

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DEL SUJETO EN KIERKEGAARD

MONTSERRAT NEGRE RIGOL

1. El problema del sujeto en la ontología moderna y contemporánea.

Parece que en las últimas décadas las cuestiones de la cultura y el hombre centran y delimitan las líneas de fuerza del trabajo filosófico, y se erigen como temas claves que reclaman la atención teórica, tanto científica como filosófica.

La cuestión del sujeto recorre toda la historia de la filosofía, es el punto de encuentro o, si se quiere, de fusión, no exento de conflictos, entre la metafísica y la antropología.

En la filosofía antigua y medieval el tema aparece bajo las nociones de *hypokeimenon* y de *persona*, en la consideración del ser humano como substancia y en la elaboración y desarrollo de la dogmática cristiana. Por otra parte surge también en función de la noción estoica de *humanitas* y en las formulaciones doctrinales del derecho romano antiguo y medieval. Asimismo, la cuestión del sujeto emerge otra vez en la elaboración del derecho de gentes y del derecho natural racionalista en los albores de la edad moderna: son las nociones de *persona jurídica* y de *sujeto de derecho*.

La noción filosófica de sujeto es netamente de cuño moderno y se configura en función de la noción de conciencia durante un periodo cuyo comienzo se atribuye convencionalmente a Descartes y cuya culminación se suele igualmente atribuir a Kant.

Por lo que se refiere al periodo contemporáneo, el tema del sujeto adquiere desarrollos casi inflacionarios a lo largo del siglo XIX, mientras que en la primera mitad del siglo XX, debido a la expansión del positivismo y como una reacción, en parte comprensible pero también en parte desproporcionada, se asiste a una especie de persecución y expulsión del sujeto del campo de la ciencia y del horizonte del pensamiento.

En el campo de la psicología, el conductismo elimina el sujeto y la conciencia en nombre de la conducta observable.

El positivismo y la filosofía analítica prescinden de la noción de sujeto en cuanto que falta de referente, o en cuanto que referido a algo de lo que no se puede hablar, de lo que no puede haber noción.

Los diversos desarrollos estructuralistas, materialistas o no, disuelven el sujeto en las redes de elementos que dan lugar a las configuraciones biológicas y socioculturales. Se llega así a las provocativas tesis de Foucault según las cuales el hombre es un invento de Kant y de las constelaciones semánticas de la ciencia del siglo XVIII, o las de Benveniste, para quien los pronombres personales y en concreto el «yo» es una propiedad del lenguaje que emerge en virtud del juego relacional de sus elementos.

Finalmente, en las corrientes de pensamiento en las que la noción de sujeto tenía más probabilidades de sobrevivir y desarrollarse, a saber, la fenomenología, el existencialismo y el psicoanálisis, y en las que efectivamente fue acogida, recibió un tratamiento no del todo satisfactorio. El dogma fenomenológico de la intencionalidad radical dejaba al sujeto en cierto modo fuera de la atención; la categorización de Sartre de lo real en-sí o lo para-sí obligada a considerar el sujeto-conciencia como *nada*, y el proceso psicoanalítico de construcción del *ego* y del *superego* resolvía al sujeto en un juego de dinamisismos fisiológicos o incluso de fuerzas físicas.

A pesar de estas derivas del pensamiento, en la mitad del siglo XX, de un modo sorprendente o al menos no sospechado, el sujeto vuelve a reaparecer en el horizonte intelectual haciendo su entrada por la puerta grande de la ciencia: por la biología, la matemática y la ingeniería.

En efecto, como ha hecho notar Edgar Morin, esa reciente rama de la biología que es la inmunología, pone sobre el tapete eso singular, único e irrepetible que siempre había rechazado la ciencia como tema suyo¹.

Por otra parte, cuando el matemático húngaro norteamericano Von Neumann elabora su teoría de juegos, introduce como elemento clave de ella un factor que tiene en buena medida las características de un sujeto, a saber, el jugador².

Finalmente, cuando el ingeniero germano-norteamericano Norbert Wiener inicia el desarrollo de la cibernética, empieza la aparición de artefactos en los cuales tienen lugar fenómenos o procesos «mentales» y «subjectivos», y, como ha señalado Pinillos, ya resultaba demasiado chocante que se negara la realidad de actos mentales y subjecti-

¹ Cfr. MORIN, E.: *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1986.

² Cfr. CROSSON, F. y SAYRE, K.: *Filosofía y cibernética*, F.C.E., México, 1971.

vos en los seres humanos mientras se afirmaba su existencia en las máquinas.

2. Planteamiento Kierkegaardiano del tema del sujeto

Si se pretende desarrollar una ontología del sujeto, la filosofía de Sören Kierkegaard es uno de los puntos de partida más fecundos, por combinar una amplia pluralidad de perspectivas. En efecto, Kierkegaard, además de ser un buen conocedor de la dogmática cristiana y de la filosofía dialéctica, en cuanto que elabora la suya en polémica con Hegel, es una de las cabezas de fila del movimiento existencialista. Mientras que por otra parte ejerce un influjo no desdeñable en la fenomenología y produce un impacto muy determinante en el pensamiento de Wittgenstein como es bien sabido.

Kierkegaard aborda el estudio del sujeto no desde el punto de vista de la gnoseología y la lógica, sino desde el de la ética y la estética, pues desde el primer punto de vista se disuelve, mientras que desde el segundo emerge con todo su relieve.

Analizar el sujeto desde el punto de vista de la ética y la estética para establecer su estatuto ontológico, es estudiarlo desde el punto de vista de la libertad, desde el punto de vista de su realización en el orden existencial. El problema puede plantearse en estos términos: qué es el yo antes de realizarse, qué es el yo que no se realiza, el yo que, aunque lo intenta, no lo consigue, el que logra realizarse y, finalmente, el que fracasa rotundamente en el intento.

En el desarrollo de este artículo se partirá de una ontología sistemática que, prescindiendo de otros planteamientos históricos, proporcione las bases para una ontología del sujeto que se desprenda del pensamiento de Kierkegaard.

Antes de entrar en el análisis de la constitución ontológica del yo, según Kierkegaard, y para comprender mejor las distintas posibilidades de realización del sujeto mediante el despliegue de la libertad, es oportuno proceder a la exposición y glosa de un texto nuclear del filósofo danés. Se trata del conocido pasaje de *La enfermedad mortal*: "El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero ¿qué es el yo?. El yo es una relación que se relaciona consigo misma o es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra es una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos cosas. El hombre, considerado de esta manera no es todavía un yo.

En una relación entre dos cosas, la relación es lo tercero como uni-

dad negativa, y las dos cosas se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, bajo la denominación alma, la relación entre el alma y el cuerpo es una relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, esta relación es lo tercero positivo, que es el yo.

Una tal relación que se relaciona consigo misma ha sido puesta por otro, la relación es seguramente lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es una relación que se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

El yo del hombre es así una relación puesta por derivación, una relación que se relaciona consigo misma, y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro... Porque la fórmula que describe la situación del yo es... que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, se vuelve transparente y se apoye en el Poder que lo ha creado"³.

La tesis de este texto, como es frecuente en Kierkegaard, se formula teniendo a la vista la monumental filosofía hegeliana y en discusión con ella. Estamos ante una filosofía del espíritu, como en el caso de Hegel, aunque con un distinto enfoque, en la que el espíritu es el constitutivo radical del hombre: el espíritu aparece identificado con el yo, es lo que hace posible que el hombre se reconozca como un sí mismo concreto, individual, determinado.

Aquí los términos y los conceptos claves son: *hecho, relación, síntesis* y positividad o *tercero positivo*.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel había afirmado que "el yo es la igualdad y la simplicidad que se relaciona consigo misma"⁴, es decir, había afirmado qué es una relación. Kierkegaard acepta este primer punto, pero se distancia netamente de Hegel en lo demás.

En primer lugar, Kierkegaard sostiene que el yo es un *hecho*, y un hecho que a su vez *hace*; en segundo lugar que es un *tercero positivo*, una *unidad positiva* o una *síntesis*; y en tercer lugar que se relaciona con el Poder que lo ha creado como con un *otro*.

Como es sabido, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, no caracteriza el yo como un hecho; y mucho menos en la *Ciencia de la lógica*, obra que entre sus objetivos fundamentales tiene el de eliminar cualquier residuo de facticidad. Lo fáctico, el hecho es lo que no aporta consigo el fundamento y la razón de su ser y de su comparecencia, y, por tanto, lo que necesita ser explicado. Aceptar que hay hechos —en el sentido de lo dado— es aceptar de algún modo que *ser*

³ KIERKEGAARD, S.: *La maladie á la mort*. Editions de l'Orante, París, 1971, vol. 16, pp. 1171-2. Todas las obras de Kierkegaard serán citadas por esa edición.

⁴ HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. F.C.E., México, 1971, p. 18.

y *saber* no están conmensurados, y quizá que son incommensurables, que hay en el ser, en *lo que* es —en lo dado— dimensiones y aspectos que no sabemos. Pues bien, cabalmente eso es lo que pretende Kierkegaard dejar bien asentado cuando afirma que el yo es un hecho.

En segundo lugar Kierkegaard introduce otra discrepancia decisiva: el yo es *lo que* —aquello que— en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. Se trata de dejar bien asentado, frente a Hegel, que el yo no es simplemente relación y «unidad negativa», sino que es un tercero positivo, y en cuanto tal, activo. El sujeto kierkegaardiano tiene una estructura triádica: cuerpo, alma y espíritu, siendo el espíritu quien lleva a cabo la síntesis entre cuerpo y alma y quien confiere al yo una positividad no sabida, fáctica.

En tercer lugar, esa facticidad o esa opacidad del yo, se esclarece, la esclarece el yo para sí mismo, en su relación con el Poder que lo ha creado. Y aquí también se pretende poner bien de manifiesto que el último fundamento del yo no es *lo mismo* que el yo, sino *otro*, aunque, por supuesto haya afinidades de naturaleza entre el yo y eso otro. El rasgo común entre ambos que Kierkegaard se detiene a examinar es la eternidad.

El yo y Dios son eternos según Kierkegaard, pero son diferentes. Y su diferencia no queda anulada porque ambos sean espíritu. Son espíritu pero no *el mismo*. La diferencia vendrá ilustrada en el análisis kierkegaardiano de la desesperación, de la enfermedad mortal.

Si el yo es espíritu, por supuesto que en su ser esta implicado su saberse, pero esta implicación no es identidad. La peculiar diferencia y articulación entre el ser del yo y su saberse se pone de manifiesto en el análisis de la enfermedad mortal.

Hay una enfermedad que no puede ser explicada sino a partir del yo del hombre, una enfermedad que no puede padecerse más que si el yo es espíritu: se trata de la desesperación. La desesperación es descrita como: "una inquietud, una discordia, una falta de armonía, una angustia por algo desconocido o de algo por lo que uno no se atreve a tomar conciencia, angustia por algún modo posible de vida o una angustia por sí mismo"... y por eso "el hombre lleva consigo una enfermedad del espíritu"⁵.

Esta enfermedad puede conducir a una lúcida autoconciencia o no, lo que significa que la autoconciencia no es radicalmente constitutiva del yo ni de su enfermedad, sino consecutiva, es decir, siendo la enfermedad aquello que permite a la conciencia comprender el significado del yo —si se quiere su «naturaleza»—.

La posibilidad y la realidad de la desesperación se debe a que el yo

⁵ KIERKEGAARD, S.: *La maladie...*, p. 180.

es una síntesis dialéctica, para la cual, por lo tanto, existe la posibilidad de una discordancia. Esta discordancia puede provenir de que la relación se quiebre —como más adelante se verá— por la imposición absoluta o unilateral de alguno de los elementos que la constituyen, impidiendo, de este modo, el curso del proceso dialéctico.

La desesperación es una enfermedad mortal, pero no mortal porque ocasiona la muerte, sino —paradójicamente— porque el tormento de la desesperación consiste exactamente en no poder morir. Se trata de una suerte de agonía que no culmina, de la total ausencia de esperanza, incluso de la esperanza de poder morir. Si fuese posible la muerte, la desesperación en su forma más radical de desesperación de poder morir, no se daría, pero como se da, en su darse se pone de manifiesto que la desesperación no puede matar el yo, es decir, se pone de manifiesto que el yo es eterno. Entonces la autoconciencia es autoconciencia de la eternidad del espíritu, del sujeto humano.

La desesperación pretende poner fuego a una cosa refractaria "a algo que no puede quemarse ni consumirse: al yo"⁶. Se trataría de una pretensión *a sensu contrario de ser causa sui*, es decir, una pretensión de *aniquilatio sui*.

La desesperación pone de relieve un aspecto deficitario del yo y un aspecto de riqueza ontológica. El aspecto de riqueza ontológica es, precisamente, que el yo es de naturaleza espiritual. El aspecto deficitario que se muestra es que ese yo está aquejado de una tara ontológica, para librarse de la cual tiene que ir superando continuamente las trampas y los obstáculos que se oponen a la realización de la síntesis en que el yo consiste. Los elementos que han de integrarse en dicha síntesis son —según Kierkegaard— el cuerpo y el alma.

Así pues, el sujeto está dotado *ab initio* de una positividad ontológica y, correlativamente, de una energía ontológica mediante la cual se realiza en el orden cronológico o biográfico como un yo. Si se dice que el yo es una síntesis, hay que entender síntesis en dos sentidos: como un tercero positivo y como una positividad ontológica no dada y que hay que lograr. El proceso de realización del yo corre por cuenta de la energía ontológica originaria que Kierkegaard caracterizará como libertad, y equivale a poner activamente y actualmente la síntesis entre el cuerpo y el alma⁷.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ KIERKEGAARD, S.: *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, vol. 4 p. 194: "¿Pero qué es este yo mismo?. Si quisiera hablar de un primer instante, designarlo mediante una expresión primera, mi respuesta sería esta: es lo que a la vez es lo más arbitrario y lo más concreto, es la libertad".

Como la segunda síntesis, que vamos a llamar *síntesis activa*, no está dada de ninguna manera, el yo en tanto que «resultado» es inicialmente nada. Eso es lo que inicialmente tiene ante sí la libertad, a saber, el yo como no dado, como vacío ontológico, y la comprensión de dicha vacuidad es lo que Kierkegaard denomina angustia.

A partir de ahí el yo puede realizarse o no, puede intentarlo o no, puede fracasar en el intento o triunfar.

Una vez expuesto en su núcleo el planteamiento kierkegaardiano del tema del sujeto, se puede proseguir con el planteamiento inicial, es decir, con el análisis de qué es el yo antes de realizarse, qué es el yo que no se realiza porque ni siquiera intenta la síntesis, el yo que, aunque lo intenta, no lo consigue, el que logra realizarse y, finalmente, el que fracasa rotundamente en el intento.

Los desarrollos de Kierkegaard se hacen, en estos análisis, muy fenomenológicos, y en ellos se encuentran entrecruzados los puntos de vista psicológico, religioso y ontológico. En la exposición de sus análisis se irán señalando las diferencias entre esas perspectivas.

3. Modalidades existenciales del yo.

a) *El yo inicial.*

Dentro de las diversas modalidades del yo se va a proceder en primer lugar a centrar la cuestión en el yo inicial.

Como ya se ha señalado, el yo antes de realizarse es un tercero positivo, una síntesis, pero no una síntesis que se pone a sí misma, sino puesta por otro. Es una síntesis de alma-cuerpo que resulta puesta al ser puesto el espíritu, pero el espíritu no introduce determinación alguna en esa síntesis, está «como dormido», y el hombre se encuentra psíquicamente en unidad inmediata con su cuerpo. Para caracterizar esa síntesis se va a utilizar la expresión *síntesis pasiva*, ya que el sentido que le dió Husserl cuando la acuñó permite referirla al pasatiempo del filósofo danés sin distorsiones ni anacronismos excesivamente graves.

En tanto que síntesis pasiva, el yo se encuentra en un estado de paz y reposo en el que no se atisba la más mínima posibilidad de autoconciencia, el despliegue de la libertad es todavía nulo.

Sin embargo en el sosiego de ese estado inicial se va generando ya la angustia, angustia provocada por la nada al no estar puesto el yo como síntesis activa. La angustia es descrita como «posibilidad de la posibilidad» y como motivada por la libertad.

En la filosofía kierkegaardiana no cabe categorizar esta angustia éticamente de un modo negativo, puesto que es previa a la diferencia bien-mal y la funda. Tampoco cabe considerarla negativamente desde el punto de vista psicológico, porque el yo ni siquiera ha hecho los primeros ejercicios de la libertad y no puede hablarse aún de dinámica del espíritu —Kierkegaard denomina casi siempre a la psicología como dinámica del espíritu—.

En esta situación Kierkegaard señala que la angustia pone de relieve que el sujeto se mantiene en la inocencia, estado en que el espíritu es completamente semejante al niño, o en el que se es justamente niño. El espíritu se encuentra "de una manera inmediata como soñando"⁸. No obstante, el espíritu está como al acecho, en vísperas de la ardua marcha de la libertad, en esa inocencia que no es más que la pasividad previa a toda y cualquier autopoición posible.

La síntesis pasiva tiene ahí toda su positividad ontológica y la síntesis activa es ahí tan sólo negatividad.

b) El yo que no se pone como síntesis. La existencia estética.

Quando la síntesis activa es todavía pura negatividad, el espíritu puede dar el salto a su primera autopoición, pero esto es ya un primer ejercicio —aunque sea caracterizado como poco consciente— de la libertad. La angustia ante la nada de sí mismo, en tanto que síntesis activa, puede dar lugar al miedo a la autodeterminación, al temor a ser algo por propia decisión, y entonces el yo puede preferir quedarse en lo que ya es sin haberlo decidido, mantenerse exclusivamente en las determinaciones de la síntesis pasiva. El yo atraviesa entonces por el grato y superficial balanceo de la existencia estética.

La vida del esteta es descrita con metáforas muy expresivas y diversas, que muestran al hombre como un yo que se refugiaría inconscientemente en el autoengaño, que se enmascara, que pone su esperanza en el goce absoluto del instante, de tal manera que esta búsqueda del goce por el goce resulta una fuga del yo ante la posibilidad de ser sí mismo.

Kierkegaard identifica al esteta con el hombre inmediato: "pues la inmediatez no lleva consigo un yo, no se conoce a sí misma y no puede por tanto, reconocerse"⁹.

La inmediatez lleva consigo el vivir en una instantaneidad desapoderada, con una carencia total de fundamento; la vivencia de la tempo-

⁸ KIERKEGAARD, S.: *Le concept d'angoisse*, vol. 7, pp. 145-6.

⁹ KIERKEGAARD, S.: *La maladie...* p. 210.

alidad acontece como algo marginal, sin ser acogida por la interioridad, precisamente porque falta el fundamento. Este tipo de vida, esta modalidad del ser, del existir, no consiste en nada: su característica es precisamente la falta de consistencia; se trata de una corriente imparable que se extravía fragmentada en una infinitud de momentos inarticulables¹⁰. Nos encontramos aquí con la absolutización de uno de los elementos dialécticos constitutivos del yo —la sensibilidad, la exterioridad—. No hay constricción interior que remanse, por así decirlo, al sujeto, que le dote de consistencia interna, no hay síntesis como resultado de una autoposición¹¹.

Si no logra constituirse un yo individual, tampoco se logran las dimensiones sociales del yo y, de este modo, queda impedida la intersubjetividad. Efectivamente, lo único que hace el sujeto es perderse en un flujo relacional con los demás, pero sin poner nunca el yo como contenido de esta relación, de manera que la relación resulta realmente vacía de contenido. Este continuo juego de relaciones vacuas permite al esteta evitar la autoposición del yo, y por eso sin dicho juego el esteta se asfixiaría. De ese modo resulta posible la huida desahogada del propio yo, la anulación de lo que haría posible la constitución de una intimidad del sujeto.

Puede ocurrir que en algún momento, el hombre inmediato descubra que no es un yo, y que intente entonces cubrir su déficit anhelando ser otro distinto. Kierkegaard lo describe ridiculizándolo cuando señala que el hombre inmediato sólo se reconoce por la ropa que lleva, es decir, que se reconoce a sí mismo como una exterioridad accidental, o sea, como lo que no es.

En el plano ontológico, esta descripción psicológica significa que el yo sólo es realmente en tanto que síntesis activa, y que la síntesis activa resulta de una libertad ejercida autoconscientemente. Es decir, para el hombre ser un yo significa libertad mediada por la autoconciencia.

En el esteta falta tanto la autoconciencia como la libertad, y si trata de explicarse a sí mismo no lo consigue por vivir siempre en el instante, pues lo interior y lo exterior no se congregan en un saber, en una síntesis, sino que se disgregan continuamente, o mejor, están

¹⁰ Cfr. POLO, L.: *Hegel y el hegelianismo*, Universidad de Piura, 1985. En las pp. 99-175 el autor lleva a cabo un detallado y original estudio sobre la dialéctica de Kierkegaard como tedio y desesperación.

¹¹ KIERKEGAARD, S.: *L'équilibre de l'esthétique...*, p. 203: "su alma es como un terreno donde crecen toda clase de malezas, todas con igual derecho a desarrollarse; su sí mismo descansa en esa variedad y no tiene ningún sí mismo superior a éste".

siempre disgregados. De este modo el esteta no alcanza nunca su totalidad, es un hombre que, a pesar de que vive en relación con muchos otros, sufre un aislamiento abstracto y se va alejando más y más de su yo. En esta situación, incluso el intento de pensar es vano, porque al intentar pensar no lo hace con su propio pensamiento, sino con el de los demás, con el pensamiento de «todo el mundo».

En su pretensión desaforada de goce, el sujeto sale fuera de sí — fuera de la inocencia, de la somnolencia del espíritu— pero depone su individualidad en «lo otro que yo», y esa abdicación de sí mismo hace inviable la pregunta que abriría la libertad autoconsciente, a saber, la pregunta ¿qué soy yo? o, más radicalmente todavía ¿quién soy yo?. El esteta resulta así incapaz de interiorización, y permanece como mero espectador de su propia vida, vida que sucede en fragmentos momentáneos que cumplen una función disgregadora y de dispersión, por lo que se va imposibilitando cada vez en mayor medida, la emergencia de la subjetividad.

Desde un punto de vista fenomenológico la vida estética que se vierte al exterior, no recaba para sí ninguna autenticidad, y se muestra como pedantería, trivialidad, sofistería inútil que no alcanza verdades, y que cosifica el pensamiento. Perdido en el extravío en sí mismo, el lenguaje, posible vehículo de comunicación de la verdad, se convierte en galimatías, fraseología, charlatanería, comadrería. El fallo de espíritu se convierte en una máquina parlante, cuya desmayada charla es incapaz de tomarse nada como problema.

De este modo, el «habla», el «procurar por» y el «comprender-interpretar», que serán caracterizados por Heidegger como «existenciales», cuando se desvinculan de la posibilidad más propia del yo de ser sí mismo, y se trasponen en el «se» —*man*—, degeneran en las «habladurías», el «afán de novedades» y la «ambigüedad», según se expone en *Ser y tiempo*¹².

Cabría señalar, con una terminología que no es propiamente de Kierkegaard pero tampoco demasiado ajena a él, que la existencia es la realización de la esencia sólo en el caso de que la existencia sea la actualización de las posibilidades más propias del sujeto de ser sí mismo. De este modo, el yo, en tanto que síntesis pasiva, se puede equiparar a la esencia, y a la esencia en tanto que dotada de la suficiente energía ontológica como para realizarse. Ahora bien, si esa energía ontológica es la libertad, y para el yo *ser*, en tanto que síntesis activa, significa *ponerse*, la acción de ponerse es rotundamente reflexiva. El fundamento de la existencia auténtica es la libertad autoconsciente, de manera que si lo vivido no es vivido desde el fundamento no hay

¹² HEIDEGGER, M.: *Seind und Zeit*, 35 a 38.

realización del sujeto; la existencia no es realización de la esencia, sino puro despilfarro o gasto inútil de la energía ontológica mediante la cual el sujeto podría realizarse.

En este caso el resultado no es poner la síntesis —activa—, sino una disgregación del propio yo que, como se ha visto, estaba dada todavía como síntesis no reflexiva. El sujeto permanece siendo lo que era irreflexivamente, sin haberlo decidido; el yo se instala en lo que ya era, pero sin ponerse él en eso.

c) *Primera autoposición del yo como síntesis. La existencia ética.*

Cuando el sujeto cobra conciencia de que puede ser sí mismo y decide serlo, abre la diferencia entre el yo inicial y el yo como síntesis activa —que todavía es nada—, y la abre para anularla, es decir, para llevar el yo inicial dado a ser un yo que se pone a sí mismo como sujeto, de manera que la pasividad inicial es o intenta ser asumida por completo en la propia actividad autoconsciente.

La libertad es la actividad reflexiva del yo, por lo cual se es más o menos libre al ser más o menos sí mismo. Desde el punto de vista de Kierkegaard, la actividad máximamente reflexiva no es el saberse, la autoconciencia, sino la decisión. La reflexión cognoscitiva no tiene de suyo eficacia configuradora del sujeto, no lo modifica ni lo altera como ocurre con la decisión. Kierkegaard mantiene constantemente la diferencia entre ser y saber, y apunta la elección a la cuenta del ser, aunque sin desvincularla del saber: la elección es lo que media entre el saber y el ser.

La elección es la acción ética por excelencia, de manera que, por el hecho de elegir, el sujeto existe éticamente. Siempre que hay elección hay elección entre bien y mal: "el único *aut-aut* absoluto que existe es la elección entre el bien y el mal, y esa elección es también absolutamente ética"¹³.

La existencia estética no es el mal propiamente dicho, o el mal en sentido ético, puesto que no se accede a ella mediante una elección autoconsciente, por eso no es el mal, sino la indiferencia, la inconciencia acerca de uno mismo.

La existencia ética sí se plantea ahora como realización de la esencia, y como realización de la esencia humana según sus posibilidades y exigencias más específicas. La autoconciencia de esas posibilidades y esas exigencias es el acceso al plano de la universalidad, puesto que ellas son tan universales como la esencia humana misma. El acceso a

¹³ KIERKEGAARD, S.: *L'équilibre de l'esthétique...* p. 152.

la universalidad libera al hombre de su disgregación fragmentaria en la pluralidad de lo inmediato sensible, puesto que significa el acceso a una interioridad o a la constitución de una interioridad que triunfa sobre el espacio y tiempo inmediatos —sobre el aquí y ahora— de tal forma que los puede articular e integrar en una síntesis.

Frente a la dispersión del yo que caracterizaba a la existencia estética, se da ahora una mayor cohesión ontológica: el sujeto y sus actos no son recíprocamente extrínsecos.

Podría decirse que, al acceder a la universalidad, el espíritu se encuentra a sí mismo por primera vez, y por lo tanto puede llevar a cabo la síntesis entre lo universal y lo particular, entre lo infinito y lo finito, en la que cabalmente consiste ser un yo¹⁴.

Como es sabido, también para Hegel la realización del sujeto como ser humano está mediada por la ética, es decir, por la universalidad de la esencia humana y de la ley moral, pues precisamente la ley moral es la ley universal de realización de la esencia humana. Y, en cierto modo, ese es también el carácter que tiene el imperativo categórico kantiano. Pues bien, precisamente por eso, Kierkegaard señala que la existencia ética no puede ser en último término la autorrealización del yo en tanto que sujeto singular e irrepetible, en tanto que único.

La existencia ética sitúa al individuo en un plano abstracto y general. Aunque el sujeto se resuelve a la autodeterminación y decide ser algo por sí mismo, se mantiene en el plano de la universalidad abstracta, en el plano de la generalidad —que es precisamente el de lo normativo—, en cuanto que lo que decide es ser bueno, o, más en concreto si se quiere, ser buen marido, buen profesional, buen creyente, etc...¹⁵.

Pero la pretensión del yo, en este decidirse a sí mismo, es la pretensión de legitimizarse a sí mismo ante los demás, de ser reconocido ante la comunidad de los buenos. El resultado es que el yo se instala en algo que en realidad no ha sido elegido por sí mismo, por ningún sí mismo, sino por la colectividad, de manera que el yo se instala en lo general creyendo con eso ser sí mismo.

El sujeto ético no es consciente de no haber logrado su auténtica individualidad, e insiste en la lucidez de su propio conocimiento y libertad. Pero de hecho el yo se va perdiendo en la línea del «rol» que

¹⁴ *Ibid.*, p. 163: "En la ética estoy justamente por encima del instante, estoy en la libertad".

¹⁵ *Ibid.*, p. 230: "Al casarse, el que vive éticamente realiza lo general... El que vive éticamente se tiene a sí mismo como tarea. En tanto que inmediato su yo es accidental, particular, y su tarea consiste en conjugar lo accidental y lo general".

representa ante los demás, de manera que el deber y su cumplimiento, el trabajo, actúan como un factor de despersonalización. El sujeto se va olvidando de ser sí mismo y, aunque alguna vez intuya la posibilidad de ser plenamente sí mismo, se arredra ante el enorme riesgo que ello supone, y se conforma con ser un canto rodado, en lugar de una piedra abrupta y singular.

Parece como si Kierkegaard considerara que toda ética, por el hecho de proponer normas universales y objetivas, fuera *eo ipso* heterónoma y, en un cierto sentido, alienante.

Pero, desde otra perspectiva, la posición de Kierkegaard parece ser algo más compleja. Mientras que la norma ética se mantenga en su universalidad y objetividad, no remite de suyo a su fundamento, al Absoluto. Por eso, en el horizonte del imperativo ético, Dios está ausente en tanto que singularidad personal, y el sujeto humano tampoco puede encontrarse a sí mismo en tanto que singularidad, ni en la norma objetiva universal, ni en el Poder que le fundamenta.

La existencia ética sitúa al individuo en un plano abstracto y general, y en modo alguno disminuye la angustia y desesperación que el existente concreto experimenta ante la libertad, pues la libertad no es posibilidad y exigencia de ser bueno sino, más radicalmente, de ser sí mismo.

d) La autoposición del yo como síntesis lograda o el rotundo fracaso de la síntesis. La existencia religiosa.

Cuando Kierkegaard insiste, de un modo u otro, a lo largo de sus escritos, en que él es sobre todo un escritor religioso, quiere decir que la verdad acerca del hombre que el pretende esclarecer solamente se capta en esa peculiar relación del hombre con Dios que denomina fe. Kierkegaard hace suya la definición de la fe como "la certeza interior que anticipa la infinitud"¹⁶. Por tanto, si la verdad acerca de sí mismo la capta el hombre anticipando su propia infinitud, se trata de poner en claro qué sea esa infinitud y el modo o los modos en que pueda anticiparse. Pues bien, esto es lo que Kierkegaard denomina existencia religiosa. Dicho de otra manera, existencia religiosa es el peculiar despliegue de la energía ontológica del sujeto, o sea, de la libertad, de tal manera que la autoposición del yo como síntesis sea un intento plenamente logrado¹⁷.

Conviene recordar aquí de nuevo la posición del filósofo danés:

¹⁶ KIERKEGAARD, S.: *Le concept...* p. 253.

¹⁷ KIERKEGAARD, S.: *L'équilibre de l'esthétique...* p. 193.

"La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera según la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sustentada por el espíritu"¹⁸.

Sin este tercero supositivo sustentador, la contradicción entre eternidad y tiempo —y entre cualquier par de contradictorios— se resolvería sin dar lugar a nada. Así pues, la síntesis entre lo temporal y lo eterno que surge como primera autoposición del espíritu es lo que Kierkegaard denomina «momento» y lo que determina como comienzo de la historia, es decir, como comienzo de una existencia humana espiritual en sentido propiamente dicho¹⁹.

A partir de la primera autoposición del espíritu como tal, la forma de existencia estética ha sido superada, lo que significa, como ampliamente ha señalado Adorno²⁰, que puede ser asumida por el espíritu, siendo ya entonces calificable en términos de categorías éticas —mal— o en términos de categorías religiosas —pecado—.

La primera autoposición del espíritu como tal puede proseguir a tenor de una ley general que determina el *telos* del ser humano —ley moral—, o bien como autoposición plena del sí mismo singular, o sea, como existencia religiosa, en la cual el individuo alcanza a realizar plenamente su verdad. Kierkegaard lo expresa en los siguientes términos: "El contenido de la libertad considerado intelectualmente, es la verdad, y la verdad hace al hombre libre. Por eso precisamente es también la verdad el acto de la libertad, en cuanto que ésta, en efecto, produce continuamente la verdad"²¹.

Kierkegaard alude a las «ingeniosas teorías» de la «filosofía novísima» según las cuales la libertad es la necesidad del pensamiento, para marginarlas irónicamente, y concluye: "lo que yo digo es algo muy simple y sencillo: que la verdad sólo existe para él mismo cuando él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y ésta le impide existir para él de aquel primer modo, estamos ante un fenómeno demoníaco"²².

Como anteriormente se señaló, Kierkegaard mantiene en todo momento la diferencia entre saber y ser, y la marca. Pero además sostiene que no sólo la elección sino también la verdad pertenecen al plano del ser y no al del saber: la verdad no es algo que se sabe sino, sobre todo, algo que se es, algo que se produce actuando, algo que se existe, y que se existe en tanto que individualidad o singularidad irre-

¹⁸ KIERKEGAARD, S.: *Le concept...* p. 188.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 181-192.

²⁰ ADORNO, T. W.: *Kierkegaard*, Monte Avila, Caracas, 1969.

²¹ KIERKEGAARD, S.: *Le concept...* p. 234.

²² *Ibid.*,

petible.

En cierto modo, Kierkegaard está operando sobre la antigua distinción escolástica entre verdad lógica y verdad ontológica. Por una parte —como ha sugerido Karl Löwith— prescinde de la primera y, al igual que Marx, se centra en la noción de verdad ontológica, vinculando la verdad al ser mediante la acción. Y, por otra parte, Kierkegaard establece lo que será una de las fuentes de inspiración de los desarrollos heideggerianos de la verdad como *aletheia*. Pero en Kierkegaard se señala una característica de la verdad que no se encuentra en ninguno de los otros pensadores mencionados: la verdad parece ser tan individual y singular como la existencia.

Podría perfilarse esta singularidad de la verdad kierkegaardiana por contraposición a esa expresión de la universalidad de la verdad que se encuentra en la poesía de Antonio Machado: "tu verdad no, la verdad/ y ven conmigo a buscarla,/ la tuya guárdatela". A esta formulación, desde la posición de Kierkegaard se podría objetar que si la verdad no es propia del sujeto de un modo que pueda llamarse con rigor —exclusivamente suyo— entonces da igual que la verdad lo sea o no, puesto que es irrelevante para el sujeto.

Dicho de otra manera, al reivindicar la verdad ontológica desde el punto de vista de la existencia, Kierkegaard está descalificando lo que podría llamarse un «objetivismo» que prescinde olímpicamente de los sujetos singulares e irrepetibles precisamente en nombre de la verdad.

¿Qué puede significar la desconsideración del sujeto singular desde «la verdad»? Pues la articulación de una generalidad vacía con un existente concreto, y esto es lo que Kierkegaard denomina lo demoníaco desde un punto de vista religioso.

El examen de las formas de existencia religiosa pondrá en claro qué significa lo demoníaco, o sea, la forma en que el yo produce su autofalseamiento, y por contraposición a ello, lo que significa verdadera individualidad.

La existencia religiosa, en la que el sujeto se pone a sí mismo como síntesis lograda, es caracterizada por Kierkegaard mediante una contraposición entre el héroe cristiano y el héroe trágico por una parte, y entre la existencia del hombre de fe y la existencia demoníaca por otra²³.

El héroe trágico, simbolizado frecuentemente por Kierkegaard en la figura de Ifigenia, es el que logra mediante su transformación su propia grandeza, es decir, el que alcanza la mayor forma de autorrea-

²³ La contraposición entre el héroe trágico y el héroe cristiano está descrita con precisión en su obra *Temor y temblor*. Asimismo, la contraposición entre la fe y lo demoníaco está claramente expuesta en *El concepto de la angustia*

lización en la existencia ética²⁴.

En contraste con él, el héroe religioso, cuyo prototipo es para Kierkegaard Abraham, «no siente necesidad alguna de ser otro», sino que, dándose en él la suficiente autoconciencia, afirma su propio yo tal como es, sin que eso implique un esfuerzo titánico o sobrehumano, y así: "El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en un Individuo"²⁵.

El momento en que Abraham logra su propia realización de este modo es aquél en el que lleva a cabo el sacrificio de Isaac, momento en el que se pone de manifiesto hasta qué punto la existencia religiosa es superación de la existencia ética. La existencia religiosa se alcanza mediante un salto en el que se traspasa el ámbito general de los deberes morales —el ámbito de la teleología general de la esencia humana— y se atiende a un requerimiento singular que proviene del Absoluto en tanto que singular, y que es dirigido al yo en tanto que singularidad irrepetible, la cual resulta esclarecida en su singularidad precisamente por dicho requerimiento.

El yo que logra ponerse como síntesis es el yo inicial, de manera que la autoconciencia y la libertad, tal y como se dan en la existencia religiosa, no parecen añadir a éste más que la autoposición. Pero la autoposición es precisamente existencia en el sentido más genuino del término, es decir, existencia auténtica. Desde este punto de vista, la existencia no es, pues, realización de la esencia —que es universal— sino, por decirlo con términos clásicos, realización del *suppositum*.

No se trata de que la realización del yo tenga que llevarse a cabo al margen o en contra de la esencia y de las normas morales universales, ni tampoco de la problemática cuestión de si la realización del yo implica y en qué grado la realización de la esencia. Se trata más bien de dejar sentado que la realización de la esencia no implica de suyo realización del yo, y que, aunque se admita que la existencia sea la realización de la esencia, falta por determinar si el yo está o no realizado, es decir, si la esencia es o no auténtica. Por tanto, la noción de autenticidad de la existencia tiene un significado ontológico muy preciso: significa algo que le acontece al *suppositum*, y algo de la máxima relevancia ontológica, a saber, que *ens et verum*, se convierten efectivamente en el caso del *suppositum*. Eso es lo que significa que el yo produzca la verdad actuando, que produzca su propia verdad. Pero, como es obvio, la condición de posibilidad de todo ello es que

²⁴ En efecto, según Kierkegaard, el héroe trágico no apunta a ser sí mismo sino a ser «otro».

²⁵ KIERKEGAARD, S.: *Crainte et tremblement*, vol. 5, p. 165.

el yo inicial es «nada», hacerlo verdad es cabalmente hacerlo o ponerlo como nada.

Y bien ¿cómo se podría proseguir la configuración de ese yo y de su verdadera autoposición?. Kierkegaard señala dos características fundamentales del héroe religioso: el silencio y la soledad. Abraham va acompañado por su hijo y el criado cuando se dispone a realizar el sacrificio, pero su relación con ellos es de proximidad o de contigüidad, y no propiamente de compañía. Por otra parte y en correlación con la soledad, la otra determinación del héroe es el silencio: lo que él está siendo, o sea, lo que él está haciendo —pues aquí ser y hacer se convierten— no es algo que se dice, sino que se es, que se hace, o, si se quiere que se muestra.

Hasta qué punto el silencio y la soledad son formas de autorrealización del *suppositum* convirtiéndose con su propia verdad es algo que se pondrá de manifiesto en el análisis de lo demoníaco. El relato de la soledad y el silencio, en su versión demoníaca son la obstinación y el hermetismo.

La existencia demoníaca es una existencia genuinamente religiosa, y por lo tanto no puede tener lugar ni en el estadio estético ni en el ético; es decir, no puede acontecer como una modalidad de lo trágico, que Kierkegaard asimila habitualmente a la cultura griega, y en general, al mundo pagano. Lo demoníaco se configura mediante una autoconciencia genuina del yo que es traicionado en su verdad por la libertad, o si se quiere, es lo que surge en una autotraición de la libertad, puesto que el contenido propio de la libertad es la verdad. Es el grado máximo y absoluto de la desesperación —si es que pudiera darse una desesperación «absoluta»—.

Lo demoníaco es el fracaso rotundo del yo que intenta ponerse a sí mismo como síntesis pero al margen por completo de su fundamento, del Poder que le ha creado. Kierkegaard lo define como la desesperación de la obstinación a expensas de lo eterno que hay en el yo, y que lleva al hombre a querer desesperadamente ser sí mismo²⁶. Así resulta ser algo que el hombre hace, que brota directamente del propio yo, implicando una mayor conciencia del yo que en cualesquiera otras modalidades de la existencia.

Para que un ser humano quiera desesperadamente ser sí mismo, tiene que darse en él la conciencia de un yo infinito, lo que cabalmente le es propio. Pero se trata de una forma abstracta del yo; que el yo se pone a sí mismo como abstracto quiere decir que, concentrándose en uno de los polos de la relación dialéctica en que consiste, se man-

²⁶ El estudio de lo demoníaco lo realiza Kierkegaard sobre todo en dos obras: *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*.

tiene separado de toda relación al Poder que lo fundamenta, rechazando cualquier tipo de alteridad.

Aunque la soledad podría definirse precisamente así, como el rechazo o la negación de toda alteridad, no obstante ésta es la definición que el filósofo danés propone para la obstinación, y lo que asocia a ella no es el silencio sino —como se ha dicho— el hermetismo. El hermetismo es la absoluta incomunicación del yo. Por supuesto que el yo demoníaco está en relación de proximidad o contigüidad con otros yo, con los cuales puede intercambiar palabras, servicios, y en general todo lo que se intercambia en las relaciones sociales de cualquier tipo, pero está absolutamente cerrado a la comunicación. O bien, si se comunica algo, no es el yo, con lo cual no hay propiamente comunicación de sujetos.

Ahora bien, como para el yo ser sí mismo significa ser verdad y ser libertad, y la verdad-libertad es de suyo comunicativa —incluso podría decirse que es comunicación—, estar absolutamente cerrado a la comunicación significa constituirse radicalmente como absoluto sin serlo y, por tanto, sin poder serlo. Ello significa, para el yo, el autofalseamiento ontológico mayor que pueda darse. Más aún, para ningún otro tipo de realidad existente o posible cabe una falsedad ontológica de análogo calibre, para ningún ser que no sea un yo es posible este grado de desesperación, este intento de realizar en sí mismo la fórmula *ens et falsum convertuntur*.

En semejante tesitura, la libertad, la energía ontológica mediante la cual el yo se autorrealiza, está puesta como esclavitud, es decir, como actividad que está imposibilitada para ejercerse, como incapacidad de otro. Kierkegaard lo explicita de este modo: "En la inocencia no estaba puesta la libertad; su posibilidad era, en la individualidad, angustia. En lo demoníaco está la relación invertida. La relación está puesta como esclavitud, pues está perdida la libertad. La posibilidad de la libertad es en este caso, de nuevo, angustia"... Lo demoníaco es la esclavitud que quiere encerrarse en sí misma"²⁷. Podría parecer que Kierkegaard está pensando por anticipado en alguno de los planteamientos típicos de Nietzsche, y en efecto, nada hay que objetar a ello, pero es más exacto decir que está pensando en Hegel. En concreto, Kierkegaard está señalando una y otra vez que si la verdad se mantiene como algo que se sabe pero no como algo que se es, o, lo que sería más paradójico, que si el saber la verdad provocara el autoengaño de creer que ya por eso se la es, entonces el yo se está falseando del modo más radical posible, y entonces el saber adquiere el carácter de mentira en sentido neto. Tampoco en este caso hay comunicación.

²⁷ KIERKEGAARD, S.: *Le concept...* p. 220.

Así pues, la comunicación, como aquello propio de la libertad, acontece cuando el yo es puesto según la verdad o, lo que es lo mismo, según su verdad. Como se ha visto, esto acontece de modo rigurosos en la soledad y en el silencio, o sea, en un ser-hacer que no puede ser traicionado en un decir. Esto no significa que sólo pueda darse al margen o en contra del lenguaje: puede darse vinculado a él, y precisamente entonces, y sólo entonces, el lenguaje es comunicación.

En este análisis de la individualidad por la vía fenomenológica y psicológica, se llega a una de las más antiguas teís de la ontología: *individuum est ineffabile*; pero al hacer todo este recorrido por el plano existencial, la inefabilidad se muestra ahora como una dimensión del lenguaje y de la comunicación humana, y en general, como una dimensión del proceso de autorrealización del ser humano en tanto que sujeto, y ello comporta no pequeñas ganancias para una ontología del sujeto en relación con lo que había obtenido el pensamiento clásico.

A continuación se tratará de transportar todos estos desarrollos fenomenológicos a categorías ontológicas que puedan hacerse cargo a la vez de los planteamientos antiguos y modernos.

4. El estatuto ontológico del sujeto. La noción de síntesis

En el pensamiento antiguo y medieval el estatuto ontológico de la subjetividad venía dado por la categoría de substancia, cuyo enlace con el plano trascendental se establecía en virtud de que la noción de *ens* se realizaba de modo propio y pleno precisamente en ella. Todavía dentro de la noción de substancia, la ontología del sujeto se desarrolla hasta la formulación de la noción de *suppositum* y la noción de persona en tanto que «supuesto individual de naturaleza racional», tal como la definiera Boecio.

El ser humano quedaba así comprendido netamente en la línea del ser, y aunque el *suppositum* se definiera en el caso del hombre precisamente como racional, no por ello se lograba acoger en la fluidez y movilidad de la libertad reflexiva toda la realidad del ser humano. La rigidez de las nociones de esencia y substancia lo impedían.

En el pensamiento moderno y contemporáneo, el estatuto ontológico de la subjetividad viene dado por la noción de sujeto, cuyo centro de gravedad no es el ser sino el saber, o bien el pensamiento o la conciencia en sí. Todavía en algunos planteamientos racionalistas el pensamiento-sujeto es definido como substancia —por ejemplo, en el caso de Descartes—, pero posteriormente la distancia entre substancia y sujeto se abre hasta llegar a la contraposición entre ambos que se

encuentra en Hegel: substancia quiere decir ser en sí, simplemente, sin saber de sí, sin autoconciencia, y sujeto quiere decir ser para sí, o sea, saber de sí o ser el propio saberse. En este caso el enlace del sujeto con el plano trascendental está dado de antemano, pues en el pensamiento racionalista e idealista la convertibilidad del *ens* y del *verum* pivota sobre el eje del *verum*, y el *verum* pertenece de suyo a la conciencia: lo trascendental en sentido propio y pleno es ahora la conciencia.

Por supuesto, una metafísica elaborada tomando como eje el trascendental *ens* no planteará y resolverá los problemas del mismo modo que una metafísica que considere a ambos trascendentales como mediados el uno por el otro. Pues bien, en alguna medida, Kierkegaard opera con una metafísica de este tercer tipo, aunque frecuentemente sin explicitarlo.

La clave de la ontología kierkegaardiana de la subjetividad parece ser la noción de síntesis, y todavía más en concreto la de «síntesis que se pone a sí misma», «relación que se relaciona consigo misma». Esta noción de síntesis, tal como aparece en los análisis que se han efectuado, no se corresponde con la noción antigua y medieval de substancia, ni tampoco con la noción de sujeto trascendental moderna.

Por una parte parece conservar de la vieja noción de substancia el concepto de *suppositum*, pues a eso corresponde lo que Kierkegaard llama «tercero positivo» o «elemento soportador de la síntesis». Por otra parte, lo que aparece como clave y fundamento de la consistencia del ser humano y, todavía más radicalmente de ese *suppositum*, es precisamente la autoconciencia y la libertad, y esto será tomado en la noción moderna de sujeto. Sujeto en sentido moderno es un saber de sí o un ser *para sí* que hace posible para el yo ser *en sí* de un modo pleno, no inmediatamente, no en tanto que mero saber, sino mediante la libertad, o sea, mediante la acción, mediante la elección.

Una noción de síntesis con estas características ofrece unas posibilidades explicativas y de comprensión de la realidad humana que no se encuentran en las nociones de substancia y sujeto anteriormente mencionadas.

Si el yo es una síntesis que se pone a sí misma, y ello depende de la libertad, lo constitutivo del ser humano, lo que es del orden del ser, de lo *en sí*, de la substancialidad, se consolida y realiza como tal en el orden operativo. De esta manera el yo es a la vez substancia y sujeto solamente si hay autoposición lograda, y si no la hay, el yo no es ni substancia ni sujeto de un modo propio y pleno.

Esta flexibilidad y fluidez que adquiere lo *en sí* viene dada precisamente porque la libertad no tiene menos radicalidad ontológica que

el *suppositum* y se caracteriza justamente como la actividad propia del *suppositum*. Ahora bien, en tanto que no hay actividad más propia del *suppositum* que ser, ahora el ser, en tanto que libertad, adquiere predominio sobre la esencia y decide sobre ella. Si ser pertenece primera y radicalmente al orden del *suppositum* y es más fundamental que la esencia y además es reflexivo, entonces la realización de la esencia es algo que admite grados, al máximo de los cuales viene dado en términos de realización de esencia, sino de realización de *suppositum*, de realización del yo.

En efecto, existencia estética quiere decir existencia en la que no puede hablarse de realización de la esencia, puesto que no hay vinculación real del *suppositum* con los elementos que constituirían al yo como un sí mismo. En este caso el yo no es ni substancia ni sujeto, y resulta bien caracterizado ontológicamente con esa expresión del lenguaje ordinario mediante la cual se dice de un ser humano que es una persona «insubstancial».

En segundo lugar, existencia ética quiere decir existencia que es efectivamente realización de la esencia, pero en la cual la esencia tiene una suerte de preeminencia o regencia sobre el ser, de manera que el yo no se pone en juego en toda su radicalidad, aportando toda su novedad irreductible y manifestando su propio predominio sobre la esencia. En este caso, el ser humano es substancia y sujeto, pero no del modo pleno que le corresponde según su ser.

Finalmente, existencia religiosa en su forma positiva, significa existencia en la cual no solamente ha acontecido la realización de la esencia, sino sobre todo la realización del *suppositum*, autoposición del ser-libertad en su preeminencia sobre la esencia. En este caso la verdad del ser ha sido manifestada o desocultada mediante la libertad, y puede decirse ahora no ya que *ens et verum convertuntur*, sino que el ser se ha convertido con la verdad de una manera efectiva y en concreto, y no de una forma programática y genérica.

Por su parte, la existencia religiosa en su forma negativa, es decir, la existencia demoníaca, significa existencia en la que el *suppositum* atenta contra la esencia y contra sí mismo del modo más radical posible, es decir, significa suicidio ontológico, o mejor dicho, pretensión imposible de suicidio ontológico.

Así pues, si el estatuto ontológico del sujeto se establece en base a la noción de síntesis, la substancialidad del sujeto no aparece como la consistencia rígida que impide que la acción cualifique radicalmente al supuesto. En tanto que síntesis, el sujeto es inicialmente «insubstancial», y su substancialidad queda remitida al futuro como un resultado. Substancialidad quiere decir que el elemento soporte de la síntesis articule sobre sí, de modo constante, el conjunto de los restantes ele-

mentos que la integran. Así, el fundamento de la síntesis es el ser-libertad según su propia reflexividad.

Dicho de otra manera, la substancialidad del ser humano es un logro, un algo hecho, un *factum* en el sentido de *artefactum*, de obra de arte cuyo fundamento es precisamente la libertad. De esta manera se pone de manifiesto el modo en que la energía ontológica originaria constituye lo que no estaba dado *a priori* en ninguna parte.

Pero además, esa energía ontológica originaria —la libertad— es lo que constituye también la historia toda —puesto que es lo que hace posible que haya «momento», en el sentido que anteriormente se señaló—, y con ella el mundo sociocultural. De este modo, el yo es aquello en virtud de lo cual el mundo sociocultural puede llegar a tener consistencia y substancialidad, a saber, cuando está adecuadamente fundamentado en la libertad y es comunicación. Y, por otra parte, aparece también el yo como aquello por deficiencia de lo cual el mundo socio-cultural aparece como inconsistente e insubstancial.

Como puede advertirse, la noción de síntesis permite los desarrollos teóricos requeridos para poner de manifiesto la articulación del sujeto con la cultura, precisamente porque la substancialidad no es algo dado de antemano, sino que es la consistencia de la unificación de sujeto y cultura en tanto que logro posible.

De este modo la noción de síntesis suministra el estatuto ontológico del sujeto en la historia o en el mundo, pero también el estatuto ontológico del sujeto en la eternidad, pues no hay un estatuto diferente para las dos situaciones, dado que la síntesis es síntesis entre lo temporal y lo eterno, entre lo finito y lo infinito. Pero con ello se tiene también el estatuto ontológico de la cultura y la historia en la eternidad, de un modo distinto a como aparece en Hegel: no como saber de una conciencia absoluta sino como ser de una pluralidad de individuos irreductibles.

Como es natural, el pensamiento de Kierkegaard es susceptible de otras interpretaciones distintas de la propuesta, y por supuesto, susceptible de no pocas críticas que aquí se han obviado, pero —como se dijo al introducir este trabajo— lo que aquí se pretendía era establecer las bases para una ontología del sujeto que, además de acoger lo más relevante del pensamiento filosófico al respecto, pudiera hacerse cargo de la noción de sujeto tal como aparece en la ciencia contemporánea. La noción de síntesis, tal como ha quedado perfilada, parece tener capacidad para eso. Si efectivamente la tiene, dependerá de desarrollos futuros que, si bien no se vislumbran fáciles, sí pueden considerarse al menos prometedores.