

María José BINETTI

CONICET, Argentina

mjbinetti@conicet.gov.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1850-6408>

Recibido: 12/10/2025 - Aceptado: 10/3/2026

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Binetti, María José. "La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoexistencial". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1913. <https://doi.org/10.25185/19.13>

La subjetividad es el error: Søren Kierkegaard y Markus Gabriel en diálogo neoexistencial

Resumen: La subjetividad es la verdad, asegura un célebre pasaje del *Postscriptum no científico definitivo* ampliamente discutido por los estudiosos kierkegaardianos. Ser sujeto es estar siempre equivocado, asegura Markus Gabriel en otro pasaje resolutivo de su pensamiento. Ambas afirmaciones responden a una misma concepción (neo-)existencial determinada por la dialéctica de una negatividad posible y poderosa. Iluminar las razones de esa convergencia, así como explicar por qué la subjetividad es radicalmente falible y a la vez idéntica a la verdad, es el objetivo de este trabajo, que encontrará —entre Kierkegaard y Gabriel— el trasfondo conceptual del idealismo absoluto. En efecto, la potencia —*Potenz*— de Friedrich W. J. Schelling y el espíritu —*Geist*— de Georg W. F. Hegel terciarán en este diálogo neoexistencial.

Palabras clave: libertad; posibilidad; finitud; relación; devenir; verdad

Subjectivity is the Error: Søren Kierkegaard and Markus Gabriel in neo-existential Dialogue

Abstract: Subjectivity is truth, asserts a famous passage from the *Concluding Unscientific Postscript*, widely discussed by Kierkegaardian scholars. To be a subject is to always be wrong, asserts Markus Gabriel in another concluding passage of his thought. Both statements respond to the same (neo-) existential conception, determined by the dialectic of a possible and powerful negativity. Illuminating the reasons for this convergence, as well as explaining why subjectivity is radically fallible, and at the same time identical with truth, is the purpose of this work, which will find—between Kierkegaard and Gabriel—the conceptual background of absolute idealism. Indeed, Friedrich W. J. Schelling's potency—*Potenz*—and Georg W. F. Hegel's spirit—*Geist*—will intervene in this neo-existential dialogue.

Keywords: freedom; possibility; finitude; relationship; becoming; truth

A subjetividade é o erro: Søren Kierkegaard e Markus Gabriel num diálogo neoeixistencial

Resumo: A subjetividade é verdadeira, afirma uma famosa passagem do *Postscriptum não científico conclusivo*, amplamente discutida pelos estudiosos kierkegaardianos. Ser sujeito é estar sempre errado, afirma Markus Gabriel noutra passagem conclusiva do seu pensamento. Ambas as afirmações respondem à mesma concepção (neo)existencial, determinada pela dialética de uma negatividade possível e potente. Esclarecer as razões dessa convergência, bem como explicar por que a subjetividade é radicalmente falível e, ainda assim, idêntica à verdade, é o objetivo deste trabalho, que encontrará —entre Kierkegaard e Gabriel— o pano de fundo conceitual do idealismo absoluto. De fato, o poder —*Potenz*— de Friedrich W. J. Schelling e o espírito —*Geist*— de Georg W. F. Hegel desempenharão um papel nesse diálogo neoeixistencial.

Palavras-chave: liberdade; possibilidade; finitude; relação; devir; verdade

1. Introducción

En un célebre pasaje del *Postscriptum no científico definitivo*, Søren Kierkegaard declara que “el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad”¹. La afirmación ha disparado ríos de interpretaciones sobre la condición de la subjetividad y la verdad en cuestión, entre las cuales no faltaron lecturas irracionalistas y subjetivistas del pensamiento kierkegaardiano —como las de Theodor Adorno, György Lukács, Theodor Haecker, Karl Löwith o Lev Shestov—, junto con otras realistas o universalistas —Leo Gabriel, Jacques Colette, Cornelio Fabro, John Davenport o David F. Swenson, para mencionar algunos. El debate sobre un hipotético subjetivismo kierkegaardiano —que no abordaremos aquí— presupone, en cualquier caso, la inherencia de la libertad en la verdad subjetiva y viceversa, de la verdad en la libertad. De la libertad se sigue que la subjetividad pueda ser la verdad y pueda ser también la no-verdad, la mentira, el error, la culpa, el autoengaño, la desesperación, en definitiva, el pecado.

Por otra parte, en un texto reciente titulado *Sentido, sinsentido y subjetividad*, Markus Gabriel afirma que “ser sujeto es estar equivocado en algo”², continuamente confundido, en falta y falla, siempre negados y contradichos respecto de algún sentido o significado particular. El hecho de que la subjetividad está siempre equivocada en algo implica que siempre está en la verdad en alguna otra, incluso cuando conoce su propio error. Reconocer el error es de suyo índice de sí mismo y lo contrario.

Ambas afirmaciones comparten cierta concepción existencial y neoexistencial dominada por una libertad infinitamente negativa y posible, que puede y no puede, a la vez, decidirse a la verdad. La subjetividad kierkegaardiana que reclama ser ella misma la verdad parecería mucho más robusta en relación con el sujeto gabrieliano que declara estar siempre equivocado en algún respecto y en algunos otros no; sin embargo, el supuesto de fondo es el mismo, a saber, la condición esencial de la existencia que hace posible su verdad y su error, no al modo de eventuales accidentes subjetivos, sino como determinación ontológica estructural. Se trata, en otras palabras, de la radical falibilidad de una existencia que puede ser verdadera o falsa.

1 Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, en *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. (Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013), 7, 185. La traducción es mía.

2 Markus Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity* (Cambridge & London: Harvard University Press, 2024), 6.

Lejos de la conciencia clara y distinta de ciertas metafísicas sustancialistas, el existencialismo nos enfrenta a una autoconciencia opaca para sí misma, confundida y enredada en un mundo infinito que nunca termina de desentrañar. Explicar por qué el sujeto es radicalmente falible y por qué puede ser también idéntico a la verdad es el objetivo de este trabajo, que se propone poner en diálogo a Kierkegaard y Gabriel en torno a la radical falibilidad de la subjetividad libre, atravesada por una negatividad dialéctica que la empuja a ser y no ser. En esa búsqueda explicativa, nos encontraremos con el común denominador del idealismo absoluto como trasfondo neoexistencial.

2. Delante de Dios siempre estamos equivocados

La célebre sentencia kierkegaardiana sobre la verdad de la subjetividad y la subjetividad de la verdad supone la identidad de sujeto y objeto, acto y contenido, o bien, en la terminología específica de Kierkegaard, de cómo y qué. La tesis declara que:

objetivamente, uno sólo se interroga sobre las determinaciones del pensamiento; subjetivamente, sobre la interioridad. En su ápice, este momento es la pasión de lo infinito, que es la verdad misma. Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad que es de este modo la verdad [...] La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Es así que el cómo subjetivo y la subjetividad son la verdad³.

En su movimiento reflexivo, la interioridad subjetiva se sobrepone a la objetividad pensada sin anularla en cuanto que tal, la eleva a su infinitud ideal y en esa sobredeterminación del pensamiento realiza la verdad cuya forma y contenido es la subjetividad misma. La verdad subjetiva supera el dominio inmediato de la conciencia natural y el entendimiento representativo, porque pertenece a la actividad de la libertad, por la cual la autoconciencia se apropia de las relaciones conscientes y objetivas previamente determinadas en el ámbito del conocimiento intelectual. De esa verdad dice Kierkegaard que “es obra de la libertad de suerte que ésta nunca deja de producir la verdad”⁴. La libertad es, entonces, la fuerza de la verdad en su realización subjetiva.

3 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 185.

4 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 439.

Subjetividad y verdad realizan su identidad por medio de la acción libre, instancia de separación, pasaje y convergencia entre lo objetivo del conocimiento intelectual y la pasión subjetiva. La libertad sobredetermina —en su reflexión interior— un segundo grado de realidad, que levanta vuelo después de que la conciencia inmediata y el entendimiento representativo han ajustado cuentas con el mundo exterior y afirmado una verdad de tipo representativa y proposicional, que adecúa la mente al objeto. La verdad que es la subjetividad no atañe directamente a la objetividad de la conciencia y el entendimiento, sino indirectamente, por determinación subjetiva. Esa verdad de segundo grado es acción interior autopresente mediante la presencia objetiva.

Ahora bien, ninguna fuerza de realización le es dada al ser humano de manera simple y llana, sin resistencia u oposición, porque no sería fuerza, sino más bien inercia operativa. La fuerza es, por definición, una categoría dialéctica, en contradicción consigo misma, capaz de poder y no poder. En el caso de la fuerza libre, su contradicción es, además, autoconsciente. “En la misma medida en que él tiene lo positivo, tiene también lo negativo. Este origen dialéctico de la libertad, la libertad nunca lo olvida”⁵. En razón de esa dialéctica constitutiva, puede que la subjetividad sea la verdad o no lo sea, porque en la misma medida en que puede darse lo verdadero, también se puede la mentira, el error, la culpa, el autoengaño, la desesperación, en definitiva, el pecado.

La estructura dialéctica de la libertad significa que la subjetividad es la verdad en el mismo sentido y reconocimiento en que “ser hombre es ser pecador”⁶, el uno en y por lo otro. El *Postscriptum* llama *pecado* a la “no-verdad”⁷ de la subjetividad y lo establece como condición de posibilidad —dialéctica— de la verdad. Ambas determinaciones se implican mutuamente por relación estructural, con independencia de los actos de voluntad o las acciones morales particulares que aquellas condicionan. Verdad y no verdad son dialécticamente constitutivos del sujeto libre, el cual no puede ser una cosa sin ser también la contraria en el mismo respecto. No-verdad y verdad son para Kierkegaard los extremos de una acción recíproca que mide y media sus fuerzas con el poder de aquello que la niega. El pecado actualiza la negatividad posible de la libertad, dialécticamente necesaria, conforme su contradicción original.

5 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:281.

6 Kierkegaard, *Discursos cristianos*, SKS 10, 300.

7 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 191.

Valga precisar que cuando hablamos de necesidad, no nos referimos a una coacción externa, sino a la fuerza interior autodeterminante.

Se entiende entonces que el *Postscriptum no científico definitivo*, páginas después de afirmar que la subjetividad es la verdad, declare que “delante de Dios siempre estamos equivocados”⁸, a lo cual, se suma la idea de que hagas lo que hagas, te arrepentirás⁹. La subjetividad es, por lo tanto, también idéntica a la culpa, la mentira, el error, el engaño, y esa identidad dialéctica la libertad no la olvida jamás. A cada paso y en cada instancia existencial la subjetividad tropieza con su impotencia y falsedad, condición de su realización afirmativa. La opacidad le es estructural, la determina existencialmente como culpa y presiona su aspiración hacia la acción verdadera. En otras palabras, la negatividad es condición de la verdad subjetiva toda vez que “el ‘espíritu’ no puede afirmarse nunca de manera directa, debe haber siempre antes una negación; y cuando más ‘espíritu’, más se debe cuidar con exactitud que la negación sea la negación del opuesto preciso”¹⁰. Cada figura de la verdad, cada ascenso en la aspiración a la verdad ha superado su correlativa negación, desde los niveles menos potentes hasta la suprema contradicción de la “diferencia cualitativa”¹¹, que es la forma absoluta de la negatividad subjetiva.

Las diferentes figuras y personajes de la obra kierkegaardiana expresan las posibilidades de una autoconciencia negativa sobre la cual pesan la culpa, la angustia, el autoengaño, la desesperación, en breve, la negación de y por su propia libertad. Podría hablarse así de una fenomenología de la conciencia articulada en torno a una primordial y ambigua tendencia a la autodestrucción. La culpa está echada de antemano, somos reos por condición original y por lo mismo podemos ser salvos. Esto vale a título individual y vale también en el plano colectivo de la sociedad humana, sobre la cual recae la culpa de su abyección. A una subjetividad culpable le corresponde una multitud que es la mentira y un mundo que quiere ser engañado —*mundus vult decipi*¹². La subjetividad está desgarrada por una voluntad, un querer de autoengaño y mentira que no es mera privación o pasividad, sino una fuerza positiva, proactiva.

8 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS 7, 243. Kierkegaard repite esta misma idea en muchos otros lugares. Cfr. a título ilustrativo *O lo uno o lo otro*, SKS 2, 49; 3, 229.

9 Cfr. Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, Not5:2.1.

10 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, NB10:74; también SKS 20, NB5:30; 2; SKS 22, NB11:149; SKS 22, NB13:50.

11 Cfr. a modo de ejemplo Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:209; SKS 19, NB14:118; SKS 26, NB31:159.

12 Frase insignia del pensamiento kierkegaardiano. A título ilustrativo, cfr. *Sobre el concepto de ironía*, SKS, 1, 292; *Estadios en el camino de la vida*, 6, 316; *Diarios y papeles*, SKS 26, NB:36; SKS 23, NB15:52; SKS 26, NB34:7.

La tesis kierkegaardiana de una subjetividad dialéctica siempre culpable inspiró la idea de Jacques Derrida de una pena consustancial con la autoconciencia. La metáfora sacrificial de dar muerte al inocente, tomada de la bíblica historia de Abraham y largamente reinterpretada por *Temor y temblor*¹³, es retomada por Derrida para ilustrar un continuo estado de culpa. Resulta entonces que “día y noche, a cada instante, sobre todos los Montes Moriah del mundo, yo estoy haciendo esto, levantando el cuchillo sobre lo que yo amo y debo amar, sobre el otro, tal o cual otro a quien yo debo absoluta fidelidad, inconmensurablemente”¹⁴. El hecho de que continuamente matemos lo amado no concierne tanto al registro objetivo de la alteridad como al dominio interior de una estructural desproporción subjetiva. La subjetividad es inconmensurable con ella misma, difiere de sí y ese desfase implica, en términos derridianos, la imposibilidad de la justicia y el bien como realización perfecta.

También la subjetividad kierkegaardiana es inconmensurable respecto de sí misma y eso explica su negatividad y tensión interior, siempre aspirante. Ella está dis-relacionada, diferida, contradicha en y por sí misma, y esa original contradicción permanece como su condición primordial de devenir. Toda acción libre y verdadera dura un instante, en el cual recupera su condición falible, caída y recuperada. En breve, antes de que la subjetividad sea la verdad, ella es falibilidad y error por defecto estructural.

3. Ser sujeto es estar equivocado

Markus Gabriel coincide con Kierkegaard en que “ser sujeto es estar equivocado en algo”¹⁵, en algún respecto de la existencia espiritual y bajo determinadas condiciones de referencias. Mientras que la subjetividad kierkegaardiana reconoce su diferencia absoluta “delante de Dios” y en la afirmación de esa diferencia deviene verdadera frente a Él, la subjetividad planteada por Gabriel se enfoca en las mínimas diferencias relativas que inhiere en ella bajo algún respecto. Esas diferencias y dis-relaciones subjetivas se dicen de muchas maneras: ilusiones, distorsiones, simplificaciones, sesgos, falacias, etc. Los errores intelectuales tienen consecuencias prácticas y morales;

13 Kierkegaard, *Temor y temblor*, SKS 4, 99-210.

14 Jacques Derrida, *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999), 98.

15 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 6.

pensar mal, supone obrar mal, de manera fallida, mezquina, viciada, y hacerlo de manera libre y voluntaria.

Equivocarse es un hecho multicausal, multifacético y de efectos imprevisibles. Gabriel explica que algunos errores están condicionados por prácticas sociales de propaganda y manipulación ideológica, o por desinformación, ignorancia, egoísmo, etc., pero su interés no consiste en determinar los posibles móviles psicológicos o sociales del error subjetivo, sino en indagar las razones constitutivas, ontológicas, de la falibilidad tanto del lado del sujeto como del objeto. La tesis gabrieliana es que la falibilidad no constituye un simple accidente teórico o práctico de la mente y la conducta humanas, sino una condición de la existencia en su conjunto, de suyo ambigua y confusa. El sinsentido es inseparable del sentido y ambos son igualmente posibles, actualizaciones contingentes de una existencia inconmensurable por necesidad consigo misma, dada su complejidad y finitud.

Por una parte, la subjetividad humana está inmersa en una realidad inmediata, saturada de contenido sensible e inteligible, hipercompleja, siempre abierta a nuevas posibilidades de actualización y, por ende, de comprensión. Gabriel denomina “transfinitud” a la capacidad expansiva de lo finito, constantemente susceptible de más, categoría que toma del matemático Georg Cantor. Lo transfinito es la infinitud múltiple y progresiva de lo finito, que por eso nunca pueda ser totalizado, agotado o clausurado, ni en su devenir ni en su comprensión. La existencia es transfinita, porque está en continua transformación expansiva, siempre capaz de nuevas actualizaciones y conceptualizaciones. Ante una existencia transfinitamente múltiple e hipercompleja, la subjetividad recorta, enlista y define en un mar de posibilidades —metáfora kierkegaardiana— a fin de moverse y actuar. De ahí la incertidumbre de los límites, los bordes porosos, la inagotabilidad del pensar y el exceso de un resultado que siempre vuelve a comenzar. Conocemos y nos movemos en los márgenes de un real infinito que intentamos capturar en conceptos objetivos que nunca contienen todo, cualquier límite sigue la pendiente de la infinitud. Por eso no es posible una teoría metafísica acabada de la totalidad, sino más bien una ontología de la no-totalidad o des-totalización.

En el medio de una posible infinitud, algunos de nuestros pensamientos son verdaderos, otros son erróneos, confusos, reduccionistas, parciales, simplificados, etc. La posibilidad del error se basa entonces, del lado del objeto, en la realidad del sinsentido en tanto que exceso de inteligibilidad. En palabras de Gabriel, “el sinsentido es un problema ontológico en la medida en que la realidad misma ‘es’ confusa [...]. La realidad del sinsentido es, entre

otras cosas, una confusión objetivamente existente de campos de sentido”¹⁶. El error no es reducible a un mero accidente del orden de la significación, tampoco a una privación accidental respecto de lo dado. Su posibilidad responde a una infinitud posible, provisoriamente recortada y definida por las representaciones y significantes finitos en permanente expansión. Estar equivocado es una cuestión ontológica, irreducible al dominio representativo, discursivo o proposicional.

Del otro lado, también el sujeto está atravesado por una infinitud de posibles, y por lo tanto es siempre no-todo y no-uno, incompleto y en devenir. La subjetividad no solo tiene representaciones y conceptos incompletos de las cosas, siempre desajustados o erróneos en algún punto, sino que además debe determinarse en base a ellos mediante acciones finitas que igualmente excluyen infinitudes posibles. El sujeto es siempre opaco a sí mismo, no-transparente, su autoconciencia nunca es plena y ni siquiera su conciencia es clara y distinta en relación con la exuberancia real, interna y externa. En otros términos, la subjetividad no coincide con su poder, sus límites estallan para hacer lugar a nuevas determinaciones teóricas y prácticas. A esa desproporción inmanente, se suman las limitaciones físicas, biológicas, ambientales, sociales, etc. que condicionan estructuralmente al sujeto.

También la libertad subjetiva está en continua transformación y puede fallar. El hombre es el único animal capaz de desconocer y negar voluntariamente su realidad, insiste Gabriel. De él depende su propia ruina o realización respecto de lo otro y sí mismo, y el camino que conduce allí es incierto. Por eso ser libre significa para Gabriel no saber nunca con certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida individual¹⁷. La falibilidad de la libertad es así fuente de angustia, incertidumbre, culpa, temor y temblor, desesperación y arrepentimiento. Siempre estamos arrepentidos de algo y por ese claroscuro vaivén transita la existencia. Siempre podemos también revisar y rectificar lo pensado y decidido. A diferencia de la acción natural, la acción libre es revocable y reversible.

Transfinitud, hipercomplejidad, incompletitud, libertad condicionan la falibilidad esencial del sujeto. Tales razones no son meramente fácticas y accidentales, sino ontológicas, y Gabriel las aborda en el marco de su filosofía neorrealista y neoexistencial. A diferencia de Kierkegaard, cuyo foco está puesto en la existencia subjetiva del individuo singular, Gabriel enfoca la existencia en general y aborda el caso humano como un campo de sentido particular, específicamente espiritual, entre los infinitos o transfinitos sentidos posibles.

16 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 114.

17 Cfr. Markus Gabriel, *El sentido del pensamiento* (Buenos Aires: Pasado y presente, 2019), 234.

4. Sobre una nueva ontología realista y existencial

Markus Gabriel es uno de los mayores exponentes de los así llamados Nuevos Realismos, también conocidos como giro especulativo u ontológico del siglo XXI. Esta nueva corriente de pensamiento inaugura el siglo XXI bajo el axioma de un acceso directo a la realidad, por oposición al precedente nominalismo posmoderno caracterizado por el acceso a significantes y representaciones en el vacío de lo real. Justamente uno de los principales argumentos que Gabriel esgrime en favor del realismo es el hecho de que podamos equivocarnos, porque el error es consustancial con la verdad, índice de sí mismo y lo contrario. La falibilidad es un indicador del realismo, a diferencia de las posverdades y posfalsedades del nominalismo posmoderno. El hecho de que podamos equivocarnos da cuenta de una condición específica de lo real, a saber, su inconmensurabilidad consigo misma, su diferencia y fractura, su estado de incompletitud y desfase.

Para Gabriel, existir significa, ontológicamente hablando, “aparecer en un campo de sentido”¹⁸. La existencia no designa una propiedad individual al modo en que la entiende el sustancialismo metafísico, sino una propiedad relacional, una relación entre un objeto o cosa y un sentido, idea o inteligibilidad. Tales relaciones de sentido son potencialmente infinitas, transfinitas, siempre abiertas a nuevas ideas o conceptos, y por lo mismo, a posibles dis-relaciones. La existencia es inagotable en su dinamismo de proliferación y multiplicidad que nunca es todo lo que puede ser, de una sola vez una y por completo, sino continuamente parcial e incompleto en cada una de sus instancias y momentos en permanente ebullición. Tal condición inacabada y procesual es lo que el nuevo realismo de Gabriel elabora en los términos de una realidad incapaz de ser totalizada en un Uno o uno perfecto, deflacionaria y diferida por una negatividad radical. La existencia carece de un fundamental uno y total —Acto perfecto, *Esse subsistens* o *tout Autre*—, y en su lugar está des-fundada por la posibilidad de devenir o no devenir.

La incompletitud deflacionaria de la existencia ha sido ilustrada por Markus Gabriel con la provocadora afirmación de que “el mundo no existe”¹⁹. No existe el mundo entendiendo por tal la representación de una totalidad cuantitativa de todos los existentes, el conjunto de los conjuntos o super-cosa omni-inclusiva que —a efectos de ser tal— debería incluir su propia

18 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 106.

19 Cfr. Markus Gabriel, *Why the World does not exist* (Cambridge & Malden: Polity Press, 2015).

representación y la representación de la última representación y así al infinito. Tampoco existe un mundo que sea la totalidad cualitativa de una armonía perfecta que conecta todo con todo desde un centro ordenador. Gabriel argumenta que esa totalidad no existe ni en lo macro ni en lo micro, ni en lo extensivo o lo cualitativo, porque la existencia es la transfinita relación de multiplicidades dinámicas. Lo mismo vale para el modo propio de existir que es el conocimiento, respecto del cual no existe una explicación unificada de todos los hechos o una teoría metafísica del todo. Lo que existe es la continua negación de lo dado, su sustracción y mediación superadora respecto de la cual cualquier intento de clausura está destinado al fracaso.

En consecuencia, la propuesta de Gabriel es una ontología negativa, desfundada por la negatividad estructural de la existencia finita que no es pura nada o simple privación, sino activa positividad, posibilidad y potencia generadora. Los conceptos ontológicos de potencialidad, poder, virtualidad, posibilidad protagonizan la propuesta neorrealista de Gabriel, para la cual el Uno y Todo omniabarcante ya no existe. En su lugar, radica aquello que no es, pero puede ser, una fuerza generadora que mantiene la existencia en su poder. Lo posible puede ser y no ser, poder y no poder, de ahí la indeterminación y ambigüedad inherente a la existencia, su vacilación y contingencia.

En comparación con el viejo paradigma metafísico sostenido por el Acto perfecto autosubsistente, el nuevo realismo de Gabriel ha declinado la autosubsistencia de la sustancia perfecta en favor de una negatividad potencial que erosiona lo sido y lo empuja a un devenir siempre titubeante. Si el acto perfecto es el referente último del sustancialismo metafísico y su conciencia clara y distinta, la potencia se impone como referencia última de una ontología deflacionaria y destotalizada, cuya existencia siempre puede fallar. A diferencia de la inmediatez actual de lo sido, lo que puede ser constituye el desdoblamiento reflexivo de lo actual, lo posible pertenece a su mediación interior respecto de la cual toda afirmación resulta negación y sustracción. Lo posible niega que las cosas sean simple e inmediatamente lo que son para habilitar lo que reflexivamente no son, pero pueden ser. Entre su poder y no-poder, transcurre el devenir.

Cuando la potencia es establecida en el des-fundamento original, lo real es puesto como devenir, autodespliegue temporal y transfinito. Devenir es el modo de ser de lo posible, su continuo pasaje del no ser a la existencia, la actualización de una fuerza activa que siempre está surgiendo. Lo que deviene es radicalmente contingente, porque en su origen puede y no puede a la vez, y esa inconsistencia y fragilidad laten en su interior. El origen posible de la

existencia es immanente en cada nueva actualización y viceversa, cada acto es immanente a la posibilidad en la cual subsiste su continuo llegar, siempre abierto e incompleto. Ningún acto es todo y uno, su no-totalidad y no-unidad, dinamiza el despliegue sucesivo de la finitud. Ser contingente significa “que todo lo que es ahora, podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca”²⁰. Porque en el fondo es la negación de lo posible, la existencia guarda multiplicidad de formas y contenidos por devenir.

Esa nada potente que no es simple privación, sino energía creadora, ha sido llamada también, tanto por los viejos como por los Nuevos Realismos, “diferencia”. El *Sofista* platónico la entendió como un género supremo al cual atribuyó la oposición y multiplicidad. Porque hay diferencia, hay reflexión y repetición —para usar un término kierkegaardiano— de la existencia. Por su parte, el realismo de Gabriel apela a una diferencia ontológica funcional y relacional entre objetos y sentidos siempre abiertos e incompletos, capaces de resignificar y transformar la existencia a lo largo de su diferir. La diferencia se dice de muchas maneras y explica la hipercomplejidad de lo real, su potencial confusión y ambigüedad. Por esa diferencia, sentido y sinsentido operan a nivel ontológico, relacionando y dis-relacionando objetos y sujetos.

En breve, Gabriel enmarca la falibilidad estructural del sujeto en una ontología negativa y des-fundacional, respecto de la cual posibilidad y relación son los géneros supremos de una existencia que aparece y desaparece, diferencia, separa y vuelve a reunir. El sujeto puede equivocarse, porque lo real puede no ser; y esa negatividad constituye una fuerza activa, la positividad motora de un desarrollo dialéctico que nunca deja a la existencia en paz, la inquieta y desespera. A esto se refiere Gabriel cuando afirma que:

debemos tematizar nuestro espacio lógico al modo de la potencia [*Poten*z], es decir, desde la posibilidad: hay que reconocer como posible que lo que es en cada caso, es múltiple y que todo lo que es en cada caso ahora, podría ser de otra manera, o simplemente podría no haber tenido lugar nunca²¹.

Tematizar el espacio “lógico” supone hacer lo propio con el espacio “onto-lógico”, esto es, con la existencia en general abordada ahora al modo de la potencia [*Poten*z] radical. Ni el todo ni la nada, sino lo posible en devenir contingente, múltiple, transfinito. En el medio y elemento de una negatividad

20 Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism* (New York: Continuum, 2011), 126.

21 Ibid.

poderosa, la subjetividad quiere y no quiere ser verdadera, puede y no puede. Lograrlo depende de su libre determinación, por caso, negación reflexiva de lo negativo o doble negación.

5. La negatividad posible del (des-)fundamento

La falibilidad estructural —actualizada como error, mentira, ilusión, autoengaño, culpa, arrepentimiento, pecado, etc.— descansa sobre una negatividad en germen, latente y poderosa, que nunca deja de dar a luz. Lo posible inhiere en la existencia a modo de desfundamiento, sustracción, diferencia o incompletitud radicales.

Kierkegaard y Gabriel coinciden en tematizar la existencia en clave potencial y coinciden además en su fuente común de inspiración, a saber, Friedrich W. J. Schelling, el gran teórico de la dialéctica potencial [*Potenz*], preocupado ya no por “¿qué existe?, sino ¿qué *puede* existir?”²². El desplazamiento de la cuestión del “ser” a la cuestión del “poder ser” convierte la potencia en instancia ontológica fundamental, mejor dicho, des-fundamental. En el origen es su poder primordial, porque para Schelling “sólo en la negación reside el comienzo”²³, no la negación de la pura nada sino la de aquello que “intenta ser”²⁴ sin serlo actualmente ni deber serlo por necesidad. Esa radical contingencia del origen precede por principio a la necesidad relativa de las leyes naturales, que de hecho podrán ser o no ser.

Recordemos que durante las *Lecciones* de Berlín que Kierkegaard atendió entre 1841 y 1842²⁵, Schelling establecía la potencia en sí, negativa o sujeto, como *Wesen* y *υποκειμενον* incondicional, pura indeterminación autodeterminante del sustrato material y *dunamis* de todas las cosas. Su poder *omnibus aequa* —igual para todo—, una suerte de *Inbegriff* de todas las posibilidades, es capaz de ser y no-ser en el mismo respecto. La existencia lleva la marca de esa contradicción original, una radical vacilación que es justamente la fuerza que empuja el devenir. Para Schelling “toda vida ha de

22 Friedrich W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 1989), 110.

23 Friedrich W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 185.

24 Schelling, *Las edades del mundo*, 212.

25 *Cfr.* Soren Kierkegaard, *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, trad. y notas de Óscar Parceros Oubiña (Madrid: Trotta, 2014).

pasar por el fuego de la contradicción; la contradicción es el motor de la vida, lo más interior a ella”²⁶. La existencia se contradice por principio y ese fuego la mueve.

Dispuesta en el origen de todas las cosas, la potencia negativa constituye la contradictoria condición de una existencia contingente que nunca es todo lo que puede y siempre está llegando a ser. Lo posible mantiene su poder de fuego, lo reaviva en cada actualización y gesta futuras metamorfosis. Cada acto retoma el origen potencial del que ha surgido para repetir el círculo de la existencia, una y otra vez. Lo posible distiende el tiempo de instante en instante, mide su poder y proyecta la existencia a un porvenir siempre finito y contingente. La filosofía schellingiana es por eso una filosofía esencialmente genésica, alimentada por esa potencia infinita que no se cansa de dar a luz. La potencia quiere un poder efectivo cada vez más intenso, una potenciación —*Potenzierung*— progresiva hacia niveles de diferenciación cada vez mayores. Esa infinita potenciación sucesiva, que puede ser o no ser, depende de su propia determinación.

Kierkegaard escuchó hablar a Schelling en Berlín sobre la potencia primordial, indiferente e infinita, que lo contiene todo en sí misma. Quizás haya sido en Berlín donde él aprendió que nada deviene por necesidad, porque en el fondo de todo devenir hay una potencia libremente actuante. En palabras de Kierkegaard:

todo devenir sucede por la libertad y no deriva de la necesidad; nada de lo que deviene deriva de una razón, sino que todo lo que deviene procede de una causa. Toda causa se remonta a una causa libremente actuante. La ilusión de las causas hace que el devenir parezca necesario; su verdad consiste en que ellas, una vez que llegaron a ser, se remiten definitivamente a una causa libremente actuante²⁷.

Solo una potencia autodeterminante, libre e incondicionada, puede comenzar la existencia por posibilidad. Y dado que esa posibilidad originaria se conserva como sustrato de todo el proceso, resulta entonces que “el devenir es el cambio de la realidad por la libertad”²⁸. En el fondo, la causa es la libertad.

26 Schelling, *Las edades del mundo*, 244.

27 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 275.

28 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 277.

La contingencia del devenir aplica a la existencia en todas sus formas, también en la forma del conocimiento, que puede ser o no ser. El conocimiento del pasado es en este sentido tan posible como el conocimiento presente, porque la posibilidad “acompaña siempre lo devenido y permanece como parte integrante del pasado”²⁹. La tarea del pensar es aprehender lo posible en la conceptualización de lo sido, y también en su origen hay una causa libremente actuante. Lo mismo vale para la existencia subjetiva, sostenida por una infinita posibilidad que es origen y elemento esencial, lo que el agua al pez y el aire al pájaro³⁰. La posibilidad es la esencia de la libertad subjetiva.

La “infinita posibilidad de *poder*”³¹, causa y medio del devenir subjetivo, se manifiesta en la angustia de una subjetividad asomada a su propio abismo. En esa angustia, ella reconoce la infinita “posibilidad para la posibilidad”³², que no es la posibilidad respecto de un objeto o acto particular, sino la condición absoluta e incondicionada de toda acción. En lo posible de lo posible, radica aquello que desfunda, un *Inbegriff* de posibilidades *ómnibus aequa*, el sustrato ambiguo y vacilante que no abandona jamás la existencia. Lo que la angustia comprende en lo infinitamente posible es la libertad de poder y no poder, ser y no ser, realizarse o aniquilarse a sí misma. Tal es la naturaleza dialéctica que Kierkegaard le atribuye a su poder en la medida en que “la fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza completamente dialéctica; y la única verdadera expresión, para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad, es que él tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a sí mismo”³³. Cuando la subjetividad se asoma a su abismo, comprende que ella es capaz de arrojarse por su propia voluntad. De ahí que la posibilidad sea para Kierkegaard la más pesada de todas las categorías³⁴, continuamente expuesta a la incertidumbre y la angustia, el temor y temblor de una aniquilación querida.

En sintonía con Schelling, Kierkegaard elabora una dialéctica potencial ascendente en diferenciación, intensidad y complejidad. Esta progresiva potenciación —*Potenzierung*— es descrita por los estadios en el camino de la existencia, cada uno de los cuales avanza en poder y determinación a partir de una inherente negatividad determinada. El primer estadio estético es medido por una posibilidad abstracta y formal, meramente imaginaria y

29 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, SKS 4, 284-85.

30 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 26, NB31:68.

31 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 351.

32 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 349.

33 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 18, JJ:209.

34 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SKS 4, 438.

vacía. La subjetividad estética imagina ser todo, pero en realidad no es nada, se entusiasma con simples ideales que nunca devienen concretos y así se desvanece en su mera aspiración irreal. La existencia estética transcurre en el subjuntivo de un perpetuo quizás. Por el contrario, el estadio ético hace de lo posible un poder efectivo comparable con lo que Schelling entiende por una segunda potencia positiva u objetiva, caracterizada por la necesidad de lo debido. La subjetividad ética actualiza el poder como deber incondicional, expresión de una esencia que aspira a devenir. La subjetividad ética realiza su intrínseca necesidad esencial, autodetermina su poder incondicionado como lo debido. Sin embargo, su intento siempre fracasa, porque contiene en sí el germen de la impotencia. Haga lo que haga, se arrepentirá. El arrepentimiento es la verdad final de la vida ética, que su poder nunca satisface lo debido y finalmente, no puede.

Sin embargo, justamente en la autoconciencia de la negatividad total, aparece Dios. “La conciencia de Dios es inmanente a la conciencia del pecado”³⁵, índice de sí misma y su contrario, de su verdad y no-verdad. El último estadio religioso salva la impotencia ética en virtud de la omnipotencia divina. La subjetividad religiosa reconoce que ella puede en Dios y solo en Él, porque Dios significa justamente “que todo es posible a cada instante”³⁶. Su omnipotencia es causa libremente actuante en la libertad humana.

Markus Gabriel coincide con Kierkegaard en que la posibilidad constituye el fundamento negativo o des-fundamento de la existencia, condición de la incompletitud y falibilidad de lo finito. Coincide igualmente con Kierkegaard en su fuente de inspiración común, Schelling³⁷, de quien Gabriel aprende la contingencia última de toda necesidad. Al igual que Kierkegaard, Gabriel entiende que Dios —si ese término tiene algún significado ontológico— significa “el hecho de que todo es posible” y “corresponde con nuestra capacidad de alcanzar una distancia máxima de nosotros mismos”³⁸. La radical negatividad es convertible con la conciencia de lo absoluto, términos opuestos de una misma relación dialéctica. Ambos coinciden entonces en que Dios no es el contenido u objeto de una representación intelectual, sino la relación negativa consigo mismo llevada a su extremo, el sujeto relacional absoluto e incondicional que permanece todo-en-potencia. Su poder hace posible el devenir progresivo de lo finito.

35 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, Not5:23.

36 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 154-57.

37 Cfr. Gabriel, *Transcendental Ontology*.

38 Gabriel, *Why the World does not exist*, 78-79.

La primacía de lo posible sobre cualquier determinación particular equivale, para Gabriel, a la primacía ontológica de la existencia sobre la esencia, o bien, de un devenir contingente que excede la necesidad de lo que inmediatamente es. El ámbito de la existencia permanece abierto a una transfinitización indetenible que continuamente supera lo dado. Diferencia y contradicción constituyen la instancia inmanente de sustracción y empuje, cambio y multiplicación de multiplicidades. En el caso del hombre, su esencia es la libertad y la libertad es lo posible en sí, la capacidad de autodeterminarse en toda determinación objetiva. Esa capacidad convierte al ser humano en una desproporción de la naturaleza, heterogéneo respecto de sí mismo y lo otro. La libertad es la constante antropológica, lo universal esencial en razón de lo cual Gabriel puede “apelar con firmeza en favor de un universalismo incondicional. Hay una esencia universal del ser humano, a saber, su capacidad de autodeterminación”³⁹. Schelling y Kierkegaard coinciden con Gabriel en que la libertad es el alfa y omega de la existencia.

La esencia libre funciona como fuerza negativa, des-fundamentando la subjetividad, de manera tal que tampoco el sujeto existe como totalidad omniabarcante, cerrada y completa, sino que está siempre llegando a ser. La libertad desata en todas partes transfinitudes, hipercomplejidades, indeterminaciones que debemos determinar y redeterminar. El sujeto transfinito revoca continuamente lo sido en virtud de lo que puede ser, e incluso el pasado puede ser libremente resignificado. De la posibilidad a la actualidad, hay una diferencia ontológica que sólo la libertad puede decidir sin seguridad de éxito. La renuncia a un fundamento sustancial significa que no hay garantías trascendentes para la acción libre, arrojada a su propio abismo de posibilidades. Por eso “ser libre implica no saber nunca con total certeza lo que realmente queremos o lo que significa nuestra vida individual”⁴⁰. No existe tal cosa como un solo querer claro y distinto, fijado a la verdad, en el mismo sentido en que no existe un único ser verdadero ni puro conocimiento total. Lo que existe es la diferencia, la multiplicidad de lo finito en cuyo medio la subjetividad construye su polimorfo rostro humano.

39 Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 365.

40 Gabriel, *El sentido del pensamiento*, 234.

6. La frágil unidad relacional

La concepción neorrealista de la existencia conlleva un nuevo existencialismo o teoría de la existencia estrictamente espiritual. El nuevo existencialismo de Gabriel se articula en torno a la noción de *Geist* o “espíritu” en la acepción hegeliana del término. El hombre, dice Gabriel, es un animal cuya vida transcurre a modo *geistlig* —espiritual— a diferencia del animal no-humano que vive sumergido en la inmediatez de sus representaciones, afectos o hábitos que el mundo circundante le imprime. El animal no humano es incapaz de superar las determinaciones dadas de su conciencia natural, el animal humano, en cambio, puede poner desde sí mismo un nuevo orden de realidad que depende de su propio pensamiento. Para los animales, el sentido de su vida es la vida misma despojada de ideas o conceptos; para el ser humano, el sentido de su vida es su propia concepción, en virtud de la cual sobredetermina libremente las determinaciones dadas en la inmediatez. En otras palabras, el ser humano desarrolla su vida a la luz de conceptos, valores, principios, ideales, instituciones, etc.⁴¹ que él mismo crea, e inaugura de ese modo un ámbito específico de existencia que depende de sí mismo.

El espíritu, en esta propuesta neoexistencial, no es la sustancia autosubsistente o *res cogitans* de los viejos realismos, tampoco el sujeto trascendental *a priori* oculto detrás de la experiencia o un Otro totalmente Otro, lejano e inaccesible. Del mismo modo, Gabriel rechaza el reduccionismo neurocientífico que convierte al espíritu en un epifenómeno cerebral, así como el socioconstructivismo que lo resuelve en un constructo cultural, efecto de aparatos de poder económico-materialistas. El espíritu tampoco es un “fenómeno o realidad única que corresponda con el término genérico, en última instancia muy confuso, de ‘la mente’”⁴². Una vez deslindado lo que el espíritu no es, Gabriel procede a establecer lo que sí es espíritu, a saber, la autoactividad del pensamiento y sus creaciones subjetivas y objetivas. En sus palabras, “el dominio de los fenómenos que dependen de sus conceptos”⁴³. Mientras que los fenómenos naturales dependen de su materialidad con independencia de que sean o no conocidos, los fenómenos espirituales son aquellos que solo existen en cuanto han sido pensados, en virtud de reelaborar lo conocido en la inmediatez natural. El espíritu o *Geist* es así una “estructura

41 Markus Gabriel, *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century* (Medford: Polity Press, 2017), 17.

42 Markus Gabriel, *Neo-Existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure* (Cambridge & Medford: Polity Press, 2018), 9.

43 Gabriel, *Neo-Existentialism*, 36.

explicativa”⁴⁴ que transparenta la existencia y expande sus posibilidades a través de la ciencia, la ética, el derecho, la religión, el arte, la filosofía etc.

El espíritu es un tipo específico de causalidad natural, o mejor, más que natural, una contingencia de la naturaleza que la supera y despliega más allá de lo inmediato. Ser espíritu es entonces, explica Gabriel:

la condición de relacionarnos a nosotros mismos como si fuéramos otra persona, una persona a la cual conocemos y a la que a veces queremos cambiar [...] en esa compleja autorrelación encontramos nuestra propia flexibilidad, por la cual la existencia humana es un asunto vacilante⁴⁵.

La autoactividad espiritual es desdoblamiento de lo en sí, o mejor dicho, autorrelación mediada por una diferencia ontológica o negatividad estructural que hace posible su inexorable falibilidad.

El espíritu autorrelaciona en y por sí mismo las múltiples relaciones que componen el primer plano de referencia subjetivo, el de su experiencia inmediata. Entre los elementos de este primer plano de experiencia cuentan las determinaciones físicas, biológicas, psíquicas, sociales, culturales, etc. que el espíritu encuentra dadas y a partir de las cuales constituye su existencia, por así decir, de segundo grado relacional. Existir de modo espiritual no es algo que surja *ex-nihilo*, sino de una materialidad determinada y un nicho ecológico y social que implica la constitución psicofísica del ser humano y su entorno. La autoactividad espiritual emerge en continuidad esencial con la actividad animal, ambiental y social del ser humano, por desdoblamiento y sobredeterminación de lo allí dado. Los elementos psicofísicos y ambientales son condición necesaria de la emergencia espiritual, aunque no suficientes ni explicativas de su especificidad. Por el contrario, el espíritu es la unidad explicativa —conceptual— de aquellos.

La propuesta neoexistencial de Gabriel comparte la constitución tripartita del sujeto humano, compuesto por cuerpo, alma y espíritu. También para Kierkegaard el ser humano es un animal espiritual determinado por las fuerzas del cuerpo y el alma, la especie y su historia, lo finito e infinito, el tiempo y la eternidad, la libertad y la necesidad⁴⁶. El polo finito y temporal comprende los elementos biopsíquicos y socioculturales que configuran esa porción de

44 Gabriel, *Neo-Existentialism*, 36, 39.

45 Gabriel, *Why the World does not exist*, 175.

46 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 129; *El concepto de la angustia*, SKS 4, 388.

destino que a cada uno le ha tocado en suerte, muchos de los cuales son inmodificables en cuanto que tales. Sobre el polo infinito y eterno gravitan las ideas, valores, principios, decisiones libres que autodeterminan la existencia en un segundo nivel de realización. Respecto de ambos opuestos, el espíritu constituye la instancia tercera o mediadora, una unidad negativa o diferencial de términos contrarios que los sintetiza, mientras se autorrelaciona consigo mismo. En consecuencia, un célebre pasaje de *La enfermedad mortal* define al hombre en los siguientes términos:

El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El sí mismo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y de necesidad, en una palabra, es una síntesis. Y una síntesis es una relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un sí mismo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición del “alma”, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el sí mismo.

Una relación que se relaciona a sí misma, un sí mismo, debe o bien ser puesto por sí mismo o bien haber sido puesto por otro.

Si la relación que se relaciona a sí misma ha sido puesta por otro, la relación es seguramente lo tercero, pero esa relación, eso tercero no es menos una relación que se relaciona a quien ha puesto toda la relación⁴⁷.

Kierkegaard dice aquí que el espíritu, cuya presencia define la existencia humana, es esencialmente autoactividad mediada por lo negativo, un dinamismo autorreferencial que diferencia y sintetiza los múltiples elementos de la conciencia natural. La explicación kierkegaardiana articula tres niveles de potenciación o ascenso espiritual. A saber, la conciencia natural, simple unidad inmediata de sujeto y objeto dada en la sensación, percepción o representación; la autoconciencia subjetiva, esencial igualdad de lo múltiple,

47 Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 129-30; Gabriel, *Why the World does not exist*, 176.

unidad de indiferencia o unidad negativa de una serie de relaciones dinámicas; y finalmente la negatividad radical o diferencia absoluta del sí mismo espiritual, convertible con la conciencia de la alteridad divina inmanente en la autoconciencia.

La definición kierkegaardiana del sí mismo espiritual inspira el neoexistencialismo de Gabriel, para quien la estructura espiritual es también autorrelacional y negativa. Gabriel considera a Kierkegaard “el primer filósofo radical de la existencia”⁴⁸ por el hecho de haber descubierto que la autoactividad del espíritu comprende la posibilidad de transformarnos libremente a nosotros mismos. Al igual que él, Gabriel reconoce tres niveles de potenciación o ascenso espiritual, a saber, conciencia, autoconciencia y espíritu propiamente tal⁴⁹, creador de universos conceptuales subjetivos y objetivos. Con el espíritu comienza la historia personal y colectiva, la cultura, el progreso moral de la humanidad. Esto es precisamente lo que Gabriel lee en *La enfermedad mortal*, la idea de que “la ciencia, la religión o cualquier otra imagen que nos hagamos de nosotros mismos y de nuestra posición en el conjunto es evidencia del espíritu. Expresamos una autorrelación normativa en cada forma de descripción, una manera en que queremos ser”⁵⁰. La autocomprensión del espíritu —su autorrelación de múltiples síntesis— no concluye en la subjetividad interior, sino que produce la cultura y la historia del espíritu en tanto que sobredeterminación o autodeterminación de la naturaleza dada. Y esa producción, dice Gabriel, es normativa, no meramente arbitraria o caprichosa. Que la estructura espiritual sea normativa equivale —en términos kierkegaardianos— a la verdad que el dinamismo subjetivo realiza en su potenciación.

Junto con la estructura autorrelacional y normativa del espíritu, hay un segundo rasgo específico de lo que Gabriel entiende por neoexistencialismo y consiste en la presencia del sujeto en el objeto, recíprocamente constituidos. En palabras de Gabriel:

La subjetividad es una forma paradigmática de incompletitud ontológica. Es paradigmática en virtud del hecho de que nunca estamos en posición de pensar la realidad sin, en algún momento, dar cuenta también de nuestra presencia en ella. Somos indispensables para nuestra comprensión de la realidad, lo que no significa que la realidad dependa de algún modo de la mente. Sin embargo, la

48 Gabriel, *Why the World does not exist*, 173 ss.

49 Cfr. Gabriel, *I am not a Brain*.

50 Gabriel, *Why the World does not exist*, 181.

realidad que conocemos es, por supuesto, en parte dependiente de la mente, el lenguaje, la cultura, la conciencia y la teoría, ya que formamos parte de ella⁵¹.

Lo propiamente neoexistencial, entiende Gabriel, radica en la inherencia de la subjetividad a su concepción de lo real. El sujeto está presente en el objeto y viceversa, nuestros estados mentales inhiere en cómo las cosas son. Esta tesis neoexistencialista aplica a una realidad esencialmente relacional, cuyo existir es aparecer y significar en campos de sentido siempre abiertos y plurales. Jocelyn Benoist, por su parte, coincide con Gabriel en que la perspectiva neoexistencial supone la incidencia del conocimiento en la existencia de lo conocido, la eficacia de la creencia en lo que es⁵², sin perjuicio de su independencia ontológica.

Lo mismo entiende el existencialismo de Kierkegaard, según el cual el “qué” se determina por el “cómo”, el objeto por el sujeto, el contenido por la forma de la relación con él. Eso no aplica a cualquier realidad, sino a la espiritual; y no a cualquier subjetividad, sino a aquella potenciada al máximo de sus posibilidades. Por eso, la identidad del “cómo” y el “qué” no es una tesis subjetivista, irracionalista o escéptica en términos de conocimiento objetivo. Expresa por el contrario la capacidad del espíritu para autodeterminar y sobredeterminar libremente el contenido dado a la conciencia. Kierkegaard ha asegurado al respecto que, en su ápice, la libertad es su propio contenido, la existencia de su verdad esencial, o bien, el cómo es el qué porque:

hay un ‘cómo’ que tiene la propiedad de que si es puntualmente dado, se da también el ‘qué’, y este es el ‘cómo’ de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, hasta donde sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido⁵³.

En estas líneas, Kierkegaard se atribuye el mérito histórico de haber desarrollado el principio de la subjetividad hasta una instancia resolutoria sin precedentes, aquella en la cual su contenido coincide con su acto absoluto, absuelto de todo lo demás. Y ese contenido es la verdad de la subjetividad, lo que mide o norma la acción libre que ella es. Pero la subjetividad puede,

51 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 139.

52 Jocelyn Benoist, “¿Independencia respecto de la mente?”, *Estudios Filosóficos* 68, n° 199 (2019): 470-71, <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1358>

53 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 19, NB14:121.

por el mismo principio ontológico, no desarrollarse ni medirse con su acto, sino con objetos finitos ajenos a su poder, puede así errar, engañarse y negar su poder. Esa falibilidad estructural del sujeto libre confirma su pertenencia a una verdad esencial.

Para el existencialismo, la verdad no es una cosa o supercosa autosubsistente puesta enfrente de la conciencia. Al igual que la existencia, también lo verdadero es reflexivo, relacional y, en el caso de la verdad subjetiva, autorrelacional. Este principio vale en particular para la verdad divina, que es justamente el ápice interior del sujeto. Tampoco Dios es para Kierkegaard una cosa o supercosa autosubsistente puesta más allá de todas las cosas del mundo, o bien una representación omniabarcante, lo cual equivaldría a convertir a Dios en un ídolo, en el objeto finito de una imaginación supersticiosa. Para Kierkegaard, Dios es el “cómo” nos relacionamos con nosotros mismos, vale decir, la relación absoluta que es la máxima potenciación libre:

Dios mismo es para nosotros este ‘cómo’ nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos [...] y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado, etc. En relación con Dios el ‘cómo’ es el ‘qué’. Aquel que no entra en relación en el modo del abandono absoluto, no se pone en relación con Dios. Respecto de Dios no se puede poner ‘hasta cierto punto’, porque Dios es justamente la negación de todo lo que es ‘hasta cierto punto’⁵⁴.

No se trata de relacionarse infinitamente con una cosa o supercosa exterior, porque ninguna de esas cosas es Dios. El cómo divino es la negación de la relación con cualquier cosa, la forma de la negatividad radical que lo hace todo posible a cada instante⁵⁵.

Gabriel coincide con Kierkegaard en que lo divino no es un hipersujeto o hiperobjeto omni-inclusivo y trascendente que garantice de una vez y para siempre la existencia. Un Dios tal solo puede ser un fetiche. Por el contrario, si lo divino tiene algún sentido ontológico, es la culminación de la autocomprensión del sujeto en tanto que espíritu, la instancia de su desfundamentación radical y, por lo tanto, el lugar de la potencia que lo hace todo posible a cada instante. Este es justamente el modo en el que Gabriel lee lo divino kierkegaardiano, como:

54 Kierkegaard, *Diarios y papeles*, SKS 23, NB17:70.

55 Véase Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SKS 11, 154-157.

la idea de que es posible un número indefinido de maneras de relacionarse con uno mismo. No podemos saberlo todo simplemente porque no existe un principio que lo mantiene todo unido y lo organiza. El mundo no existe. Dios no puede existir mientras por “Dios” entendamos tal principio. Ni siquiera sabemos quiénes somos, pero nos encontramos en la búsqueda de nosotros mismos⁵⁶.

Dios no existe, como tampoco el mundo ni la subjetividad en el sentido de una sustancia autosubsistente. La lectura des-totalizante y deflacionaria de Gabriel, que por un lado niega la posición de un acto perfecto y acabado en la cima de la emanación universal, por el otro lado, desata multiplicidades transfinitas, contingentes y falibles. La sustitución del acto perfecto por la potencia infinita convierte la existencia en continua aspiración.

Existir es aspirar, anhelar, ansiar la luz y, por instantes, alumbrar en ella. La aspiración continua es consistente con la potenciación progresiva de la libertad. Tal es la razón por la cual el *Postscriptum* relaciona la naturaleza del existir con el *Éros* platónico del *Banquete*⁵⁷, ambos duales, contradictorios, en permanente tensión y búsqueda. Al igual que *Éros*, también la existencia coincide con una dialéctica ascendente, establecida en la diferencia entre Poros —lo eterno, infinito, necesario— y Penía —la finitud y contingencia temporal—. Esa desigualdad estructural hace posible una existencia que, por momentos, de instante en instante, alcanza una provisoria unidad de síntesis. Como *Éros*, la existencia nunca está completa y acabada, y se mantiene siempre en el esfuerzo de un falible llegar a ser.

A diferencia del animal no-humano, cuyas fallas y faltas no le son imputables, el animal humano falla por su propia culpa, porque puede no querer ser sí mismo, rechazarse, negarse, desconocerse y volverse irreconocible. Ese origen dialéctico, la libertad no lo abandona jamás.

56 Gabriel, *Why the World does not exist*, 181.

57 Kierkegaard, *Postscriptum no científico definitivo*, SKS, 7, 90-91.

7. La posible continuidad con el idealismo

En otro lugar he argumentado en favor de una matriz idealista y en particular hegeliana del pensamiento kierkegaardiano⁵⁸. El argumento central de esa lectura reside en el paralelismo entre el existencialismo de Kierkegaard y la psicología del espíritu subjetivo de Hegel, ambos sostenidos por una negatividad reflexiva y dialéctica, que no es mera nada o privación, sino fuerza de realización. Hegel y Kierkegaard comparten la idealidad de lo finito y la concreción individual de lo absoluto. Los estadios en el camino de la existencia estética (o espíritu subjetivo), ética (o espíritu objetivo) y religiosa o absoluta avanzan hacia el autodespliegue de esa infinitud ideal que comienza por ser simple abstracción vacía para devenir en relación absoluta. Cada potenciación ascendente surge de una negatividad inmanente: error, falsedad, mentira, angustia, culpa, arrepentimiento, desesperación, pecado, etc.

El pensamiento de Gabriel confirma de manera indirecta nuestra lectura del existencialismo kierkegaardiano en continuidad con el idealismo, al establecer su propuesta neoexistencial en sintonía con Kierkegaard y Hegel. En efecto, Gabriel declaró que su neoexistencialismo se desarrolla “en el espíritu de Hegel”⁵⁹ y tiene a Kierkegaard como precursor. A diferencia del pensamiento posmoderno, caracterizado por la crítica de la modernidad en general y en particular del idealismo hegeliano, el nuevo realismo post-posmoderno de Gabriel podría inscribirse en lo que algunos denominan la *Hegel Renaissance* característica de las últimas décadas⁶⁰. La reivindicación del pensamiento hegeliano puede leerse en las entrelíneas de Gabriel y, especialmente, en su fenomenología del espíritu, trazada según el decurso hegeliano, desde la conciencia inmediata hasta la autoconciencia y la razón histórica y cultural.

Sobre todo, la herencia hegeliana del existencialismo radica en la conceptualización del *Geist* como vida autoactiva del pensamiento, histórica y cultural. Hegel conceptualiza el espíritu a la luz de dos tradiciones: la tradición aristotélica del *noús noetón* o pensamiento que se piensa a sí mismo, y es en cuanto tal *energeia* o autoactividad productora de su acción —*en-ergon*—, y la

58 Remitimos a María J. Binetti, *El idealismo de Kierkegaard* (México: Universidad Iberoamericana, 2015); también “Mediation, Negativity, and Second Potency in Gabriel’s Neoexistentialism”. En *Markus Gabriel’s New Realism*, editado por Jan Voosholz (Cham: Springer Nature Switzerland, 2024), 241-257. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-69526-1>

59 Gabriel, *I am not a Brain*, 35 ss.

60 Cfr. Robert Stern, “Why Hegel now (Again), and in what Form?”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n° 78 (2016): 187-210, <https://doi.org/10.1017/S1358246116000345>

tradición idealista del sujeto universal. El espíritu es así sujeto en permanente actividad de pensar libremente su pensamiento. Sujeto y objeto, forma y contenido, principio y resultado coinciden en la consumación de su estructura autorreferencial y autoconsciente. Esa relación consigo mismo integra los múltiples elementos particulares que componen su existencia histórica: cuerpo y alma, individuo y especie, finitud e infinitud, naturaleza y cultura, etc. En tanto que unidad autoactiva de lo múltiple y diverso, el espíritu es para Hegel —dice Gabriel— “lo que hace de sí mismo, la actividad de producirse a sí mismo, de asirse a sí mismo”⁶¹. Autorrelación de relaciones, diría Kierkegaard, en la cual está contenida la riqueza de la conciencia inmediata.

Por el hecho de ser esencialmente autoactividad, el espíritu no puede ser imaginado o representado como un contenido u objeto autosubsistente al que se accede desde afuera de sí mismo por la representación intelectual. A esto apunta Hegel cuando afirma que el espíritu no es sustancia sino sujeto, no un ente perfecto, sino una actividad autorreferencial en desarrollo, mediada por su diferencia o negatividad absoluta. Según la *Fenomenología*, el espíritu “es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es cabalmente por ello el desdoblamiento de lo simple o la duplicación”⁶². De ahí el paciente trabajo de lo negativo que separa, reúne y potencia. Negatividad, desdoblamiento y autorrelación son categorías centrales de la existencia en su aspiración siempre renovada.

Con Hegel, el existencialismo puede afirmar que el individuo singular no es sustancia, sino un sujeto relacional desgarrado por la negatividad. Puede decir también que sujeto y objeto, cómo y qué, inhiere reciprocamente en la autoactividad espiritual. Esa identidad mediada por la negatividad puede ser dicha en diferentes sentidos, como conocimiento que incide en el ser de lo conocido o fenómenos mentales que inciden en lo que somos y configuran nuestra existencia subjetiva.

La autoactividad espiritual significa, en términos idealistas y existencialistas, libertad, el otro nombre de esa infinita posibilidad desfundante del sujeto. Contradicción y relación esenciales dependen de su fuerza, que es la esencia del ser humano, “el alfa y omega de toda filosofía”⁶³, la última potenciación espiritual. Porque es libre, haga lo que haga, la subjetividad será responsable del camino que haya tomado su existencia. Cada acción y determinación

61 Gabriel, *I am not a Brain*, 38-39.

62 Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 16.

63 Gabriel, *I am not a Brain*, 220.

cincelan su rostro espiritual y le son imputables. Verdad y error recaen sobre su existencia conforme con la norma de su libertad esencial, que es su deber. En última instancia, el error tiene su raíz en no ser todo lo que la libertad puede ser, en no querer su sí mismo posible. La verdad es poder, no sobre esta o aquella cosa exterior, sino poder ser sí mismo.

Esa es la verdad ontológico-existencial que Kierkegaard identifica con la subjetividad y cuyo despliegue Gabriel le atribuye a Hegel. En efecto, Hegel fue, según Gabriel, quien primero distinguió la verdad proposicional que es la adecuación entre la representación intelectual y la cosa representada, de la verdad como revelación o aparición de sentido⁶⁴ en el espacio abierto por la acción libre. Por parte de la *Fenomenología*, la verdad “no es moneda acuñada”⁶⁵, como tampoco lo son el error o el mal. Ella es más bien el resultado de una infinitud progresiva en autodespliegue continuo, cuyo contenido —que no es moneda acuñada— coincide con su acción. Kierkegaard llama a esa verdad un cómo subjetivo, constituyente de la inteligibilidad de la existencia.

De ese sentido surgen la historia, la cultura, el progreso moral, el deber ético, en síntesis, la expresión objetiva del elemento universal. Esa realización objetiva del espíritu hegeliano es curiosamente lo que Gabriel lee en *La enfermedad mortal*, la idea de que ciencia, arte, religión, etc. es autorrealización espiritual. La autoactividad normativa del espíritu —su autorrelacional de relaciones— produce universos existenciales que la subjetividad habita como su verdad, o su error. Mientras la verdad potencia, la mentira, el error, la culpa son impotencia y negación. No hay otro criterio de verdad más que esa estructura normativa del espíritu llamada libertad.

El hombre es el único animal que puede negarse a sí mismo y querer ser otro, desesperadamente. De su acción libre dependen el cómo y el qué, su identidad o dis-relación.

8. En conclusión

La verdad, cuando existe, es causa y efecto de la libertad, y por lo mismo forma y contenido de la subjetividad. La no-verdad es su negatividad constitutiva, origen y elemento posible de su dialéctica en devenir.

64 Gabriel, *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, 81.

65 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 27.

El presente artículo intentó iluminar “cómo” debe estar constituida la existencia para que errar y acertar sean su condición ontológica, no lo uno o lo otro, sino ambos a la vez y en el mismo respecto. La respuesta existencial de Kierkegaard coincide con el neoesencialismo de Gabriel y ambos, a la postre, con la dialéctica idealista en que el animal espiritual es sujeto de un desgarramiento radical, desfundante y destotalizador, que condiciona el devenir contingente de la existencia en general y de su acción libre en particular. Esa negatividad radical no es simple nada o privación, sino poder infinitamente posible, diferencia positiva y efectiva capaz de alimentar el dinamismo de la finitud.

La posibilidad es en este sentido una categoría reflexiva y dialéctica, que supera lo inmediatamente sido en virtud de aquello que puede y no puede, y por eso deviene. La progresiva potenciación y autodespliegue de la existencia coincide con su diferenciación dialéctica. Cuando más negatividad, más poder posible y mayor impotencia también. El ascenso dialéctico es convertible con la tendencia contraria al autoengaño, la mentira, el error. Si la verdad es poder efectivo, el error es no poder lo posible. Lejos de la conciencia clara y distinta que cierta tradición sustancialista ha hipostasiado, la autoconciencia a la que nos referimos es siempre opaca, incierta, errática, por el hecho de pertenecer a la autoactividad espiritual, obra de Poros y Penia, y por lo mismo siempre aspirante. En ese marco, Kierkegaard entiende que, por instantes, la subjetividad deviene contemporánea a sí misma, vale decir, presente a su poder; Gabriel, que ella es transparente y verdadera respecto de algo, pero nunca una y toda verdadera, porque esa totalidad actual no existe, sino como un punto pasado, lo sido del devenir. Transfinitamente, de instante en instante, la subjetividad llega a ser absoluta.

La existencia humana transcurre a la luz de la idea de que el espíritu se haga libremente de sí mismo y lo otro. Esa libertad no es arbitrariedad o solipsismo, sino norma y ley estructural, autodeterminante de un espíritu que es actividad relacional, jamás simplemente uno, sino recíprocamente alteridad y multiplicidades. Lo propiamente neoesencial, afirma Gabriel, consiste en la incidencia del sujeto en el objeto, de las condiciones mentales en el contenido mental, de la subjetividad en la verdad o bien. En términos kierkegaardianos, del cómo en el qué. Esa síntesis funcional que mantiene la diferencia en la identidad espiritual explica que la subjetividad sea la verdad, o al menos pueda serlo, y explica por lo mismo lo contrario. Nadie más que la propia libertad lo sabrá, ningún otro le imputará su error a no ser su propia

alteridad, ella sola consigo misma se arrepentirá en su ambiguo poder y no poder.

El hecho de que Kierkegaard sea hoy leído y reconsiderado en tiempos post-posmodernos confirma la continua vitalidad de su verdad. En ella vuelve a revelarse una subjetividad falible que desesperadamente busca imágenes, ideas, conceptos a la luz de los cuales llegar a ser sí misma.

Referencias bibliográficas

- Benoist, Jocelyn. “¿Independencia respecto de la mente?”. *Estudios Filosóficos* 68, n° 199 (2019): 459-474. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1358>
- Binetti, María José. *El idealismo de Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- Binetti, María José. “Mediation, Negativity, and Second Potency in Gabriel’s Neoexistentialism”. En *Markus Gabriel’s New Realism*, editado por Jan Voosholz, 241-257. Cham: Springer Nature Switzerland, 2024. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-69526-1>
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- Gabriel, Markus. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2024.
- Gabriel, Markus. *El sentido del pensamiento*. Buenos Aires: Pasado y presente, 2019.
- Gabriel, Markus. *Neo-Existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism’s Failure*. Cambridge & Medford: Polity Press, 2018.
- Gabriel, Markus. *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st. Century*. Medford: Polity Press, 2017.
- Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum, 2011.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter*. Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols. Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013.

Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Traducción y notas de Óscar Parceros Oubiña. Madrid: Trotta, 2014.

Schelling, Friedrich W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.

Schelling, Friedrich W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Stern, Robert. "Why Hegel now (Again), and in what Form?". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n° 78 (2016): 187-210. <https://doi.org/10.1017/S1358246116000345>

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción -borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy