

¿Es Kierkegaard realista?

Juan Fernando Sellés

La crítica de Kierkegaard a Hegel fue opuesta, en la misma época, a la de Feuerbach y Marx, pero lo fue sólo en cuanto a la *temática*, ya que el arma con que el pensador danés combate el *tema* hegeliano es la *fe* sobrenatural, mientras que la de los alemanes es el materialismo. Sin embargo, el *método* noético parece el mismo en todos ellos, pues oponen a lo abstracto o universal hegeliano lo concreto, singular y particular.

Como es sabido, la oposición entre singular y universal arranca de Ockham en el siglo XIV, y sigue presente en estos autores del siglo XIX. Recuérdese la antítesis ockhamista: por una parte están las ideas universales, que “finge” la razón, y que carecen de remitencia a lo real singular; por otra están las realidades sensibles, que son singulares. ¿Qué vínculo existe entre ambas? La respuesta nominalista es: ninguno; o si lo hay, no se puede conocer. De aquí surge una insoluble dificultad: ¿cómo conocer lo singular con lo universal? La respuesta nominalista es que no se puede.

Por tanto, según la tesis nominalista lo real singular sólo puede ser conocido, o bien por los sentidos o, en todo caso, por la voluntad, pues se estima que sólo esta potencia se refiere “intuitivamente” a lo concreto. Pero si lo universal carece de vínculo con lo particular, tras esta hipótesis ockhamista caben dos posibles alternativas: a) o mantenerse en el plano de lo universal, en el de las ideas, buscando su índole y su mutua vinculación hasta lograr un sistema lógico completo, como pretendieron el *racionalismo*, la *Ilustración* o el *idealismo*; b) o, por el contrario, afirmar que lo único válido es lo singular: derrotero recorrido, entre otras, por las siguientes corrientes de pensamiento: *empirismo*, *sensismo*, *utilitarismo*, *pragmatismo*, *positivismo*...

Artículo recibido el 15 de enero de 2013 y aceptado para su publicación el 15 de marzo de 2013.

Ahora bien, lo singular admite dos dimensiones heterogéneas: lo singular material y lo singular espiritual. Los materialistas de todas las épocas se ciñen en exclusiva a la primera dimensión; los espiritualistas ponderan sobre todo la segunda.

Para Ockham el *ser* es *singulum*, mientras que la verdad es una “ficción” que “supone” por sí misma y que nada dice del ser. ¿Qué se ha olvidado en el planteamiento del *Venerabilis Inceptor* de la modernidad? Obviamente la *intencionalidad* del “objeto conocido”, descubrimiento netamente aristotélico, defendido a lo largo de todo el siglo XIII. Frente al postulado ockhamista, el racionalismo y sus prolongaciones modernas hasta el inicio de la fenomenología del siglo XIX, han hecho intentos de reflatar la importancia del pensar, es decir, de defender la *verdad*, pero con tan poca fortuna que la han escindido del *ser*. Por su parte, los empirismos de esas centurias, han sido continuaciones de la preferencia ockhamista por lo real singular considerado al margen de la verdad.

Como es también conocido, la posición *realista* (*aristotelismo, tomismo...*) se distancia tanto de una como de otra de las dos líneas mencionadas, pues admite tanto el *ser* como la *verdad*, pero vinculándolos, pues sostiene que el ser es “*causa*” de la verdad en la mente, y que la verdad se “*adecua*” al ser. Añade, además, que el ser real no es singular, atómico e independiente, y ello tanto a nivel sensible como espiritual, pues en el primer ámbito admite que el universal es real, a saber, el “*unum in multis*”, la *causa formal* distribuida entre los diversos individuos materiales; y en lo segundo sostiene que todo espíritu es vinculado, es decir, que es una “relación” personal, de modo que es absolutamente imposible la existencia de una única persona, pues no cabe una apertura personal sin aceptación o correspondencia personal.

Tenemos por tanto, por un lado, la drástica oposición entre *nominalismo-idealismo*, y por otro, el *realismo*. ¿Dónde situar el *existencialismo* de Kierkegaard? En este capítulo se tratará de averiguar si el pensamiento kierkegaardiano es más cercano a alguno de estas corrientes de filosofía, o si, más bien, guarda una posición intermedia entre ellas.

I. Nominalismo e idealismo son opuestos *metódica* y *temáticamente* entre sí. El realismo está al margen de ellos

“Para Kierkegaard, el pensamiento no puede tener por objeto una cosa real, pues en el momento en que ésta entrase en su dominio habría pasa-

do de cosa real a cosa pensada a pensamiento también. El pensamiento es siempre inmanente; jamás puede trascender de sí mismo. La crítica de Kant contra el conocimiento de la realidad absoluta –la única verdaderamente existente– sigue siendo válida para Kierkegaard¹. Huyendo del racionalismo exacerbado hegeliano, Søren acepta la tesis ockhamista de que lo real extramental es *singular*. Pero, en contraposición a los materialismos decimonónicos (Feuerbach, Marx...), que reducen lo real a lo material, apuesta por la individualidad del *sujeto espiritual*, al que llama “*singulum*”.

En esta tesitura el problema al que Søren se enfrentará estriba en explicar al sujeto particular mediante el pensamiento y el lenguaje, pues es claro que éstos actúan en régimen de universalidad.² Además, el describir a la persona como “individuo” comporta un riesgo, porque “individualidad” denota soledad, y ésta es precisamente la negación de la persona.³ Pero el pensador danés evade la soledad fundamentalmente *sobrenatural*, es decir, permitida por la *fe* cristiana.

De Ockham, además del nominalismo y del idealismo, también surgieron otras dos vertientes de pensamiento moderno que no se reducen a las precedentes, aunque a veces se dan en combinación con ellas, a saber, el *naturalismo* y el *fidéismo*, las cuales, aunque parecen antagónicas entre sí por sus *temáticas*, tienen la misma base *metodológica*, pues si se admite que el conocimiento racional no es apto para conocer la realidad singular que está “más allá” de la razón, tampoco lo será para conocer el sujeto singular que está “más acá” de esta facultad cognoscitiva. De modo que, al aceptar la insuficiencia noética racional en orden a conocer el singular, se abre históricamente una alternativa: a) Por un lado, quien desee atenerse a la realidad sensible deberá prescindir no sólo de la razón y de sus verdades, prestando atención en exclusiva al testimonio de los *sentidos*, sino que deberá también prescindir del conocimiento de la intimidad del sujeto y de su posible apertura a la trascendencia divina. b) Por otro lado, quien prefiera prestar atención a este último ámbito, deberá cerrar la puerta de la razón para dar paso a la fe sobrenatural. En efecto, quien no desee prescindir de la apertura humana a su propia intimidad y a la trascendencia divina, deberá tomar un

¹ A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 69-70.

² Para W. Bannour la aporía de Kierkegaard radica en cómo explicar lo individual mediante el lenguaje, cuyo régimen es la universalidad. Cf. “KIERKEGAARD”, en *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*. Tomo III, 263, 267 y 269.

³ “La soledad frustra la misma noción de persona”, L. POLO, *Introducción a la Filosofía*, 228.

camino de acceso a ellas completamente heterogéneo respecto del propio de la razón (y también del de los sentidos), a saber, exclusivamente el de la *fe sobrenatural*. Esta oposición entre *naturalismo* y *fideísmo* también recorre la modernidad desde el siglo XIV.

El *fideísmo*, iniciado por Ockham, vivido por Lutero, y proseguido por Kant, es el que aceptó Kierkegaard. De modo que, a pesar de la multiplicidad de facetas distintas que se pueden descubrir en el pensamiento de los autores recién nombrados, este vocablo es el que, en rigor, define el núcleo de sus propuestas respecto del acceso a Dios. Y así es como hay que entender la propuesta de Kierkegaard, pues más que los términos “antihegelianismo”, “existencialismo”, “filosofía del individuo”, “pensamiento religioso”, “neosocrático”, “hermenéutica de la sospecha”, etc., con que los estudiosos suelen caracterizar su pensamiento, lo que subyace en sus escritos es un *fideísmo* de fondo que anima las demás facetas de su obra.

Como se sabe, si de la expresión “*fides et ratio*” lo que caracterizó al pensamiento medieval es la “y” copulativa que une ambos conceptos, en el pensamiento moderno y contemporáneo –y Kierkegaard, lejos de ser una excepción, es un modelo paradigmático– la partícula copulativa “*et*” ha sido sustituida por la adversativa “*aut*”, que figura hasta en el título de alguna de sus obras. Efectivamente, como se supone que el conocer humano natural no puede acceder a la trascendencia divina, la búsqueda de ésta queda relegada a la “*sola fides*”.

Ahora bien, ¿qué hay de verdad y de error en esta propuesta? Verdad es que la razón, tomada en sentido estricto (como potencia o facultad), no alcanza a conocer ni la intimidad personal humana, ni a Dios como ser personal, porque la razón no es una persona y porque, por ser la persona superior a la razón, es incomprendible por ésta. Error, en cambio, es que el conocimiento de estas realidades sea debido en exclusiva a la fe sobrenatural. Este error se funda en la hipótesis de que el conocimiento humano natural superior es el racional. Pero no es así, porque disponemos de niveles cognoscitivos naturales superiores a la razón, uno de los cuales es el conocer por medio del cual sabemos que somos persona, y que somos personas distintas a los demás. Es el conocer que mira hacia dentro y permite alcanzar a conocer nuestra intimidad. Es claro que este conocer es natural y personal, es decir, no debido al don de la fe sobrenatural, porque toda persona (no sólo las que tienen fe) está abierta a conocer su intimidad. Otro conocer natural, asimismo personal, es el que accede al Dios personal. Y otro, es el que

nos permite conocer que disponemos de una facultad a la que llamamos razón, pues saber que disponemos de razón no es conocimiento racional alguno, sino otro superior que mira a la razón, por así decir, desde arriba de su propio tejado.

El error que restringe el conocer natural humano al racional afecta más a la filosofía moderna que a la clásica, pues ésta admitía niveles noéticos superiores a la razón. Así, por ejemplo, Aristóteles sostuvo que el “intelecto agente” es superior al “posible”; Agustín de Hipona, que la “*ratio superior*” desborda en método y temas a la “*inferior*”; Tomás de Aquino, entre otros, que el “*intellectus*” es superior en método y temas a la “*ratio*”. De otro modo: cabe advertir y sentar que el *conocimiento personal* es distinto y superior al *racional*, y que el primero es natural, no debido a la fe sobrenatural. Por tanto, habrá que averiguar si lo que Kierkegaard denomina “conocimiento subjetivo” es un conocer *natural*, o debido sólo al don divino de la *fe cristiana*.

II. La posición media del existencialismo kierkegaardiano

Con lo que precede se quiere indicar que nominalismo e idealismo son opuestos. Por eso, “la refutación de Ockham lleva al idealismo. Y al revés, el idealismo entra en crisis en función de la argumentación nominalista”⁴. Así como Hegel equivale a la cúspide del idealismo en la refutación del nominalismo ockhamista, Kierkegaard equivale a la cima de la crítica subjetivista en la refutación del idealismo hegeliano. Pero ¿es acaso Søren nominalista?

Si según Ockham sólo es real lo singular extramental, porque las ideas son abstractas, universales, a las que les ponemos nombres para entendernos entre nosotros, un problema del *nominalismo* radica en cómo conocer lo singular. Como tal conocer no puede ser racional, y es indiscutible que lo tenemos, el nominalismo arbitra la solución de que el singular extramental se conoce –como se ha indicado– por intuición, o bien de los sentidos, o bien tomando la *intuición* como un acto propio de la *voluntad*. Esta es la estrategia que Ockham postuló para resolver la precedente aporía.

⁴ L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, 29. Tal vez por esto Leo Gabriel escribe: “se ha dicho que el existencialismo es un fruto del árbol del idealismo. Es cierto que ambos son frutos del mismo árbol y nacen de una raíz común. Se presentan insertos en el movimiento comprensivo del pensamiento de la filosofía occidental desde el planteamiento del ‘yo pienso, luego existo’”. *Filosofía de la existencia*, 11.

Como es sabido, la hipótesis de que la intuición sea sensible significa que los sentidos se correspondan directamente con la concreta realidad externa sin mediación del “objeto sensible conocido”, es decir, de lo que los medievales denominaron “especie expresa”, la cual la conoce el acto de conocer sensible tras la impresión en el órgano del sentido de la inmutación externa “especie impresa”. Como también es conocido, el postulado de que la voluntad sea intuitiva significa que la voluntad, sin ser intencional, *repite* en lo psíquico –*supone, está por*– la realidad concreta. Pero que estas tesis son paradójicas es neto, puesto que en ambos casos, por ser singular, la intuición será tan incommunicable como los singulares reales. Por tanto, ¿cómo conocer lo incommunicable con lo incommunicable? De ningún modo. Además, si toda realidad singular se estima contingente, y la intuición es un hecho psíquico real, será tan contingente como los demás hechos físicos y, por ende, cabrá preguntar: ¿es posible que la intuición conozca de modo necesario lo contingente, si ella misma es contingente?, a lo que no cabe sino responder que su conocer también será contingente, es decir, incierto, dudoso. En suma, de aceptar este modelo noético, nadie podrá estar seguro de que conoce lo real, ni de cómo sea la realidad. A lo sumo, cabrá decir que uno conoce la intuición, y que supone que ésta hace las veces de lo real, pero nada más.

La precedente hipótesis es además solidaria con un *voluntarismo* de fondo, porque tal nominalismo también admite la iniciativa y la hegemonía de la voluntad respecto del conocer. El planteamiento de Kierkegaard no es inmune al *voluntarismo*, porque admite la hegemonía de la voluntad sobre la razón, porque vincula a ella la pasión y la fe, etc. Pero debemos comprobar si su perfil es más bien realista, nominalista o de otro estilo, puesto que, obviamente, es refractario al idealismo. Sin embargo, aunque parezca paradójico, el voluntarismo no es tan ajeno al idealismo como parece, sino que es compatible con él.

En suma: realidad empírica aislada por un lado, y lógica universal no menos aislada por otro lado (puesto que se sostiene que las ideas son auto-referentes). A lo primero se denomina, tanto por parte de Ockham *realidad*; y a lo segundo se llama, *posibilidad*. A Søren no le interesa tanto la realidad externa como la interna, la del sujeto y se desinteresa por las ideas de la razón, a las que también caracteriza como posibilidad. Si a Kierkegaard le interesa la realidad del *sujeto*, ¿acaso la puede alcanzar mediante la razón? Obviamente no. ¿Admite que hay un conocer superior al racional

que la alcance? Se puede responder que en eso radica el por él denominado “*conocimiento subjetivo*”. Ahora bien, ¿es *natural* este tipo de conocer? Tampoco. Acepta que se conoce exclusivamente por fe. Pero si admite que la fe es contradistinta de la razón, ¿qué carga de *voluntarismo* tiene la *fe* kierkegaardiana? Hay que indicar que si con la *elección* kierkegaardiana, lo único que vale la pena conocer es al propio sujeto, es decir, la intimidad del cognoscente, y ésta sólo se alcanza por manifestación divina *sobrenatural*, de ese modo se asegura el conocimiento del sujeto sólo desde una instancia distinta a la razón, la cual no es natural sino don divino añadido: la *fe*.

Pero entonces, la *certeza* del propio saberse no será propia, sino debida al ser divino. Más aún, la *claridad* del propio conocer será sustituida por la *certeza* que otorga la *fe*. Por lo demás, si la fe se entiende, ante todo, como voluntaria, pasional, y la voluntad no conoce, ¿cómo conocer la intimidad humana por medio de la fe? En efecto, la *fe* que Søren defiende, lejos de ser un nuevo modo de conocer (como se pensaba en el siglo XIII), la concibe como un “*credo quia absurdum*”. Por tanto, ¿cómo conocer a través de ella la propia intimidad? Como se ve, la teoría del conocimiento de Kierkegaard ofrece reparos, problemas irresolubles.⁵

Para Søren la mente conoce multitud de ideas y todas ella pertenecen al mundo de lo *posible*. Los racionalistas (Spinoza, Leibniz) buscaron la totalidad de los posibles; Hegel buscó el sistema entre todos los posibles para alcanzar la necesidad. En cambio, el individuo es sólo uno, y es *real*, no posible y, además, es libre, no necesario. ¿Qué tiene que ver el mundo de lo mental, de lo posible, con el de lo real, con el sujeto? Nada. ¿Qué hay que hacer, pues, con el sistema hegeliano de cara a alcanzar la intimidad del sujeto humano? Abolir el sistema, y cambiar completamente la dirección de la atención.

Si la razón se abre a conocer el mundo de lo hipotético, habrá que dejar de lado lo hipotético y pasar al terreno de lo real, pero no de cualquier realidad, sino de la que se estima más relevante: el *sujeto*. Pero si la razón no accede al sujeto, habrá que prescindir de ella y ceñirse en exclusiva a la *fe*. Ahora bien, si la fe a la que se apela está exenta de todo alcance noético, ¿qué podrá decir la fe del sujeto?, ¿acaso se podrá saber algo con sentido del hombre singular? Además, si tal fe depende de la iniciativa divina, que es cambiante debido a la *omnipotencia divina* (*Guds Almagtighed*), ¿cómo hacerse cargo de lo que está sometido a ajena variación? Añádase que si tal

⁵ Cf. D. WISDO, “Kierkegaard on the limits of Christian epistemology”.

fe no es esclarecedora, sino abandono ciego ante lo que carece de sentido, ¿se le podrá pedir a esa fe la claridad que se le ha negado a la razón?

De lo que precede parece que la propuesta kierkegaardiana es más cercana al *nominalismo* que al *idealismo*. Desde luego no encaja bien con el *realismo* clásico. Con todo, cabe preguntar si evade de alguna manera el radical nominalismo ockhamista. La respuesta a esta pregunta es afirmativa y tiene como clave el término “existencia”.

“¿Qué es la existencia? –pregunta Leonardo Polo, y responde–: El existencialismo sostiene que el hombre existe, *es un puro existir*, que no consiste en esencialidad alguna, sino en puro *acontecer*. Somos lo que llegamos a ser, lo que estamos siendo, lo que nos pasa: *somos como ocurrimos*. Pero si el hombre es puro suceso, es radicalmente finito, y además con *una finitud insuperable*. Pero de la finitud insuperable *no sabemos siquiera qué puede querer decir*. Entonces la existencia humana *es absurda*”⁶. ¿Dista mucho esta posición del nominalismo? No tanto. Téngase en cuenta que Kierkegaard no distingue claramente entre el *ser* del hombre y su *manifestación existencial*; que admite asimismo su finitud y absurdidad a menos que se corresponda con Dios por medio de la fe sobrenatural. Pero si se prescindiera de dicha fe, el existencialismo aboca al ateísmo. “Esta es la forma más moderna de ateísmo: como nosotros estamos afectados por una finitud insuperable, *no sabemos qué quiere decir que Dios exista*. Nos quedamos en *la pura soledad de la existencia*. En ello estriba la crisis de la convicción teísta. (Si Dios existe, nuestra finitud no es lo único, ni siquiera respecto de sí misma)”⁷.

En la tesis precedente hay un par de errores básicos. Uno, que no se repara que en el hombre hay que distinguir entre su *ser* íntimo y su *manifestarse externo*, o entre el *acto de ser* y la *esencia* (en términos tomistas), o también entre el *acto* y las *potencias* (en nomenclatura aristotélica). Otro, que tampoco se advierte que el acto de ser es *constitutivamente abierto al ser divino*, a menos que el hombre libremente ocluya esa vinculación. Esto indica que, a diferencia del existencialismo, que admite que el hombre “naturalmente” es una “existencia” que denota aislamiento (el cual sólo se puede suplir, para quien la acepte, por fe sobrenatural), la persona humana no es una mera existencia, sino una “co-existencia”. “Co-existir” significa que el *ser* de la persona no es aislado, sino abierto personalmente a otra persona; en el caso

⁶ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, 137.

⁷ *Ibidem*.

del hombre indica que su ser personal es imposible sin relación constitutiva al ser personal divino. La *coexistencia* es la negación del *subjetivismo*.

La existencia dice relación a la “situación” histórica en la que el hombre vive, pero la persona humana trasciende la historia. El “estar” no es el “ser”. Esto indica que el existencialismo no distingue entre *existencia manifiesta* y *acto de ser personal*, o con otras palabras, entre *personalidad* o *yo* y *persona*. Además, se queda en el *yo*. Si esta distinción real no se tiene en cuenta, se acaba –como Heidegger– sosteniendo que el hombre “es tiempo”, es decir, “un ser histórico”. Pero si se prescinde de Dios –como se da en el caso del pensador de Friburgo, el hombre está abandonado en el mundo y su existencia devine absurda. Pero no; la apertura del hombre al ser divino no es exclusiva de la fe sobrenatural, sino radicalmente *natural*, intrínseca a lo más íntimo o neurálgico del hombre, el *acto de ser personal*. A esa apertura nativa se puede denominar “coexistencia”. Consecuentemente, el “existencialismo” debe ser corregido por medio de un –si se le quiere denominar así– “coexistencialismo”.

Nótese además, que entender al hombre como una “existencia” es fruto de usar el “conocimiento objetivo” para conocer al hombre, pues es propio de este tipo de conocimiento conocer formando un objeto pensado aislado de los demás. En ese nivel de conocimiento vale el adagio aristotélico: “sólo se conoce lo uno”, pues los objetos pensados son independientes entre sí: si se piensa uno, no se piensa otro. En cambio, alcanzar al hombre como “coexistente” implica haber abandonado el “conocimiento objetivo” y emplear otro modo de conocer superior. De modo que aunque Kierkegaard pretendió superar el “conocer objetivo” por medio del “conocer subjetivo”, trató de este último como si del primero se tratase. En efecto, el intento noético kierkegaardiano es de transobjetivación, y esa actitud es laudable, pero ese intento no da suficiente resultado para conocer al sujeto, pues, por no dominar la teoría del conocimiento, no descubre la intimidad personal tal como es, a la que en modo alguno se le puede llamar “*singulum*”. Al no acceder adecuadamente a la intimidad, no la puede describir. De ahí que Søren tienda a describir el sujeto por su biografía, es decir, por su “devenir”, sus manifestaciones externas objetivables, y de ahí su abrupto recurso a plegar las velas en el conocer y dar el paso a la fe.

Por eso, “el individuo de Kierkegaard no es una determinación nominalista sino existencial. Ser un yo es no admitir tardanza para la verdad,

no tolerar la separación de su verdad”⁸. Si el individuo del que trata Søren fuese nominalista, sería inefable. Pero el pensador danés lo describe exponiendo su “existencia”. Con todo, esa descripción no es suficiente, porque el ser humano no se reduce a sus manifestaciones. Recuérdese al respecto el adagio medieval: “el ser es distinto del obrar, y éste sigue al ser”. Al notar ese límite, Søren da el *salto* a la fe, es decir, trata de dotar de sentido al individuo exclusivamente por su relación sobrenatural con Dios. Pero como supone que la fe no es cognoscitiva, sigue sin solucionar el problema del sentido personal.

Puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más radical: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos “existible” como objeto. El criterio existencial conlleva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto: en el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es exacta... En conclusión, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana... no es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar el pensar en pensado; mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el “yo pienso” pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa. El criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo.⁹

Aún empleando el método noético adecuado para alcanzar el tema de la intimidad personal, siempre se conoce menos que el ser que personal que uno es, porque el método es inferior al tema. Al advertir esta distinción de niveles, uno puede sentirse tentado a postular una identidad real entre conocer y conocido. Este postulado ha sido propio del existencialismo del siglo XX, y ha propuesto como instrumento noético los *sentimientos* o *afectos* del espíritu, pues éstos hablan de sí, es decir, a diferencia del conocer, no desdoblan entre conocer y conocido, entre método y tema. Pero en esa

⁸ L. POLO, *Curso de psicología general*, 166.

⁹ *Ibidem*, 167.

tesitura lo que uno termina conociendo de sí es exclusivamente su *estado de ánimo*, su afecto espiritual positivo o negativo que barniza todo su existir. El empeño de autoconocimiento completo también se ha dado dentro del *realismo* del siglo XX, pero éste ha usado un método distinto de los afectos. Lo ha pretendido con la noción latina de “*reflexio*”, tomada del neoplatonismo, y con la que se propone significar que todo nivel cognoscitivo humano, todo acto cognoscitivo, a la par que conoce un objeto distinto a sí, simultáneamente se conoce a sí mismo.

Ahora bien, tanto la pretensión de identidad entre conocer y conocido como la teoría de la “*reflexio*” son erróneas. En efecto, dicha identidad no pasa de ser una mera pretensión, porque el conocer humano es dual, es decir, siempre es distinto de lo conocido. No cabe identidad real entre el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido. El error que subyace en la hipótesis de la “*reflexio*” reside en que, pese a que uno alcanza naturalmente a conocerse, tal conocimiento ni es, ni puede ser, *completo* en solitario, sencillamente porque cada persona humana no es un invento propio. Además, de darse una reflexión personal completa, como es claro que al principio no conocemos nada de nosotros mismos, ¿cómo educir el saber de la ignorancia?

III. Existencialismo no es realismo

En este epígrafe se intentará comprobar que la teoría del conocimiento kierkegaardina no es realista en el sentido clásico (por ejemplo, aristotélico o tomista), sino que hunde sus raíces en la modernidad inaugurada por Ockham. Con todo, su posición no pertenece estrictamente al nominalismo, sino un intento de salir de él.

Frente al conocimiento abstractivo Søren habla del conocer *intuitivo*, descubrimiento que atribuye a Fichte.¹⁰ Recuérdese que Ockham sostenía dos tesis: a) Por una parte, que lo particular no lo puede conocer la razón, pues ésta actúa exclusivamente en régimen de universalidad; y como la realidad es singular, lo conocido por la razón no puede ser intencional o remitente respecto de lo real, lo real debe ser conocido por *intuición*. b) Por otra, que el sujeto individual no se puede conocer naturalmente, sino sólo por medio de *fe o revelación sobrenatural*.

¹⁰ “En este sentido Fichte ha hecho un progreso: ha llegado a la intuición, sobrepasando la abstracción de Hegel”. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. 2, 96.

Partamos de ver cómo concibe Kierkegaard el conocimiento racional: “estética e intelectualmente, resuena el eco de que tan sólo cuando el *esse* de la realidad se disuelve en su *posse* es una realidad entendida y pensada... Entonces, “¿Qué es la realidad? Es idealidad. Pero estética e intelectualmente la idealidad es posibilidad (un transferir *ab esse ad posse*)”¹¹. Se podría pensar que esta sentencia, por encontrarse en una obra seudónima no manifiesta la mente de Søren, pero en su *Diario* leemos: “que la realidad no se deja comprender, lo ha ya demostrado Johannes Climacus de un modo muy simple, comprender es resolver la realidad en *posibilidad*: pero en tal caso es imposible comprenderla, porque comprenderla es transformarla en posibilidad, por tanto, no mantenerla como realidad. Respecto de la realidad, el comprender es un retroceso, es un paso indirecto, no un progreso. No en el sentido de que la ‘realidad’ sea sin concepto: el concepto que se encuentra cuando se la comprende, resolviéndola en posibilidad, está también en la realidad. Pero en la realidad hay algo más, esto es, el hecho de que ese concepto es realidad. El paso de la posibilidad a la realidad es un progreso...: el de la realidad a la posibilidad es un retroceso. Pero esta desgraciada filosofía moderna he hecho entrar la ‘realidad’ en la Lógica; y después, por distracción, se olvida que la ‘realidad’ en la Lógica no es más que ‘realidad pensada’, esto es, posibilidad”¹².

La concepción que tiene Søren del pensar racional (hegeliano) es que conoce puras ideas, pero si con éstas se intenta conocer la realidad, el *esse* real se transforma en un *posse* ideal, es decir, la realidad se torna *posibilidad mental*. Por tanto, si a Kierkegaard le interesa conocer el *sujeto*, y éste se supone real y singular, es manifiesto que no podrá usar el conocimiento abstractivo para conocerlo, porque éste no podrá conocerlo en su *real singularidad*. En efecto, un sujeto pensado será universal y, por lo mismo, falso, es decir, no será ningún sujeto real existente: “la subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado”¹³.

Por tanto, a Kierkegaard no parece quedarle más remedio que arbitrar un método al margen de la razón, al cual llama, primero, “ética”: “Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del propio individuo. La realidad

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum, definitivo y no científico a las “Migajas filosóficas”*, 320.

¹² S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. 6, 89.

¹³ S. KIERKEGAARD, *El concepto de angustia*, 254.

es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo”¹⁴. En este sentido, para Søren, la ética ni “conoce” ni “se puede conocer”, sino que “se vive”. Pero de este modo la vida ética se queda al margen de la teoría, y de ningún modo puede aceptar la tesis aristotélica de que “la teoría sea la forma más alta de vida”. En efecto, en su *Diario* sentencia que la vida precede a la teoría: “primero viene la vida; después, mucho o poco tiempo después, (pero después) viene la teoría; no a la inversa, primero la teoría y después la vida. Primero el arte, la obra de arte, después la filosofía del arte y así en todas las cosas... Después viene también una tercera cosa: el intento de crear la vida con la teoría... Esta es la parodia”¹⁵. Esta tesis la debe –según él mismo manifiesta– a su propia concepción del cristianismo: “Toma el cristianismo. Ha entrado, ha venido al mundo como vida... El cambio vino apenas se creyó que el cristianismo fuese una doctrina... Todo devino objetivo. Esta es la ‘teoría’ del cristianismo. Después siguió un periodo en el que se creía poder reproducir la vida por vía de la teoría: esto es el periodo del sistema, la parodia. Y ahora el proceso ha terminado. El cristianismo debe recomenzar como vida”¹⁶.

Lo siguiente que lleva a cabo Søren es buscar la afinidad entre la “ética” y la “religión”, diciendo que esta última exige la “fe sobrenatural”: “la analogía entre la fe y lo ético consiste en el interés infinito por el cual el creyente es absolutamente diferente de un esteta y de un pensador, pero a su vez es diferente también de un eticista al estar infinitamente interesado en la realidad de otro (por ejemplo, en que Dios ha existido en realidad)”¹⁷. La realidad es, según Kierkegaard, *particular* (y *contingente*, salvo el ser divino que estima el único *necesario*). El sujeto también lo es. Conocer la realidad extramental no le interesa. Sí, en cambio, la realidad del sujeto. Pero esto no lo puede conocer con la razón, y como supone que ésta es el nivel natural cognoscitivo humano superior, tiene que abrir la puerta a la *fe*.

Desde luego que la fe se abre a otro sujeto, Dios. Si se abriese cognoscitivamente, conocería la intimidad divina, y como Dios está abierto a mi realidad existencial, podría conocer en él, en cierto modo, mi subjetividad. Pero, para ello, debo conocer previamente la particularidad divina. ¿La conoce la fe? “El objeto de la fe es la realidad de otra persona; su relación se

¹⁴ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, 321.

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. 9, 122.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, 320.

caracteriza por un *interés* infinito... En lo referente a otro ser humano no tiene sentido cargar un peso infinito sobre si ha existido o no... El objeto de la fe es, por consiguiente, la realidad de Dios en sentido de existencia. Ahora bien, existir significa primero y ante todo ser un individuo particular; por lo tanto, el pensamiento debe desatender la existencia, ya que lo particular no puede ser pensado, solamente lo universal. El objeto de la fe, entonces, es la realidad de Dios en la existencia, es decir, en tanto que individuo particular, o sea, en tanto que Dios ha existido como un ser humano individual¹⁸.

En rigor, para Kierkegaard, “la subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad”¹⁹, porque la realidad extramental no interesa. Y como “el único *an sich* que no cabe ser pensado es la existencia, ante la cual el pensamiento no tiene nada que hacer”²⁰, pues “la existencia es siempre lo particular, lo abstracto no existe”²¹, algún modo habrá que arbitrar para acceder a dicha existencia. Pero, ¿cuál? A sabiendas de que “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”²², Søren recurre a ella para dar cuenta del sujeto: “en la fe se da la paradoja de que el particular está por encima de lo general... La fe consiste precisamente en la paradoja de que el particular se encuentra como tal particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior”²³. O también: “la fe consiste en la paradoja siguiente: lo íntimo es superior a lo exterior”²⁴. Ahora bien, si la fe es contraria a la razón, ¿acaso es cognoscitiva?

¹⁸ *Ibidem*, 322-3.

¹⁹ *Ibidem*, 338. “la realidad ética propia del individuo es la única realidad”. *Ibidem*, 323. “La realidad no es la acción externa, sino una interioridad en la que el individuo anula la posibilidad y se identifica a sí mismo con lo pensado con el objeto de existir en ello. En esto consiste la acción”. *Ibidem*, 334.

²⁰ *Ibidem*, 325.

²¹ *Ibidem*, 326. “Abstractamente, en un sentido metafísico volatilizado, existir es el mal; abstractamente, en clave humorística, se convierte en un asunto soporífero, una absurda dilación. Pero todavía le queda la posibilidad a lo ético para ejercer su poder de contención pues acentúa la existencia”. *Ibidem*, 327.

²² S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, 120.

²³ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, 122-123. “La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general, en que el Particular... determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto... si ese deber es absoluto, lo ético desciende hasta convertirse en relativo”. *Ibidem*, 142.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, 140.

Como se puede comprobar, Kierkegaard opone frente al pensamiento abstracto la fe²⁵, de la que afirma ser superior a aquél, pero, para marcar la distinción con él, indica que *no es cognoscitiva*. Y todo ello *por mor* de recuperar el sujeto olvidado o despreciado en el idealismo: “¿Qué es pensamiento abstracto? Es pensamiento en el que no hay pensador... ¿Qué es el pensamiento concreto? Es un pensamiento en el que se da un pensador y algo específico (en sentido de una particularidad) que se está pensando, en el que la existencia dota al pensador existente de pensamiento, tiempo y espacio”²⁶. Pero si este pensamiento concreto no es propio de la razón, ¿cuál es su índole? ¿Será fruto de la fe? Ya se ha indicado que esta tesis no es correcta, porque disponemos de conocimiento *natural* para conocernos como personas, aunque éste no sea racional, sino superior a la razón.

Kierkegaard afirma que la fe y el sujeto son superiores al conocimiento objetivo o abstracto, racional, lo cual es verdad. Pero entiende esa superioridad en el sentido de que la fe y el sujeto están al margen del conocer: “¿Qué significa decir que ser es superior a pensar? Si este enunciado se emite con el propósito de ser pensado, entonces el pensamiento es *eo ipso* superior al ser. Si puede ser pensado, entonces el pensamiento es superior; si no puede ser pensado, entonces no es posible un sistema de la existencia”²⁷. Pero esto no es correcto, porque tanto el conocer natural con el que se alcanza la intimidad humana, como la fe sobrenatural son modos de conocer. De no admitirlo se tiende a concebir la fe como un asunto de *interés*, de *decisión*, es decir, exclusivamente *voluntario*, lo cual es erróneo.

La fe a la que Kierkegaard apela es –según él– la cristiana. Pero si se supone que la fe está al margen del conocer, hay que afirmar que “el cristianismo no es una doctrina, es una comunicación de existencia”²⁸, afirma-

²⁵ “Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensar y existir, los mantiene separados en sucesión”. *Ibidem*, 328.

²⁶ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, 328. Cf. al respecto: J. KOPPER, “L’*dépassement* de la pensée abstraite chez Kierkegaard”.

²⁷ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, 329.

²⁸ S. KIERKEGAARD, *Diario*, 158. “El cristianismo no es una ‘doctrina’”. *Ibidem*, 183, Cf. asimismo: *Ibidem*, vol. 7, 21; “el cristianismo no es de hecho una ‘doctrina’. El cristianismo es una ‘fe’ y una determinada forma de existir correspondiente, la *imitación*”. *Ibidem.*, vol. 7, 99. Esta tesis también la mantiene en sus obras seudónimas: “El cristianismo no es una doctrina... Si el cristianismo fuera una doctrina, entonces la relación no sería de fe, puesto que sólo cabe una relación de tipo intelectual con una doctrina. El cristianismo, por tanto, no es una doctrina, sino el hecho de que Dios ha existido”. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, 323.

ción que encontramos en su *Diario* y que se repite al pie de la letra en el *Post-scriptum*. Pero esto tampoco es verdad, porque el cristianismo es con contenido, con doctrina y, por eso, con sentido. De otro modo: los misterios cristianos no lo son porque sean absurdos, sino por exceso de luz, la cual desborda nuestra capacidad cognoscitiva, y no sólo la racional, sino también la personal.

En suma, Søren juega con la oposición particular-universal. Pero esta oposición es insuficiente para describir tanto la realidad como el modo de conocer humano. Por una parte, es insuficiente para describir la realidad, y ello por dos motivos: a) uno, porque no es válido para describir la realidad física, ya que los particulares y los universales son ambos reales (y no sólo abstracciones mentales), y se dan conjuntamente en lo real sin posibilidad de escisión. En efecto, el universal real es la *causa formal* (el *unum*) distribuida entre pluralidad de individuos materiales existentes (*in multis*), de tal manera que no cabe causa formal sin causa material, y a la inversa; b) otro, porque la realidad íntima o personal humana no es ni particular (o una sola), ni tampoco universal (y menos general), sino compuesta por varias dimensiones reales jerárquicamente distintas entre sí, y por eso, irreductibles, aunque vinculadas (la libertad, el conocer y el amor personales...) y, además, tales dimensiones que conforman la intimidad personal humana son abiertas constitutivamente a otras personas, en especial al ser divino personal, hasta el punto de que sin él son incomprendibles.

Por otra parte, la oposición particular-universal no describe el modo de conocer humano, por dos motivos: a) uno, porque ese modo de conocer responde en exclusiva a una vía operativa racional que no nos permite conocer la realidad tal como es, sino formar objetos lógicos (a esa vía se la denomina clásicamente vía de “abstracción formal”, y actualmente “generalizante”); b) otro, porque la realidad del sujeto no se conoce ni con esa vía operativa de la razón ni con ninguna otra vía operativa de esa facultad, sino –como se ha indicado– con un conocer superior a los que puede ejercer la razón. Tal conocer es de índole *personal* y es *natural* (lo cual no obsta para que la fe sobrenatural otorgue mayor conocimiento de la propia intimidad personal humana).

De modo que en Kierkegaard se aprecia una reducción en la descripción de la realidad externa (carencia por la que no se le puede considerar como un pensador clásico, por ejemplo, de corte aristotélico); asimismo, una carencia de comprensión natural de la intimidad humana (por lo cual no se

puede asimilar a pensadores medievales realistas, tales como, por ejemplo Agustín de Hipona, o a contemporáneos tales como Scheler o Polo) y, se aprecia asimismo en él, una drástica reducción en teoría del conocimiento humano (mengua netamente moderna), así como una llamativa reducción del alcance noético de la fe (merma asimismo de perfil moderno, luterana, para más señas).

IV. Conclusión: ¿Es Kierkegaard realista?

Alguno ha defendido que Kierkegaard es “realista”, y que lo es más que muchos realistas clásicos griegos y medievales por su *tema* preferido, la intimidad personal en relación con Dios²⁹, es la más alta realidad. Algún otro ha sostenido que Søren es “nominalista”, como otros pensadores modernos, en el *método* noético empleado para conocer esa realidad.³⁰ ¿Es Kierkegaard realista o nominalista? Ni lo uno ni lo otro, sino *existencialista*. Su existencialismo es un intento de superar el nominalismo de cara a aceptar el realismo. ¿Lo logró? No. ¿Por qué? Porque, Søren es, sobre todo, “fideísta” por su comprensión del cristianismo y por su peculiar lectura de las *Sagradas Escrituras* y escritores cristianos. Ahora bien, el *fidéismo* no es *realismo*, y es más cercano al *nominalismo* que al realismo.

Kierkegaard alcanzó a conocer por fe aspectos de la intimidad personal humana que negó a la razón y al conocer personal natural. Pero también en este punto se da en él una paradoja, pues pese a que los conoce por fe, afirma que la fe no es cognoscitiva. Desde luego que conocer esos temas sólo por fe es mucho mejor que no conocerlos, pero superior a ello es conocerlos natural y sobrenaturalmente, vinculando ambos modos de conocer de un modo correcto, a saber, subordinando, por inferior, el primero al segundo.

Dado su influjo nominalista, describe a la persona como “individuo”. Esa es la categoría más importante de su propuesta filosófica: “el individuo” (‘el individuo’, en oposición al ‘público’), pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo³¹. El “público” es, para Søren,

²⁹ Así opina también Haecker: “Kierkegaard fue siempre esencialmente un realista espiritual”. *La joroba de Kierkegaard*.

³⁰ Pocos intérpretes han puesto de relieve el *nominalismo* de Søren. Cf. entre ellos: C. AMORÓS, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, 196-7; 238-244.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Punto de vista*, 26. En su diario añade: “en el Público” y categorías similares el singular es nada, no existe ningún singular; lo que cuenta es el número... En la comunidad el singular “es”. El singular es dialécticamente decisivo como un *prius* para

como el “coro” de la tragedia griega, el cual manifiesta el destino necesario de los hombres, siendo envidioso de los personajes egregios.³² Para Søren el público es impersonal, inconsciente: “la situación general de la vida pública no es más que una absoluta falta de conciencia. Existe un monstruo afamado... este monstruo es el público, este ser devorado por la desesperación de encontrar cualquier cosa de qué hablar. Y los periódicos son los servidores de la fiera, procurando al público eso de qué hablar”³³.

Una ventaja en la descripción kierkegaardiana del “singular” es concebirlo como superior a lo general de los hombres. Pero una desventaja neta estriba en el carácter aislado que le atribuye, el cual, a diferencia de los animales, que son gregarios, dice ser el rasgo distintivo del hombre; carácter que éste pierde cuando no se reconoce como tal: “las bestias individualmente no están separadas, no son criaturas absolutamente segregadas, cada una de ellas es un número y caen bajo lo que ya el más famoso pensador gentil llamó una categoría animal: la multitud. Y el hombre que con desesperación vuelve la espalda a aquellos primeros pensamientos para hundirse en la multitud de las confrontaciones, se convierte a sí mismo en número, se considera semejante al bruto”³⁴.

Otra rémora en antropología que acarrea el influjo del nominalismo noético estriba en que, al quedarse con lo particular y oponerlo a lo universal y general, se tiende a explicar a cada “individuo” por contraposición a los demás, y, en consecuencia, se declara que cada uno es completamente heterogéneo respecto del resto.³⁵ Pero si cada uno es enteramente diferente, ni existen rasgos peculiares que conformen que una persona sea persona (en todas las personas), ni cabe, en consecuencia, conocimiento de ellos, lo

formar la Comunidad, donde es cualitativamente un elemento esencial”. *Diario*, vol. 6, 67. Para Colomer, las tres categorías básicas de Søren son la *existencia*, la *subjetividad* y el *individuo*. Cf *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 52-61.

³² Cf. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. 6, 69.

³³ *Diario*, vol. 6, 178.

³⁴ S. KIERKEGAARD, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, 58. Cf. también: H. N. TUTTE, *The crowd is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*.

³⁵ “El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Esta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor... ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es una mera contemplación... es un acto, y ese acto es a su vez la interioridad”. S. KIERKEGAARD, *El concepto de angustia*, 257.

cual, en rigor, significa que la antropología no puede ser considerada como ciencia.

Para evitar el nominalismo, que defiende que el singular es inefable, Kierkegaard se esfuerza por describir biográficamente al individuo y, por encima de ello, se empeña en resaltar que tal sujeto se entiende sólo por la fe sobrenatural, a saber, como una *vocación* divina. Por conocer la Revelación cristiana, Kierkegaard atribuye al individuo rasgos que encuentra en ese depósito: tanto positivos, como el amor, la libertad, la humildad, etc., como negativos, como el pecado, la culpa, la angustia, etc.; los cuales incluye en la intimidad personal.

Pero como por su “fideísmo” defiende el aislamiento y confrontación de la fe con la razón, incurre en una paradoja, a saber, si admite que la fe no es explicable porque es carente de sentido, ¿por qué se esfuerza en sus obras en explicar esos rasgos que ha alcanzado por medio de la Revelación y que vive gracias a su fe sobrenatural? Suele decirse –y así es– que Søren no es un pensador sistemático, porque huye a sabiendas del sistema; pero al margen de su asistematicidad, también hay que notar –por lo indicado– que sus escritos guardan ciertas incoherencias.

En suma, Kierkegaard no es un pensador realista. Desde luego es contrario al idealismo, pero aunque se percibe en él la cadencia del nominalismo, está a medio camino entre éstos y el realismo, en una posición intermedia que según la filosofía se puede llamar *existencialismo* y según la teología *fideísmo*.

Juan Fernando Sellés
 Universidad de Navarra
 jfselles@unav.es

Referencias bibliográficas

Bibliografía principal:

KIERKEGAARD, S. (1837-1950), *Diario*, ed. de C. FABRO (1980-1982). Brescia: Morcelliana.

— (1843). *Temor y temblor*, ed. de V. SIMÓN MERCHAN. Madrid: Editora Nacional (1975).

— (1844). *El concepto de angustia*, Madrid: Guadarrama (1965).

- (1844). *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid: Trotta (2007).
- (1844). *Post-scriptum, definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"*, Salamanca: Sígueme (2010).
- (1847). *Punto de vista*, Madrid: Aguilar (1988).

Bibliografía complementaria:

- AMORÓS, C. (1987). *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona: Anthropos.
- BANNOUR, W. (1976). Kierkegaard. En *Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas*, Tomo III. Madrid: Espasa Calpe.
- COLOMER. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona: Herder.
- GABRIEL, L. (1974). *Filosofía de la existencia*, Madrid: BAC.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. (1945). *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid: CESIC.
- HAECKER. (1956). *La joroba de Kierkegaard*, 2ª ed. Madrid: Rialp.
- KOPPER, J. (1982). L'dépassement de la pensée abstraite chez Kierkegaard. *Religious Studies*, 18.
- POLO, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp.
- (1995). *Introducción a la Filosofía*, Madrid: Rialp.
- (1997). *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona: Eunsa.
- (2009). *Curso de psicología general*, Pamplona: Eunsa.
- TUTTE, H. N. (1996). *The crowd is untruth. The existential critique of mass society in the thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset*, New York: Peter Lang.
- WISDO, D. (1991). Kierkegaard on the limits of Christian epistemology. *Internacional Journal for Philosophy of Religion*, 29/2.