relación, de la relación entre la inmediatez y la mediatez. El estar relacionados es

la pauta principal para la existencia, para la creación de principios éticos, para la conciencia, para el mundo, y más importante aun, para el contacto con el poder creador.

Con *El dudar de todas las cosas* Johannes deja claro su oposición al mundo metafísico cartesiano al considerar que Descartes erró al reconocer la duda como un principio y prescindió del marco de sentido donde esta podría existir. Para Descartes, la filosofía tiene dos funciones: poner en duda todo lo que se pueda poner en duda y evitar que esa duda nos lleve al escepticismo. El meollo del asunto es que el autor francés hizo de la duda el pilar metodológico de su filosofía, la cual, atendiendo a una pretensión metafísica, no parte de los sentidos sino de la razón, por este motivo el mundo externo debía ser demostrado racionalmente. No obstante, esa estrategia metafísica de Descartes, que inicia en la duda, no solo pone en suspenso la realidad del mundo exterior, sino que además tiene como consecuencia que la conciencia pueda definirse a sí misma con independencia del mundo.

De este modo, la estrategia metafísica de Descartes rompe con la relación de mundo y conciencia en tanto la realidad de ese mundo requiere demostración. El punto principal de Descartes es que establece una brecha epistémica entre la conciencia y el mundo exterior; pero sin el mundo exterior no hay conciencia y sin conciencia no se puede percibir el mundo exterior, de suerte que hay un vínculo recíproco entre ambos elementos que los hace indisolubles. Descartes propuso la duda como inicio, pero la duda no es el inicio de nada, es, más bien, el rompimiento de la continuidad, puesto que en la realidad no hay espacio para la duda, esta es imposible; es en la contradicción —en la conciencia— en la que la duda podría tener cabida; pero para tener cabida debe existir algo antes, un punto que la suscite. Es necesario, dice Kierkegaard, que exista un precedente que ocasione la duda en el individuo; y no solo eso, es necesario que exista un mundo que produzca y sea producido por la conciencia (lugar donde reside la posibilidad de dudar). Pero este mundo exterior, esta realidad, no puede, dice Kierkegaard, ser concluida a partir del pensamiento puro, porque concluir la realidad

a través del pensamiento es similar a concluir que Dios posee todas las cualidades a partir del enunciado “Dios es perfecto”, en el que las mismas premisas encierran la conclusión.

Lo novedoso de la propuesta kierkegaardiana no se centra en la suerte de realismo ingenuo con que parece responder al pensamiento cartesiano. Lo novedoso de su propuesta radica en la transformación del concepto de duda, el cual es puesto en diálogo con los conceptos de libertad, fe y existencia. Mientras que para Descartes la duda y la certeza son concepciones puramente cognitivas, para Kierkegaard, la duda establece una relación con la creencia y la fe, como elementos claves para detener esa duda y abandonar toda incertidumbre en pro de la existencia de un individuo que comprende su verdad interior y la importancia de su subjetividad. Kierkegaard realizó una transformación existencial de los conceptos epistemológicos cartesianos al presentar una duda apasionada y un individuo infinitamente interesado en existir (Rasmussen, 2016).

### **3. EL PENSADOR SUBJETIVO Y LA ÉTICA DEL ELEGIRSE A SÍ MISMO**

Es de tal modo como Kierkegaard establece una distinción entre lo que es un pensador subjetivo y un pensador objetivo. Siendo este último un sujeto existente, pero no de naturaleza subjetiva ni apasionada, sino al contrario, pretendiendo ser un sujeto existente que existe *sub specie aeterni*.

El pensador objetivo será aquel pensador abstracto cuya relación con la verdad es similar a una asíntota de una función, se le acerca pero nunca la llega a tocar. Pues su reflexión es de tipo objetiva, es decir, la verdad se convierte en algo objetivo, en la que lo único que importa es abstraer al sujeto. Con este sujeto - objeto nos ponemos en el plano de la abstracción pero, “¿dónde hay un hombre existente tal que sea al mismo tiempo sujeto - objeto?” (Kierkegaard, 2010, p. 194).

La reflexión objetiva, contraria a la subjetiva, hace del individuo existente algo accidental (ya que carece de relación con la existencia), en el cual la existencia es indiferente y efímera. Este

camino aleja al individuo subjetivo de sí mismo y, a la par del sujeto y la subjetividad, la verdad también se torna indiferente, en tanto que desde una mirada objetiva, el interés y la decisión son categorías subjetivas.

La reflexión objetiva nos conduce al pensamiento abstracto, a las matemáticas y al conocimiento histórico pero nos aleja del individuo subjetivo cuya existencia, desde la óptica objetiva, es infinitamente indiferente. Al final, el sujeto chocará con la contradicción de que únicamente hay objetividad mientras la subjetividad se ha disipado, lo cual quiere decir que, intentando transformarse en subjetividad, el sujeto se ha vuelto una forma abstracta de la subjetividad, esto es, una abstracta objetividad.

Contrario a lo anterior, para la reflexión subjetiva, la verdad es sinónimo de apropiación, interioridad, subjetividad, y lo realmente importante es sumergirse, existiendo en la subjetividad (Kierkegaard, 2010). La reflexión subjetiva elige el camino interior hacia la subjetividad y pretende ser en aquella interiorización la reflexión de la verdad. Aquí la subjetividad es el asunto esencial y la objetividad desaparece.

El sujeto existe, y en tanto existir es un devenir y la verdad entendida como la identidad entre pensamiento y ser no es más que una ilusión, puesto que el cognoscente es un ser existente, la verdad no puede ser definida para él como una identidad (un  $Y_0=Y_0$ ). Porque todo conocimiento esencial que esencialmente se relacione con la existencia no hace referencia a la identidad abstracta entre pensamiento y ser, ni tampoco significa que el conocimiento se relacione objetivamente con algo existente considerándolo como su objeto, sino que pretende decir que el conocimiento se relaciona con el cognoscente, el cual es un ser existente, y que todo conocimiento esencial se relaciona con la existencia y el existir.

De ahí que, afirma Kierkegaard, la verdad solo pueda comunicarse de forma indirecta. Esto es así porque la verdad nace de la existencia propia del individuo, la verdad es subjetiva, su verdad es solo suya, y si es únicamente suya ¿cómo podría comunicarla?, ¿cómo se comunica la propia existencia?

La verdad es definida, pues, como “una incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada” (Kierkegaard, 2010, p. 205). Es decir que la definición de verdad incluye en sí una expresión de la antítesis de la objetividad.

Objetivamente solo se halla incertidumbre, pero es precisamente esto lo que refuerza la infinita pasión de la interioridad, y la verdad consiste en la arriesgada aventura de elegir con pasión de lo infinito la incertidumbre objetiva. Esa incertidumbre objetiva es la que hace que nos alejemos de la objetividad y nos aferremos a la fe, nos aventuremos a elegir con pasión, “si no hay riesgo, no hay fe” (Kierkegaard, 2010, p. 211).

Cuando se afirma que la subjetividad o interioridad es la verdad, se resalta la importancia esencial del existir y del hecho de que el cognoscente sea un sujeto existente. El pensador especulativo u objetivo intenta explicar la verdad olvidando lo que significa existir y lo que es la interioridad, de forma que no se percata de que si aspira a comunicar algo sobre la cuestión, su presentación ha de ser en modo indirecto.

“Solo la verdad que edifica es verdad para ti” (Kierkegaard, 2010, p. 252), de esta manera, Kierkegaard establece un predicado esencial en relación con la verdad como interioridad en la que la determinación decisiva como edificante para ti —para el sujeto existente— es la diferencia esencial con respecto a cualquier saber objetivo en la medida en que la misma subjetividad llega a ser el rasgo característico de la verdad.

La desventura de nuestra época reside en que se ha conseguido saber en demasía de muchas cosas del mundo y en haber olvidado el significado de existir. Los hombres de nuestros tiempos, al no poseer *pathos*<sup>10</sup> ni pasión, identifican el ser con el pensar y afirman que el pensamiento es superior al sentimiento y a la imaginación, y, mediante el pensamiento puro, construyen un ser ilusorio alejado de la persona: un ser puro.

---

<sup>10</sup> El *Pathos* hace alusión a “una idea por la cual se vive”.

El cogito, alega Kierkegaard, sugiere que porque existo y pienso, yo, por tanto, pienso que existo. Aquí la existencia produce una separación en la identidad entre pensar y existir; debo existir para poder pensar, y debo pensar para poder existir en ello. Ser un individuo humano no es una idea-existencia, únicamente la Humanidad puede presentarse de dicho modo, lo que se dice no es que lo abstracto carezca de realidad sino que no debe confundirse la realidad, que puede tener lo abstracto con la concreción en sentido de existencia.

La tesis bajo la que descansa la identidad entre pensar y ser expresa que el pensamiento ha abandonado la existencia y ha ido a parar a un nuevo habitat en el que es autosuficiente. Mas, si el pensamiento pudiera crear en sentido de realidad y no de posibilidad, entonces debería ser capaz de arrebatarse a una persona existente la única realidad con la que se relaciona como realidad, con otras palabras, el individuo debería ser capaz de pensarse ausente, esto es, dejar de existir.

Existir realmente, es decir, dejar que la conciencia penetre la propia existencia y a la vez ser eterno, como si se estuviera situado más allá mientras se está presente en la existencia y en un proceso de devenir, es realmente difícil.

Si en vez de ser fragmentario y negociar con una existencia personal ética y religiosa, el pensamiento puro pretende ocuparlo todo y ser lo supremo, entonces el suicidio es el camino más evidente. Pensar la existencia, alega Kierkegaard, bajo el disfraz de lo eterno es anularla, la existencia sin movimiento es impensable y el movimiento no tiene cabida en la abstracción. La existencia, tal como el movimiento, es una cuestión de difícil tratamiento: si la pienso, la anulo, ergo, no la pienso. De tal modo, parece correcto afirmar que hay algo que no puede ser pensado: la existencia, y no obstante, el que está pensando, está existiendo.

Pensar es una cosa y existir en eso que se piensa es otra muy distinta. Respecto a pensar, existir es una nimiedad, es tan poca cosa que cae en lo irreflexivo. Mediante el pensamiento, dice Kierkegaard, Descartes quizás ha pensado todo y, sin embargo,

no ha existido en modo alguno, tal como si pensar fuera sinónimo de existir.

Bien anota Binetti (2005):

La realidad es —para Kierkegaard— la concreción ética del espíritu o bien su libertad efectiva, por la cual queda determinada la consistencia metafísica del ser. Sin embargo, esta realidad personal nunca está dada de manera inmediata y debe logrársela de manera refleja, a través de un desarrollo dialéctico y sintético, que coincide con la creación continuada del yo. Esto significa —dicho de otro modo— que la libertad es igualmente acción y devenir, acto y movimiento, instante y temporalidad, infinitud y finitud, discriminados en el dinamismo existencial del sujeto y a la vez recogidos en su identidad esencial. (...) Bajo la primacía metafísica de la libertad, [Kierkegaard] apunta a la transformación personal y demanda la acción ética. (p. 8)

En este punto, cuando la filosofía moderna y el pensamiento puro desean ocultar el factor decisivo, es cuando la existencia y la ética deben alzarse. Lo que se busca es aventurarse a ser persona, aventurarse a existir. La ética ha sido despachada del sistema y reemplazada por la confusión de lo individual con lo universal. La ética fija su mirada en el individuo y, éticamente, es labor de todo individuo hacerse individuo<sup>11</sup>, tal como es un presupuesto ético que todo hombre nace con la capacidad para ello (Kierkegaard, 2010, p. 341). Existencialmente, un pensador debe mostrarse esencialmente como una persona pensante, de forma tal que mientras presenta su pensamiento, a su vez se describe a sí mismo<sup>12</sup>. Sin embargo, esto no implica una abstracción del único mundo

---

<sup>11</sup> “El deber más elevado del hombre es devenir sujeto (y no un mero espectador). Se trata de una exigencia ética irrecusable” Véase Manzano (2012, p. 190).

<sup>12</sup> “El consejo final de Kierkegaard es que el pensador existencial debería esforzarse por lograr la integridad personal a través del trabajo armonioso de los factores cognoscitivos y volitivos. El resultado sería una síntesis en el orden de la existencia misma, no como significada en el pensamiento, sino como ejercitada en hechos reales” Véase Collins (1958, p. 172).

donde podría tener cabida él y su pensamiento, ya que el yerro de la época moderna, dice el danés, consiste en haber abandonado el camino de la diferenciación de la posibilidad y la realidad, de golpe que el olvido de la ética ha respondido a la transformación fantástica del individuo, que además ha olvidado lo que es existir. El constante esfuerzo hacia la verdad, desde un punto de vista ético, es la conciencia de ser un individuo existente, y el constante aprendizaje es expresión de la continua actualización, la cual, en tanto que el individuo existe, nunca se encuentra terminada. Ese perpetuo deseo de aprender, el ser siempre aprendiz, significa desde la filosofía griega, la comprensión de que uno existe y se es consciente de ello.

#### REFERENCIAS

- Alcalá, R. R. (2005). El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía. *Daimón, revista de filosofía*, 36, 35-51. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15811>
- Binetti, M. J. (2005). La posibilidad necesaria de la libertad: un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard. *Cuadernos de Anuario Filosófico serie universitaria*, 177, 1 - 117. Recuperado de: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3884/1/177.pdf>
- Collins, J. (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (2003). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Descartes. (2009). *Biblioteca de grandes pensadores: Descartes*. Madrid: Gredos.
- Dobre, C. E. (2014). Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito De Omnibus Dubitandum Est. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 47, 25-52. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n47/n47a2.pdf>
- Grimsley, R. (January, 1966). Kierkegaard and Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 4(1), 31-41. doi: 10.1353/hph.2008.1497
- Herrera, C. G. (2000). La denuncia de Søren Kierkegaard. *La lámpara de Diógenes*, 1(001). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/844/84410103.pdf>

- Hume, D. (1739). *Tratado de la naturaleza humana*. (V. Viqueira, trad.) Madrid: Dipualba.
- Kant, I. (1788). *Crítica de la razón pura* (2003 ed.). México: Biblioteca virtual universal.
- Kierkegaard, S. (2007). *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. (P. C. Dip, trad.) Buenos Aires: Gorla.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2010). *Post scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. (J. Teira y L. Nekane, trads.) Salamanca, España: Sígueme.
- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada*. Salamanca: San Esteban.
- Larrañeta, R. (1997). El verdadero rostro de Kierkegaard. *Revista de filosofía*, 3ª época, X(18). Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/download/RESF9797220083A/10773>
- Manzano, J. V. (2012). Apuntes de historia de la filosofía: 80-Soren Kierkegaard. [Está bien así?]Guadalajara, Jalisco, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/11117/1309>
- Meabe, J. E. (2012). Kierkegaard, *la duda y el origen de la filosofía*. Obtenido de Academia.edu: [http://www.academia.edu/5121617/Joaquin\\_E\\_Meabe\\_-\\_Kierkegaard\\_la\\_duda\\_y\\_el\\_origen\\_de\\_la\\_filosofia\\_29-08-2012\\_REVISADO\\_-\\_Para\\_Academia\\_edu\\_-\\_pdf](http://www.academia.edu/5121617/Joaquin_E_Meabe_-_Kierkegaard_la_duda_y_el_origen_de_la_filosofia_29-08-2012_REVISADO_-_Para_Academia_edu_-_pdf)
- Platón. (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- Rasmussen, A. M. (2016). René Descartes: Kierkegaard's Understanding of Doubt and Certainty. En S. K. Centre & J. Stewart (Ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions* (vol. 5, pp. 11-22). New York.: Routledge.
- Velaverde, D. M. (2001). *Rene Descartes. De omnibus dubitan*. Madrid: Edaf.
- Venegas, M. E. (2004). El Renacimiento: Un contexto para el surgimiento del concepto pedagógico formación. *Educación*, 28(1), 27-37. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=44028103>
- Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.