

## ¿Qué significa para un yo *ser positedo*? Análisis de los capítulos 1 y 2 de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* de Kierkegaard

Pablo Uriel Rodríguez

Universidad de Morón (CONICET, UNGS)

blirius@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

**Resumen:** “¿Qué es el ser humano?” y “¿Qué es el yo?”. Con estas preguntas, Anti-Climacus, el famoso pseudónimo de Kierkegaard, inicia *La enfermedad mortal* (1849). La respuesta no se hace esperar. El yo humano es una relación que se relaciona consigo misma. Esta auto-relación ha sido puesta por un *otro* (*Andet*) o un *poder* (*Magt*) y al relacionarse consigo misma se relaciona con este *otro* o este *poder*. Este artículo intenta clarificar qué significa para el yo ser una auto-relación derivada. Para alcanzar este objetivo, se propone analizar los dos primeros capítulos del libro de Anti-Climacus. Este análisis se basa en las reflexiones de Kierkegaard en torno a la interacción entre la libertad humana y la omnipotencia divina.

**Palabras clave:** Kierkegaard; yo; libertad; positedo-por-otro; omnipotencia

**Abstract:** “What does it mean for a self *to be posited*? An analysis of Chapters 1 and 2 of the First Part of Kierkegaard’s *The Sickness unto Death*”. “What is a human being?” and “What is the self?” With this questions, Anti-Climacus –the famous pseudonym of Kierkegaard– begins *The Sickness unto Death* (1849). The answer follows promptly. A human self is a relationship that relates to itself. This self-relationship has been posited by an *other* (*Andet*) or a *power* (*Magt*). By relating to itself, this self-relationship thereby relates to this *other* or *power*. This paper aims to clarify what it means for the self to be a derived self-relation. To achieve this goal, it analyzes the first two chapters of Anti-Climacus’ book. This analysis is grounded in Kierkegaard’s reflections on the interplay between human freedom and divine omnipotence.

**Keywords:** Kierkegaard; self; freedom; posited-by-another; omnipotence

El breve primer capítulo de *La enfermedad mortal* contiene la totalidad de la filosofía de Kierkegaard<sup>1</sup>. Las apretadas y desconcertantes líneas que componen esta sección del *tratado de la desesperación* describen la constitución originaria del yo, pintan un cuadro de la concreción impropia o defectiva de la existencia y, por último, definen la potencial realización del existente. No resulta para nada descabellado sostener que todo lo que el danés lleva escrito hasta la aparición del libro pseudónimo de 1849 y todo lo que escribirá después encuentran su explicación en estos párrafos<sup>2</sup>. Numerosos especialistas se han enfrentado con este texto y brindaron esclarecedores análisis del mismo. Al menos desde sus intenciones, el presente texto pretende ser una contribución significativa a esta empresa. Como es habitual, queda a juicio del lector determinar si este trabajo logra efectivamente lo que se propone.

El estudio que se ofrece a continuación centra su atención en la fórmula “ser puesto por otro”. La caracterización kierkegaardiana del yo humano como una *realidad derivada* suele entenderse como un rechazo de la tesis de la auto-fundamentación de la subjetividad, que, según la consideración habitual, es uno de los pilares de la metafísica moderna. De acuerdo con esta lectura, Kierkegaard pone nuevamente en pie una metafísica premoderna de la creación que colisiona de lleno con la concepción moderna de la libertad humana como facultad de auto-determinación. Bajo la luz de una comprensión sustancialista de la creación, la libertad queda irremediablemente pensada como el efecto de una causa total; de este modo, asume la condición de objeto ligado a su productor y, por ende, queda signada por la heteronomía<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Para las citas de los libros de Kierkegaard empleamos la última edición de sus obras completas, *Søren Kierkegaard Skrifter*. Utilizamos la sigla “SKS”, seguida de números arábigos que indican el volumen y la página. Para las citas de las notas personales recurrimos a la tercera edición de los *Søren Kierkegaard Papirer*. En este caso usamos la sigla “Pap.”: el número romano y, eventualmente, el subíndice en caracteres arábigos remite al tomo, la letra A, B o C especifica la clasificación del material y el número arábigo final corresponde a la entrada. Los datos completos de ambas ediciones se consignan en la bibliografía. Cuando es posible, complementamos la referencia con la paginación de las traducciones al español: *La enfermedad mortal* será abreviada con las siglas “EM”, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Segunda Parte* será abreviada con “OA II”, *El concepto de la angustia* será abreviada con “CA”, y *Ejercitación del cristianismo* será abreviada con “EC”.

<sup>2</sup> Cf. Come, A., *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, p. 3.

<sup>3</sup> Cf. Rivera Rosales, J., “Una reflexión trascendental sobre lo divino”, p. 167.

Las páginas que siguen procuran apartarse de esta perspectiva. El enfoque adoptado considera que la filosofía de Kierkegaard intenta tematizar la relación entre Dios y el yo humano sin contradecir las exigencias filosóficas del principio moderno de la subjetividad. Hacer justicia a esta exigencia implica que sólo es admisible un entendimiento de Dios que haga de Él la condición de posibilidad de una existencia humana capaz de auto-determinación. Pensar un absoluto que sea capaz de crear seres libres es, escribe el joven Kierkegaard, la cruz con la que debe cargar la filosofía moderna<sup>4</sup>.

La interpretación alternativa trabaja fundamentalmente sobre los primeros capítulos de la Primera Parte de *La enfermedad mortal*. La primera mitad del libro, tal la clave de lectura que el mismo Anti-Climacus brinda, está escrita desde la perspectiva del “yo humano” a diferencia de la segunda mitad que asume el punto de vista del “yo teológico”<sup>5</sup>. La distinción trazada por el pseudónimo determina el horizonte teórico de este trabajo que quiere permanecer dentro de los márgenes de la reflexión filosófica y, desde este campo, ofrecer una interpretación pre-teológica de esta sección del libro. La intención del autor de *La enfermedad mortal* es terapéutica. Sus palabras se asemejan a las que un médico pronuncia en la cabecera de la cama de un convaleciente. Anti-Climacus quiere *conducir* a sus lectores *hasta* su propia concepción (cristiana) de la existencia, ya que considera que la misma puede resolver las patologías del existente concreto. Este objetivo implica una serie de presupuestos. En primer lugar, que la exposición del pseudónimo kierkegaardiano concibe que la comprensión de la existencia del lector difiere de esa visión (cristiana) de la existencia que él considera saludable. En segundo lugar, que el autor ficticio de turno considera que la “verdad” de su concepción de la existencia sólo se hará manifiesta una vez que el lector recorra de su mano los avatares de la conciencia desesperada. El discurso de Anti-Climacus, en conclusión, tiene como objetivo demostrar que la fórmula “ser-puesto-por otro” es la única que describe satisfactoriamente la experiencia que cada yo tiene de sí mismo *en* la existencia y que, en consecuencia, la fórmula alternativa “ponerse a sí mismo” es incommensurable con cualquier reflexión sincera en torno a las propias vivencias.

443

Qué estrategias adopta el texto de *La enfermedad mortal* para guiar a sus lectores a dicho resultado, cuál es la imagen del hombre que surge de este

---

<sup>4</sup> Cf. *Pap.* II A, 752. La referencia pertenece al diario personal de Kierkegaard y está fechada entre 1837-1839.

<sup>5</sup> Cf. SKS 11, 193-194/EM, 106-107.

recorrido y cómo este desarrollo supone una objeción que no se dirige al principio subjetivo de la Modernidad, sino a su radicalización, serán cuestiones a abordar en un trabajo posterior. De momento, se trata de ofrecer una elucidación de la fórmula “ser-puesto-por otro” solidaria con la intención general de Anti-Climacus recién mencionada.

El esquema del artículo es sencillo. Se divide en dos grandes apartados, seguidos, como es usual, de una conclusión. El primer apartado tiene como objetivo reconstruir la noción de yo expuesta en el capítulo inicial de *La enfermedad mortal*. Esta noción se articula en torno a tres aspectos: (i) el yo como *síntesis*, (ii) como *relación que se relaciona consigo misma* y (iii) como *realidad derivada*. Los dos primeros aspectos serán abordados de manera sumaria y sólo en la medida en que preparan la pregunta central del capítulo: ¿cuál es el origen de esa actividad que es el yo? Los términos empleados por el pseudónimo para responder dicha pregunta son, por motivos que oportunamente serán explicados, sumamente ambiguos: “poner”, “otro” y “poder”. El apartado inicial, por tanto, avanza hacia un intento de clarificación preliminar de estas expresiones. El segundo apartado retoma la noción de “poder” y profundiza en su comprensión. El punto de partida es la explicación vertida en el segundo capítulo de *La enfermedad mortal* en torno a la causa de la desesperación. El trasfondo de este apartado es el siguiente interrogante: ¿cómo conciliar el hecho de que el yo no se haya puesto a sí mismo y, sin embargo, sea responsable del modo en que se relaciona consigo mismo? Esta cuestión coincide, como se mostrará, con la pregunta que indaga la relación existente entre la libertad humana y la omnipotencia divina. Para responder estas cuestiones se procederá al examen de tres pasajes del *corpus* kierkegaardiano. Esta sección culmina con el tratamiento de la categoría de “Eiendommelighed”. Por último, en la conclusión se retoman algunos puntos del trabajo y se puntualiza el modo en que sus resultados configurarán una próxima investigación.

*La descripción ontológica del yo en el primer capítulo de La enfermedad mortal: síntesis, auto-relación y realidad derivada*

444

Una elucidación satisfactoria de los párrafos que ofician como apertura del tratamiento psicológico-cristiano de la desesperación exige no perder de vista la perspectiva a partir de la cual se desarrolla el particular abordaje de Anti-Climacus. El pseudónimo comienza preguntando “¿qué es el yo?”. Al hacerlo no indaga socráticamente en búsqueda de una definición o esencia. Su propósito

es otro. El interrogante “¿qué es el yo?” resulta, en este marco, inescindible de la pregunta “¿cómo se experimenta el yo a sí mismo?”. La cuestión es netamente existencial: “¿qué sentido tiene para un yo ser lo que es, esto es, un yo?”. Este discurso inicial sobre la experiencia que el yo hace de sí mismo suele descomponerse en tres niveles básicos: el yo es 1) una *síntesis*, 2) una actividad *auto-relacional* y 3) una realidad *derivada*. El fragmento completo dice así:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo 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 yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma [2]. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo [1].

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 de ‘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 yo.

Una tal relación que se relaciona consigo misma -es decir, un yo- tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro.

Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro [3]<sup>6</sup>.

Analicemos sus tres elementos. (1) El ser humano es un compuesto de elementos heterogéneos y relativos entre sí “finito-infinito”, “temporal-eterno”, “posibilidad-necesidad”, los cuales son propiedades que se predicán del hombre en su totalidad y no aspectos particulares o parciales de su ser<sup>7</sup>. Ante todo, ha de aclararse qué tipo de entendimiento de la síntesis queda excluido al afirmar que las partes que la integran son heterogéneas y relativas: los términos

---

<sup>6</sup> SKS, 11, 129-130/EM, 33-34.

<sup>7</sup> Cf. Lübbcke, P., “Selvets ontology hos Kierkegaard”, p. 52.

que componen las diversas polaridades no son en sí mismos antagónicos, ni necesariamente contradictorios. Si así lo fuesen, entonces el ser humano sería una realidad originariamente fallida y, por tanto, condenada a su irrealización. Los elementos que configuran estas polaridades no pueden –ni deben– pensarse de forma aislada (como porciones del ser humano que luego entran en relación), sino que han de ser considerados conjuntamente en una remisión constante del uno al otro<sup>8</sup>. La comprensión del ser humano que defiende Anti-Climacus sostiene que ambos momentos de la síntesis, en su relación, deben desplegarse simultáneamente. Claro está que este desarrollo conjunto no es sencillo de ejecutar. De hecho, según la consideración de Anti-Climacus, lo más frecuente es el desequilibrio. Justamente, el pseudónimo califica como defectiva (desesperada) cualquier estructuración del ser humano en la que este se recueste unilateralmente sobre uno de los dos extremos de la polaridad y excluya, en menor o mayor medida, al otro. El punto fundamental es que todo individuo humano que constituye su existencia sobre la base de uno y sólo uno de los momentos de la síntesis queda, desde ya, separado del momento excluido y, por igual razón, queda a su vez *escindido* de sí mismo<sup>9</sup>.

(2) El existente humano se halla *desde siempre y en todo momento* referido a sí mismo. Expresado por la negativa: el relacionarse consigo mismo no es un episodio aislado que se da junto a, después o antes de otros acontecimientos de la existencia. Todo posicionamiento o comportamiento del individuo frente al mundo y los otros conlleva de suyo un posicionamiento y un comportamiento en torno a sí mismo. Brevemente, toda referencia del yo al mundo contiene una referencia a sí no-tética. Dicha referencia no es un fenómeno cognitivo. No se trata del conocimiento que el yo (sujeto) tiene de sí (objeto), sino de la *actividad* de constituir y sostener el equilibrio entre los componentes de la síntesis. Y ello es así porque los diversos elementos que integran los pares relativos de la síntesis son las categorías a través de las cuales el yo se comprende a sí mismo en su relación con el mundo y los demás. Esto es, por otra parte, lo que el mismo Anti-Climacus postula cuando escribe que “el yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”<sup>10</sup>. Con esta aclaración, queda

<sup>8</sup> Cf. SKS 11, 146/EM, 51. Este pasaje hace referencia específicamente a la polaridad “finito-infinito”, pero lo mismo es válido para los pares restantes.

<sup>9</sup> Como indica Rafael García Pavón, “la enfermedad mortal o la pérdida del yo... se entiende hasta este momento como la subordinación o la falta o el exceso de alguna de las dimensiones y no su integridad dinámica” (García Pavón, R., “El Yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, p. 54).

<sup>10</sup> SKS 11, 129/EM, 33.

establecido el camino para la equiparación posterior del yo con la *libertad*<sup>11</sup>, esto es, con la fuerza activa que hace posible que el individuo asuma una conducta en relación con su propio ser y al modo en que se relaciona con este.

(3) Anti-Climacus plantea la cuestión concerniente al origen del yo en los siguientes términos: ¿se puso a sí mismo o fue puesto por otro? Lo más habitual es entender que aquí se está proponiendo una disyunción excluyente. Habría que optar por uno de los términos de la alternativa en detrimento del otro. La utilización misma de la expresión danesa “enten/eller”, equivalente al “aut-aut” latino, apoyaría dicha lectura. Resulta conveniente advertir que Vigilius Haufniensis parece atenerse a la primera posibilidad cuando, en diversos momentos de su obra, dice que el espíritu se pone a sí mismo (*Aanden sætter sig selv*), pone la síntesis (*sætter den Synthesen*)<sup>12</sup> y, por último, sostiene (*bæres*) la síntesis<sup>13</sup>. Si se trae a colación este pasaje es porque el libro de 1844 constituye una exploración de la subjetividad humana (psicología) que se aleja de la perspectiva de un ateísmo militante y se asume, ya en su mismo subtítulo, como una investigación referida a la noción de “pecado hereditario”. Es decir que, en función del enfoque psicológico de *El concepto de angustia*, la noción de auto-posición *ya* se presenta como *compatible* con una perspectiva teórico-existencial que no sólo se encamina hacia una religiosidad de carácter general, sino también en dirección a un tipo de religiosidad afín a uno de los dogmas centrales del cristianismo: el pecado. Todo esto sea dicho sólo para dejar fijado de antemano que la hetero-posición del yo no debería ser entendida, como se verá más adelante, en los términos de una pérdida radical de su auto-determinación<sup>14</sup>. Anti-Climacus, por su parte, afirma el “carácter derivado del yo”: el espíritu no se ha colocado a sí mismo en esta actividad de equilibrar

<sup>11</sup> Cf. SKS 11, 145/EM, 50. Cf. Come, A., *Kierkegaard as Humanist*, p. 10.

<sup>12</sup> Cf. SKS 4, 354/CA, 165.

<sup>13</sup> Cf. SKS 4, 384 y 392/CA, 195 y 201. El verbo danés “*bærer*” también puede traducirse como “llevar” o “transportar”. Resulta claro que el autor pseudónimo de *El concepto de la angustia* no pretende referirse a un acontecimiento puntual, sino, más bien, a un proceso continuo; dicho de otro modo, a una acción que se prolonga en el tiempo y que debe renovarse a cada momento.

<sup>14</sup> Rasmus Rosenberg Larsen propone reformular la cuestión planteada por Anti-Climacus de la siguiente manera: “o bien podemos poner nuestra propia mismidad por entero, o bien algo la pone junto a nosotros” (Rosenberg Larsen, R., “The Posited Self: The non-theistic foundation in Kierkegaard’s Writings”, p. 41). Una posición similar había sido defendida por Hildegard Kraus en 1984. Según el intérprete alemán, Anti-Climacus no recusa la tesis de la autonomía radical para abrazar un heteronomismo igualmente extremo; su posición, más bien, puede ser definida como una forma de “autonomismo relativo”, esto es, una “autonomía que sea capaz y esté dispuesta a reconocer su dependencia, para ser auxiliada” (Kraus, H., “Verzweiflung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der ‘Krankheit zum Tode’”, pp. 43-44).

la síntesis que él es. Al menos en principio, lo importante es no precipitarse en la traducción del “carácter derivado del yo” en los términos de una “creación de Dios a partir de la nada”. En modo alguno se quiere negar el hecho de que para el autor de *La enfermedad mortal* esta traducción sea, sin lugar a dudas, la única interpretación de los hechos que direcciona al ser humano hacia su plenitud. Sin embargo, este tratamiento inicial del yo se esfuerza por permanecer lo más próximo posible a la vivencia concreta de dicho yo. Por tanto, el objetivo del abordaje psicológico de Anti-Climacus es entender y reproducir de qué manera el yo vive aquello que un análisis ulterior revelará como su “creación a partir de la nada”<sup>15</sup>. Ese es el motivo por el cual el texto de *La enfermedad mortal* habla del yo como “puesto por otro” (“*sat ved et Andet*”). Pero ¿cuál es el sentido de esta enigmática expresión?<sup>16</sup>

El verbo danés “*sætte*” equivale al castellano “poner” en el sentido de colocar algo o alguien en un espacio determinado o designar el lugar de algo o alguien<sup>17</sup>. Dentro del ambiente intelectual local en el que se movían Kierkegaard y sus pseudónimos, la palabra danesa empleada por Anti-Climacus era el equivalente del término técnico del idealismo alemán “*setzen*”. Más allá de este sentido específico y técnico-disciplinar, Rasmus Rosenberg Larsen nos advierte que el hablante danés promedio utiliza la expresión “ser puesto” para transmitir la idea de que alguien no sólo se encuentra situado en un lugar específico, sino que también se halla emplazado frente a la serie de exigencias e implicaciones que dicha localización (espacial o figurada) trae consigo. “Por tanto –concluye Rosenberg Larsen–, *sat* no debe entenderse en el sentido de que uno es *establecido* de modo firme u ontológico (esto es, creado), sino más bien, que la comprensión que se tiene de sí mismo está siendo forzosamente afectada,

<sup>15</sup> A su vez, como más adelante se tratará de demostrar, el análisis de la desesperación también es una interpretación de la noción cristiana de *creatio ex nihilo*.

<sup>16</sup> El interrogante en torno a la determinación de la instancia que pone al yo no puede ser reducida a la pregunta por el origen del yo empírico (cf. Vermal Beretta, J. L., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard”, pp. 205-206). Ningún ser humano en su sano juicio podría plantearse seriamente la posibilidad de haberse dado a sí mismo la existencia. El hecho de que Anti-Climacus considere pertinente sopesar la alternativa entre un ponerse a sí mismo un ser puesto por otro indica que el término “poner” requiere algún tipo de clarificación (cf. Schulz, H., *Eschatologische Identität: Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard*, pp. 512-513).

<sup>17</sup> Demetrio Gutierrez Rivero, responsable del primer proyecto de traducción integral de las obras de Kierkegaard al español, también se sirve de los términos “crear” y “fundamentar”, “Crear” en la última oración del capítulo inicial (cf. SKS 11, 130/EM, 34) y “fundamentar” antes de iniciar el tratamiento de la “desesperación debilidad” (cf. SKS 11, 164/EM, 72).



limitada y contextualizada por una multitud de conexiones exteriores”<sup>18</sup>. “Ser puesto” significa el hecho crudo de estar determinado de un modo específico (existir como cuerpo sexuado, vivir en un tiempo particular y habitar un lugar específico, desempeñar ciertos roles sociales, etcétera). Pero, de un modo más decisivo, significa el tener que dar cuenta de dichas determinaciones constitutivas, es decir, el tener que responder ante aquel contexto o situación en los cuales uno es colocado. Enunciar, entonces, que el yo “es puesto” implica reconocer el hecho de que una y otra vez, y más allá de la posición específica que asuma al respecto, el yo se experimenta a sí mismo en la situación de estar conminado a existir y actuar a partir de condicionantes ineludibles. Se sabe, para decirlo de forma sumamente resumida, *interpelado* por su situación. Que el yo haya sido puesto es algo que se verifica en la necesidad con la que padece sus propias posibilidades: el yo no es libre de ser la libertad que él está siendo ni tampoco lo es de las consecuencias que el ejercicio de su libertad conlleva<sup>19</sup>.

Para identificar al autor de dicho “poner” Anti-Climacus utiliza primero la palabra “otro” (*Andet*) y a continuación el término “poder” (*Magt*). Echar mano de estas opciones equivale a dejar la procedencia del mentado “poner” en el anonimato. La imprecisión no es producto de ningún descuido. El hecho de que la primera redacción del texto incluyese el término “Dios”, finalmente suprimido<sup>20</sup>, es el claro indicio de que la indeterminación léxica es intencional. Ahora bien, ¿por qué Anti-Climacus procede de este modo? Este vocabulario lleno de ambigüedad no es elegido para brindar una caracterización ontológica de la instancia que ha puesto al yo. Su fin es otro: describir la experiencia existencial del yo. En este sentido, la indeterminación y vaguedad con las que el texto habla de dicha instancia quiere expresar dos cosas. Primero: la palabra “otro” alude a que el yo es incapaz de *reducir* su origen a lo que puede ser representado por él. El término refiere a la dificultad y extrañeza que manifiesta el propio yo en su intento por alcanzarse completamente a sí mismo, esto es, la dificultad

---

<sup>18</sup> Rosenberg Larsen, R., “The Posited Self: The non-theistic foundation in Kierkegaard’s Writings”, p. 41.

<sup>19</sup> Así lo expresa la especialista argentina María Cielo Aucar: “La libertad no tiene su origen en el espíritu, sino que es padecida por él. Esto quiere decir que el espíritu es libre y *no puede no serlo*, en tanto no puede renunciar a la condición de libertad que le ha sido dada (Aucar, M. C., “Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante”, p. 96). Se visualiza, por tanto, en qué sentido el pseudónimo decide la alternativa entre la auto-posición y la hetero-posición recurriendo al fenómeno de la desesperación. Dicho de otro modo: el discurso psicológico de Anti-Climacus quiere revelar el carácter dependiente del yo a través de su análisis de los límites de la libertad personal del yo (cf. Viertbauer, K., *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst*, p. 56).

<sup>20</sup> *Pap. VIII<sup>2</sup> B*, 170.

que enfrenta el yo cuando pretende obtener su identidad desde sí mismo y en conformidad con su propia capacidad. Como sostiene el especialista alemán Walter Dietz, al yo únicamente le es dada de forma inmediata la vivencia de sí mismo, pero no la de aquello que lo fundamenta. Por tanto, este fundamento del yo, este *otro* o *poder* que lo pone, es algo, en último término, racionalmente inabarcable<sup>21</sup>. De hecho, las diversas figuras del espíritu desesperado que pueblan el último capítulo de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* no son más que la descripción del arduo camino que recorre el yo para concebir y realizar su identidad a través del esfuerzo de identificar a ese “otro” que lo expone a semejante tarea<sup>22</sup>. Segundo: es cierto que el yo puede *separarse* de sus circunstancias particulares. Ya el mero hecho de que el yo sea capaz de examinar su existencia, de evaluar lo hecho, es signo de que se da el fenómeno del distanciamiento de sí. Sobre la base de ello, el yo también puede, entre un sin número de alternativas, cortar su compromiso con otro individuo, mudar de profesión, someter su cuerpo a un proceso de transformación, abandonar el espacio que habita, escapar de la influencia de determinadas ideas o situaciones apremiantes, etcétera. Y también es cierto que todos estos cambios son capaces de alterar su perfil social y psicológico; pero todo ello ocurre mientras él *sigue siendo quien está siendo*. Todos esos cambios son *suyos*, son la experiencia de *ese* individuo absolutamente específico que únicamente él es y solamente él puede ser. En este sentido, el término “poder” se utiliza para declarar que el yo *está obligado* a ser el ser que está siendo, que el yo está *clavado o adherido a sí mismo*. Una de las tesis centrales de Anti-Climacus es que el yo toma conciencia indirectamente de este “poder”. Lo percibe, ante todo, como un “contra-poder”.

<sup>21</sup> Cf. Dietz, W., Søren Kierkegaard. *Existenz und Freiheit*, p. 67.

<sup>22</sup> Coincido, en este punto, con la siguiente apreciación de Stephen Evans en torno a la terminología empleada por Anti-Climacus: “No es posible que el uso de este lenguaje abstracto sea accidental o involuntario; Anti-Climacus es cuidadoso y preciso en su uso del lenguaje, y ciertamente no rehúye emplear un lenguaje religioso. Cuando quiere hablar de Dios, es perfectamente capaz de utilizar el término ‘Dios’. Al recurrir a este lenguaje abstracto, creo que su intención es hablar de la estructura formal del yo de un modo que nos permita comprender que Dios es la base última de la mismidad, sin afirmar por ello que la identidad concreta del yo esté siempre fundada exclusivamente en Dios” (Evans, S., “Who Is the Other in Sickness Unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self”, p. 9).

Por otra parte, es necesario señalar que el hecho de que el yo alcance esta instancia no significa que ese “otro” pueda ser absolutamente reducido al yo, sino que conserva su carácter esencialmente *exterior*. La Segunda Parte del libro ejecuta una dialéctica similar: el yo parte de la identificación del “otro” o “poder” que lo pone en términos de Dios y accede a determinaciones ulteriores progresivas de esta figura: Jesucristo (Dios hecho hombre) y Jesucristo en tanto que Redentor (perdón de los pecados). Pese a ello, es importante señalar que la dimensión de alteridad que rodea a esta instancia sostenedora de la subjetividad nunca es suprimida.

En el curso de su existencia, el yo vivencia este “poder” como una fuerza que se ejerce en dirección contraria a la suya: se siente *amarrado a sí mismo* con una suerte de nudo de apriete; cuanto más forcejea y se esfuerza por desatarse, más fuerte se torna el lazo que lo anuda a sí mismo<sup>23</sup>. Pero ¿es esta la única forma de concebir a tal “poder”?

*Ser puesto como un yo: la relación entre la libertad humana y el poder divino*

Afrontemos un problema evidente. La explicación que Anti-Climacus ensaya en torno al origen de la desesperación en el capítulo 2 de la Primera Parte de su libro parecería contradecir la interpretación en desarrollo. En el capítulo 1, el pseudónimo define la desesperación en los términos de una “relación fallida” (*Misforhold*) en la relación del sí mismo consigo mismo<sup>24</sup>. Esta “falta (o déficit) de relación” (la desesperación) es una modalidad entre otras posibles de la relación del yo consigo mismo. De equipararse estas dos nociones entre sí, esto es, si toda relación consigo mismo fuese deficitaria, entonces la desesperación avendría a la existencia del ser humano sin ningún tipo de intervención de su voluntad. Se convertiría, así, en algo como una patología hereditaria. Por esta razón, Anti-Climacus afirma que la síntesis, que todo hombre es, procede de Dios en su justa proporción. Esta afirmación, no obstante, envolvería una objeción a la interpretación previa. Pero, ¿cuál es el significado profundo de este equilibrio inicial?

Ante todo, hay que llamar la atención sobre una obviedad. En este fragmento, la cuidadosa terminología del primer capítulo es abandonada por completo y Dios es señalado claramente como quien ha puesto al yo. Esta identificación, sin embargo, es completamente compatible con la reconstrucción que se viene desarrollando, puesto que es necesario advertir que en estos pasajes se produce una alteración del registro expositivo. En este fragmento, como también ocurre en otras partes del libro, se despliega la perspectiva que Anti-Climacus tiene del yo humano y no la conciencia que dicho yo tiene de sí mismo. Que Dios sea la instancia de procedencia del yo es algo que la conciencia

---

<sup>23</sup> Cf. SKS 11, 136/EM, 41-42.

<sup>24</sup> Cf. SKS 11, 130/EM, 34. Demetrio Rivero traduce el término “Misforhold” con la palabra “discordancia”. Arnold Come, por su parte, rechaza la traducción inglesa de los Hong “misrelation” y propone “disrelation”. Según su parecer, el prefijo “dis” posee un matiz activo del cual carece “mis” y, por este motivo, guarda mayor conformidad con el sentido que el pseudónimo kierkegaardiano quiere darle al término danés “Misforhold”. La desesperación no es una desgracia en la cual se caiga, sino una condición de la cual el yo es responsable (cf. Come, A., *Kierkegaard as Humanist*, p. 13).

humana sólo podrá comprender tras haber transitado el camino de su desesperación. Un trayecto que, como el mismo pseudónimo lo indica, conduce al yo a identificaciones erróneas de su fundamento<sup>25</sup>.

Por otra parte, resulta sumamente tentador leer esta sección del texto como una referencia del pseudónimo a la noción teológica de un *estado original* de plenitud y armonía. Es decir, la alusión a una identidad esencial preestablecida que debe ser recuperada. No obstante, si estas líneas se entendiesen de este modo, quedarían sobrecargadas las palabras de Anti-Climacus y su reflexión psicológica invadiría un territorio discursivo que no es el suyo. A diferencia de lo que ocurre con Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia*, el autor de *La enfermedad mortal* no especula sobre la *prehistoria* del yo. Su tema, en cambio, es la historia del yo, es decir, la realidad de una libertad *ya* alterada por el pecado<sup>26</sup>. Hechas estas aclaraciones, hay que volver a remarcar lo siguiente: *el yo es puesto como un yo*. ¿Qué es lo que esta expresión redundante quiere decir? Que lo que Dios pone con su actividad es una realidad relacional, abierta y en proceso y no una realidad sustancial, cerrada y estable<sup>27</sup>. En virtud de la naturaleza inherentemente dinámica de la síntesis, su equilibrio inicial no tenía, ni podía tener, su persistencia garantizada. Walter Dietz sostiene que si la “armonía original” gozase de una continuidad asegurada, entonces resultaría imposible dar cuenta de lo que se constata a través de la experiencia: el desajuste

<sup>25</sup> Cf. SKS 11, 161/EM, 68. Si, haciendo causa común con algunos estudiosos del danés, se interpretase la *fenomenología del espíritu desesperado* de Anti-Climacus como una “prueba de la existencia de Dios” habría que entender que dicha prueba asimila la crítica hegeliana al argumento cosmológico. Para Hegel (§50 de la Enciclopedia) estas pruebas describen de forma deficiente la elevación del yo humano hasta Dios a partir de la realidad mundana. Ellas reconocen la finitud y negatividad del mundo; pero caracterizándolas como punto de apoyo hacia la trascendencia. Es decir, el argumento cosmológico no muestra la negatividad presente en el intento de *hacer pie* en el mundo (cf. Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, p. 152). La “prueba” de Anti-Climacus, por su parte, daría cuenta de esta experiencia negativa puesto que la búsqueda que el yo emprende de su fundamento coincide con su *des-fundamento*: “La existencia no es algo ya producido, sino algo que se pone y, debido a ello, no puede retrotraerse a Dios fácilmente. Para comprender que en su ponerse ella está en todo momento ya puesta, para comprender que solo puede ponerse como ya siempre puesta, primero debe transitar a través de la desesperación de sí misma” (Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, p. 277).

<sup>26</sup> Cf. Cabría preguntarse, ¿por qué motivo Anti-Climacus desestima esta cuestión? Arne Grøn, el reputado especialista danés, ofrece una respuesta convincente. Es importante destacar que para la perspectiva del psicólogo cristiano “el problema no es de qué modo un ser humano ingresa en la desesperación, sino cómo la evita o sale de ella” (Grøn, A., “Phenomenology of Despair – Phenomenology of Spirit”, p. 248)

<sup>27</sup> Para una discusión del modelo sustancialista puede consultarse a Evans, S., “Who Is the Other in Sickness Unto Death? Faltan comills de cierre God and Human Relations in the Constitution of the Self”, pp. 6-7.

de la síntesis<sup>28</sup>. Según el intérprete alemán, el funcionamiento mismo de los momentos que componen la síntesis, *v. gr.* su tendencia a expandirse y apoderarse de la síntesis en su totalidad es lo que transforma todo equilibrio –¡y, afortunadamente, todo desequilibrio!– en el resultado siempre *precario* de una actividad ordenadora<sup>29</sup>. Lo dicho vale como una aproximación a la elucidación del significado de ese equilibrio inicial; sin embargo, todavía queda un trecho por recorrer.

Para dar el siguiente paso es necesario prestar especial atención al comienzo del siguiente párrafo del texto: “¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, *lo suelta en cierto modo de sus manos (slipper det ud af sin Haand)*; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma”<sup>30</sup>. Existen algunos antecedentes de la expresión “slipper det ud af sin Haand” dignos de mención. El primero de ellos es un fragmento de la *Confesión de Augsburgo*. Kierkegaard poseía la edición alemana de 1837 de Karl August Hase del *Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae sive Concordia*. El texto en latín del artículo XIX dice que “la causa del pecado es la voluntad de los malvados, esto es, de los hombres impíos que, sin la ayuda de Dios se apartan de Dios”<sup>31</sup>. La nota en alemán, por su parte, comenta que “esta es la voluntad del diablo y de todos los impíos, que ni bien Dios les retira su mano, se vuelven hacia el mal”<sup>32</sup>. El segundo fragmento se encuentra en el mismo libro; pero, en este caso, en la parte segunda (*Solida Declaratio*, XI) de la *Formula Concordiae*<sup>33</sup>. En una sección dedicada a “La eterna predestinación y elección de Dios” se lee que, ante la negativa del Faraón egipcio, Dios “retiró su mano

<sup>28</sup> Aparece aquí, por decirlo de alguna manera, el anverso del argumento de Anti-Climacus: si la auto-relación no admitiese una modalidad de sí misma defectiva tampoco podría hablarse de “desesperación” en conformidad al concepto que el pseudónimo desarrolla de la misma. Una idea similar había sido defendida por Vigilius Haufniensis en su tratado sobre la angustia de 1844: igualar la *inocencia* de Adán con un estado de justicia y perfección encumbra al primer hombre a una altura desde la cual su caída resulta inconcebible (*cf.* SKS 4, 342/CA, 154).

<sup>29</sup> *Cf.* Dietz, W., *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, p. 117.

<sup>30</sup> SKS 11, 132/EM, 36 (el énfasis es nuestro). La versión castellana de Demetrio Rivero altera el sentido del original al traducir “slipper det ud af sin Haand” por “lo deja como escapar de sus manos”. El verbo “slippe” cuando, como en el caso del texto del pseudónimo, se emplea con un objeto directo equivale a “soltar” o “liberar”.

<sup>31</sup> “*causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo*”.

<sup>32</sup> “*wie dan des teufels will ist und aller gotlosen, welcher also bald so got die hand abgethan, sy (sich...) zum argen gewandt*” (*Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae sive Concordia*, p. 15).

<sup>33</sup> Cabe mencionar que la Iglesia Danesa no reconocía la *Fórmula de la Concordia*.

de él y lo abandonó, y así su corazón se endureció”<sup>34</sup>. El tercer antecedente es el más cercano en el tiempo al libro del pseudónimo. El pasaje a considerar aparece en la obra *Udvikling af de christelige Hovedlaerdomme* (*Exposición de las principales doctrinas cristianas*) publicada en la ciudad de Copenhague en 1844. El autor era el teólogo y político danés Henrik Nicolai Clausen, quien fuera profesor de Kierkegaard en la universidad. Clausen traza una conexión esencial entre el amor y la autolimitación de Dios. El teólogo danés argumenta que, para darle pleno cumplimiento a su amor eterno, Dios tuvo que manifestarse “por medio de una autolimitación (*Selvbegraendning*) en aquellos seres capaces de conocer y determinarse a seguir a la verdad, [seres] capaces de actuar de forma independiente en un círculo más amplio del que Dios, por así decirlo, aparta su mano (*ligesom drager sin Haand tilbage*)”<sup>35</sup>.

Los dos primeros antecedentes nos hablan de un Dios que “retira su mano” en respuesta a un alejamiento previo del hombre; el tercer antecedente, en cambio, hace referencia a un gesto divino que precede a la actuación humana. Evidentemente, el último antecedente es el más afín a lo que tiene en mente el pseudónimo Anti-Climacus cuando utiliza la expresión y el que permite acudir a una serie de textos del mismo Kierkegaard para proponer un sentido para estas palabras.

Tres serían los segmentos de la producción del danés que abordan reflexivamente, de manera explícita o implícita, el espinoso y frecuentado problema de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana<sup>36</sup>. Estos pasajes son cruciales para el intento de dejar atrás el modelo sustancialista de relación entre lo humano y lo divino y, por ende, para forjar una imagen de Dios compatible con el principio moderno de subjetividad. La autopercepción del hombre que irrumpe en la Modernidad exige que la idea de un Dios como fundamento de la subjetividad humana sea concebida como garantía de una independencia del yo que se expresa en la relación de este consigo mismo y en su relación teórica y práctica con lo que lo rodea<sup>37</sup>. Ordenados cronológicamente: (i) una nota personal de 1846, (ii) un pasaje del capítulo IV del segundo volumen de *Las obras del amor* del año 1847 y, por último, (iii) algunas páginas de “Estados de ánimo en la lucha del sufrimiento” perteneciente a los *Discursos cristianos* de 1848.

<sup>34</sup> “*Dominus manum ab eo suam retraxit euni deseruit atque ita cor ipsius induratum est Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae sive*” (*Concordia*, pp. 820-821).

<sup>35</sup> Clausen, H., *Udvikling af de christelige Hovedlaerdomme*, p. 206.

<sup>36</sup> Existen, desde ya, otros pasajes, pero esta investigación se ceñirá a los mencionados.

<sup>37</sup> Cf. Pannenberg, W., *Metaphysik und Gottesgedanken*, pp. 47-48.

La entrada del diario de 1846 comienza señalando que la forma más habitual e inmediata de considerar las cosas sostiene que un poder absoluto impide por su misma definición la existencia de algo ajeno a su control. De modo que, para pensar coherentemente a un ser omnipotente habría que concebirlo como un ser solitario. Así las cosas, el *panteísmo* sería la consecuencia inevitable de la omnipotencia divina. Resultado indeseado que la inmensa mayoría de los filósofos modernos procuraban esconder o mitigar. La suposición que subyace a este planteamiento radica en la identificación del poder de un ente con el dominio de dicho ente sobre aquello que lo rodea. El poder es, entonces, entendido estrictamente en términos de coerción o violencia. El ejercicio de un poder entendido como dominio vendría a significar, a la postre, la negación, parcial o total, de toda libertad e independencia. Kierkegaard, por su parte, señala que la idea de que un incremento de la propia potencia implica un crecimiento en la capacidad de coacción y control sobre el otro se ajusta exclusivamente a la dialéctica del poder mundano y finito. Sin embargo, el poder divino no se distingue del poder humano de manera cuantitativa, sino de forma cualitativa. Se cae en un craso error cuando la omnipotencia de Dios es concebida como un “superpoder”, es decir, como una potenciación exponencial del poder finito. De hecho, todo el razonamiento de Kierkegaard apunta a combatir esta confusión<sup>38</sup>. Pero entonces, ¿dónde radica la diferencia entre la potencia humana (finita) y la divina (infinita)? Al interactuar con su entorno y en virtud de su fragilidad ontológica, el ser finito no puede hacer completa abstracción de sí mismo. Todo ente mundano, por el hecho de no tener el fundamento de su ser en sí mismo, actúa ya siempre bajo una amenaza y condicionado por la necesidad de conservarse. Presionado por su precariedad existencial, el ente finito está compelido a afirmar su ser y, para asegurar a futuro la continuidad de esta afirmación, también se encuentra en la necesidad de acrecentarlo. Precisamente, esto es lo que Kierkegaard sopesa cuando afirma que “en toda potencia finita hay un amor a sí mismo finito (*endelig Selvkjærlighed*)”<sup>39</sup>. Ahora bien, lo finito es, desde ya, limitado; pero también *limitante*. Esta ineludible necesidad, surgida de la debilidad ontológica de lo finito, orienta la conducta de todo ser mundano en dirección a un avance sobre su medio circundante y esta es la razón por la que el danés sostiene que “toda potencia finita genera dependencia”<sup>40</sup>. La actuación del ser finito tiende a la realización de un movimiento expansivo y por ello

---

<sup>38</sup> Cf. Dietz, W., *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, p. 73.

<sup>39</sup> Cf. *Pap.* VII<sup>1</sup> A, 181.

<sup>40</sup> *Ibid.*

siempre *disminuye*, aunque sea en un grado mínimo, *el espacio de acción de todo aquello que está en su entorno*. En el nivel de la interacción biológica, por ejemplo, los animales y los seres humanos adquieren la energía que precisan para continuar su vida consumiendo (destruyendo) otros seres. En el nivel de los vínculos intersubjetivos, el ser humano busca *asegurar* el valor de su ser exigiendo la estima del otro<sup>41</sup>. Las cosas son del todo distintas en el caso de la omnipotencia divina. Dios tiene el fundamento de su ser en sí mismo y por ello es capaz de ejercer su poder sin que este decrezca<sup>42</sup>. El poder divino “puede recuperarse a sí mismo mientras se dona”<sup>43</sup>. En consecuencia, Dios no precisa que aquello con lo cual Él entra en relación quede aferrado a Él, jamás se afirma a sí mismo *contra* el otro. Únicamente una potencia infinita es lo suficientemente fuerte como para *retraerse* sobre sí y ser capaz de *abrir ante sí un espacio propicio para la actuación libre de los demás*<sup>44</sup>. “Por eso –argumenta Kierkegaard– la omnipotencia de Dios es idéntica a Su bondad. Porque la bondad es donar completamente, pero de modo tal que, recuperándose a sí misma de manera omnipotente, hace independiente a quien recibe”<sup>45</sup>. En el *discurso cristiano* “Estados de ánimo en la lucha del sufrimiento”, Kierkegaard afirma que la actividad creadora de Dios es donación de su bondad. La acción productiva del ser humano parte de algo previamente existente y lo reconfigura a su voluntad, toma un material y le otorga una forma preconcebida. Lo producido queda en una relación de dependencia con el productor; en cierto

<sup>41</sup> Esta disminución es un resultado inevitable más allá de toda intención y esfuerzo en contrario. De hecho, en *Las obras del amor* Kierkegaard señala que el proyecto de otorgarle la libertad al prójimo no genera su independencia, sino su dependencia (cf. SKS 9, 273/OA II, 114). De acuerdo con Heiko Schulz, el danés piensa que el intento de liberar a un tercero implica una forma de ejercer poder sobre este tercero. El individuo liberador no puede hacer abstracción de este hecho ni ignorarlo por completo. Pero, así las cosas, la consciencia que el individuo liberador tiene de su propio poder terminará reflejándose invariablemente en la relación que este sostiene con el individuo a liberar: si la liberación depende, en última instancia, del ejercicio del poder del liberador, entonces es lógico que este último esté atento a su conservación (cf. Schulz, H., “O2 can do? Kierkegaard and the Debate on Divine Omnipotence”, p. 112).

<sup>42</sup> Al comienzo del capítulo V del segundo volumen de *Las obras del amor*, Kierkegaard sostiene que la eternidad es *en sí misma* y, por ello, aun cuando *sale de sí* permanece *en sí misma* (cf. SKS 9, 278/OA II, 123-124).

<sup>43</sup> Cf. *Pap.* VII<sup>1</sup> A, 181.

<sup>44</sup> “Si el poder se piensa realmente como no limitado en sí mismo y por los demás, ya no está sometido a la dialéctica de la autoafirmación, sino que es libre para liberar otro poder “junto a” o “en” sí mismo, que es libre en sí mismo” (Dietz, W., *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, p. 73).

<sup>45</sup> Cf. *Pap.* VIII A, 181.



sentido, lo producido deviene *nada* ante el productor<sup>46</sup>. Nuevamente, con la actividad divina las cosas son radicalmente distintas: “Dios, que crea de la nada, en su omnipotencia toma de la nada y dice ‘Llega a ser’. Y, a continuación, añade amorosamente ‘Llega a ser algo, incluso, en frente mío’<sup>47</sup>. Si la omnipotencia divina no estuviese absolutamente determinada por el amor, si no se identificara, en última instancia, con el amor; entonces el hombre sería completamente dependiente de Dios. Entre el yo y Dios “no habría relación recíproca”<sup>48</sup>: el comportamiento del hombre en referencia a Dios no sería más que una reacción definida por un estímulo divino. En cambio, la omnipotencia divina “se constriñe a sí misma y convierte amorosamente lo creado en algo en frente de ella”<sup>49</sup>. Dios se retira para que el ser humano tenga para sí mismo un espacio de acción que se le ha donado, para que goce de *su* libertad y *desde* esa libertad le responda (o no)<sup>50</sup>. La omnipotencia divina, por tanto, no es la productora irresistible de efectos universales mecánicos; sino, más bien, la posibilitadora universal de actividades auto-determinadas.

Las palabras de la omnipotencia son: “Llega a ser”. El verbo danés empleado por Kierkegaard es “blive”. Por tanto, al ser humano no se lo conmina a “ser”, no se lo destina a una identidad predefinida; más bien, le es requerido “llegar a ser”, es decir, ingresar en un desarrollo abierto. Dios, al crear, no le impone al existente humano una esencia o una estructura fijas. Como concluye el danés en la entrada del diario de 1846, si el ser humano contase con la consistencia sustancial que algunos sistemas filosóficos le atribuyen (*v. gr.*, el de Spinoza), si el ser humano no fuese “lo más frágil de todo”; entonces,

<sup>46</sup> Un comentario de 1852 a la *Ética* a Nicómaco (Libro IX, capítulo 7) de Aristóteles brinda una pista para interpretar este pasaje. Kierkegaard, siguiendo al filósofo griego, afirma que el amor del productor por lo producido es mayor que el amor de lo producido por su productor. ¿Por qué? Pues el amor de autor es amor al resultado de la propia actividad, es decir, egoísmo (*cf.* SKS 25, p. 149). Se trata, por tanto, de un amor que *anula* la original singularidad de lo otro y concibe al otro como una extensión del yo, un segundo yo. Comentando el fragmento del diario de 1846, el filósofo español Manuel Cabada Castro hace notar que el ser humano “considera siempre como su mayor éxito su propia capacidad fáctica de construcción de artefactos cada vez más autónomos” (Cabada Castro, M., “De la libertad humana a la divinidad. Análisis histórico-sistemático de una relación”, pp. 42-43).

<sup>47</sup> *Cf.* SKS 10, 138-139.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Así, Kierkegaard anticipa una de las más sugestivas tesis de Hanna Arendt: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, H., *La condición humana*, p. 223).

paradójicamente, Dios no podría hacer de él un agente libre<sup>51</sup>. Por el contrario, según se puede leer en *Las obras del amor*, cuando la omnipotencia pronuncia las palabras “Llega a ser” convoca y faculta al individuo a alcanzar su más íntima singularidad. El Todopoderoso crea “*Eiendommelighed*”<sup>52</sup>.

Esta curiosa expresión deriva del término danés “Eiendom” que se emplea para designar la “propiedad inmobiliaria”. Con esta palabra, entonces, Kierkegaard alude a la capacidad de tener algo propio<sup>53</sup>. ¿Qué es lo “propio” o “peculiar” de lo que aquí se habla? Algunos estudiosos del danés interpretan que la categoría *Eiendommelighed* refiere al conjunto de marcas, determinaciones o cualidades idiosincráticas de un individuo (por ejemplo: su género, su nacionalidad, su color de piel, su edad, su temperamento, sus inclinaciones y preferencias, ciertos rasgos físicos y psicológicos característicos, etcétera). “Eiendommelighed”, según esta perspectiva, engloba todos los aspectos que determinan la particularidad de un ente y lo diferencian de los demás, es decir, aquellas propiedades que hacen que cada otro sea *otro* que el yo<sup>54</sup>. Esta comprensión del término es sugestiva porque contribuye a rechazar ciertas lecturas de *Las obras del amor* que sostienen que el prójimo kierkegaardiano es una entidad universal abstracta, formal y vacía. No obstante, esta interpretación no logra aprehender completamente la noción que se está intentando clarificar. Que la singularidad irreplicable del amado sea reductible a la suma y combinación de las propiedades específicas que determinan su ser es, justamente, la idea que desmiente el amante. El yo que se resiste a ser completamente diluido en las características que definen la realidad concreta de su ser, el que reconoce en

<sup>51</sup> Cf. *Pap.* VIII A, 181. El argumento de Kierkegaard, por tanto, no sólo apunta a demostrar la compatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana; sino que quiere probar que sin la referencia a un *poder perfecto e incondicionado* la más completa realización de la libertad finita del hombre es imposible.

<sup>52</sup> Cf. SKS 9, 270/OA II, 109.

<sup>53</sup> En este sentido, el vocablo castellano “peculiaridad” elegido por Gutiérrez Rivero y confirmado por Victoria Alonso es más adecuado que la opción inglesa “distintividad” (*distinctiveness*) de Edna y Howard Hong. La noción de “distintividad” alude a cierta jerarquización que ubicaría al individuo por encima de sus semejantes; en cambio, la noción de “peculiaridad”, etimológicamente emparentada con el término “peculium” (patrimonio), entraña la idea de una característica singular que no se opondría al principio de igual dignidad de todos los seres humanos. No obstante, como advierte Kasper Lysemose, el término en lenguaje coloquial suele venir asociado a la idea de “raro”, “inusual” o “extraño” (cf. Lysemose, K., “The (Im)proper Community: On the Concept of Eiendommelighed in Kierkegaard”, p. 272).

<sup>54</sup> Cf. Ferreira, M. J., *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, pp. 153-154; Vries, R., *Becoming two in Love. Kierkegaard, Irigaray, and the Ethics of sexual difference*, p. 92; Lappano, D., *Kierkegaard's Theology of Encounter. An Edifying and Polemical Life*, p. 160.

sí mismo un resto inasimilable a su facticidad, el que lucha por no ser capturado por esa serie de notas que lo encuadran dentro de diversas categorías generales, ese yo encuentra en el amor que el otro le profesa un aliado que combate a su lado. Apreciar la peculiaridad del otro no significa estimar sus notas distintivas y diferenciantes, sino, más bien, confirmar el valor de su existencia *sean cuales sean* sus determinaciones, pero jamás prescindiendo de ellas.

*Eiendommelighed* es la realidad objetiva a la cual responde el amor en todas sus manifestaciones. ¿Y a qué responde el amor? Al hecho de que el otro también está conminado a existir como un yo. El otro está, a lo largo de su existir, vuelto hacia sí mismo. La *Eiendommelighed* refiere, en efecto, a la singularidad del existente a condición de que entendamos que se trata de una “singularidad ejecutiva”. El existente humano es, desde ya, un ser particularmente cualificado –él es así y no de otro modo–, pero fundamentalmente tiene que serlo *activamente*. Cuando Dios crea al ser humano no está creando “algo determinado”. En realidad, lo que la omnipotencia divina hace ingresar en la realidad es la demanda de que cada individuo llegue a ser sí mismo<sup>55</sup>. Ahora bien, el existente humano, a cada momento de su existencia, se relaciona consigo mismo de un modo en el cual solamente él –y jamás otro– está relacionado. Esta relación consigo mismo es *lo propio* del otro, aquello que el cristianismo ordena amar<sup>56</sup>. Pero aquí hay que recordar que esto *propio* es algo recibido, un don que Dios le entrega a cada ser humano<sup>57</sup> y, por ende, es algo de lo cual el individuo no puede disponer de manera absoluta<sup>58</sup>. Aquí se concentra la naturaleza paradójica de la libertad humana: por una parte, es independiente y espontánea y, por otra parte, es una *realidad derivada*<sup>59</sup>.

Tras este extenso rodeo se puede retornar a la exposición de Anti-Climacus y establecer como hipótesis de lectura de *La enfermedad mortal* la equivalencia entre el “poner” del primer capítulo y el “soltar” del segundo

---

<sup>55</sup> Cf. Lysemose, K., “The (Im)proper Community: On the Concept of Eiendommelighed in Kierkegaard”, p. 279.

<sup>56</sup> Cf. SKS 9, 268/OA II, 106.

<sup>57</sup> Cf. SKS 9, 270/OA II, 109.

<sup>58</sup> Por esta razón, esa relación de cada cual a sí mismo que el cristianismo ordena a amar es, a la par, relación de cada cual al poder que lo ha puesto en relación consigo mismo.

<sup>59</sup> Como señala Cabada Castro: “La experiencia de la libertad es, en efecto, una experiencia extraña y paradójica. A pesar de la plena conciencia de su propia finitud, el hombre no se percibe fácilmente a sí mismo como ‘hecho’. Se podría decir que la conciencia intelectual o *lógica* de su dependencia se entrecruza aquí con la vivencia interior, sentida y *práctica* de su interioridad, plenitud, independencia o libertad” (Cabada Castro, M., “De la libertad humana a la divinidad. Análisis histórico-sistemático de una relación”, p. 42).

capítulo. Así las cosas, el “poner” no produce una cosa, ni causa un efecto y tampoco engendra una sustancia fija; lo que hace es desencadenar un movimiento, activar un proceso o, como dirá con mayor precisión Anti-Climacus en su *Ejercitación del cristianismo*, *invitar a una actividad libre*<sup>60</sup>.

### Conclusión

La Primera Parte de *La enfermedad mortal* propone un desenlace para el camino de la conciencia desesperada. Se trata de un resultado *negativo*. Ese “otro” que puso al yo, de acuerdo con lo expuesto en el capítulo inicial, ahora se identifica con un Ser Supremo, extramundano, de carácter personal. Antes de desembocar en esta identificación se descartan otras alternativas intramundanas<sup>61</sup>. No obstante, en las líneas que cierran la primera mitad del libro, el “otro” es concebido como el autor de una realidad fallida. Tal artifice universal, en virtud de su ineptitud productiva, es el único responsable de la incapacidad del yo para constituirse plenamente. Anti-Climacus, en una de las imágenes más logradas del texto, señala que la relación del yo desesperado con su “creador” se asemeja a la errata de un texto que, luego de adquirir consciencia de su miserable condición, se niega a ser borrada para que su existencia testifique la mediocridad de quien la ha escrito<sup>62</sup>. Frente a esta posición, abrazada por quienes se hunden en el grado máximo de la desesperación, se alza la alternativa de la fe. Según ella, el yo llega a ser sí mismo –alcanza el equilibrio entre los componentes de la síntesis– *a través* de la relación con el “otro” que lo ha puesto<sup>63</sup>.

El hecho mismo de que en los primeros capítulos las palabras “otro” y “poder” son intercambiables entre sí a la hora de designar aquello de lo cual procede la actividad del yo es, ya, un indicio de la identificación final del “otro”

<sup>60</sup> Cf. SKS 12, 163/EC, 223-224. Al respecto, Heiko Schulz afirma que: “Desde el punto de vista humano, la relación está “puesta” en el sentido de que el ser humano siempre se encuentra a sí mismo como alguien que está en vías de llegar a ser sí mismo” (Schulz, H., *Eschatologische Identität*, p. 513). Es decir, si el yo se hubiese puesto a sí mismo, se habría puesto “completo” o “consumado”; por lo cual, el encontrarse en la existencia como “llegando a ser” (encuentro que de forma traumática revela la desesperación) es testimonio del “ser puesto por otro”. En relación con la nota 14, es posible indicar lo siguiente: el origen que Anti-Climacus indagaba formulando la alternativa entre la auto-posición y la hetero-posición del yo es el origen del ser humano *qua* espíritu, es decir, el origen de un ser encaminado hacia la libertad. Por tanto, la alternativa podría ser reformulada en los siguientes términos: ¿el yo se ha puesto inicialmente a sí mismo en movimiento hacia la libertad o ha sido otro el que desencadenó el inicio de dicho movimiento?

<sup>61</sup> Cf. SKS 11, 161/EM, 68.

<sup>62</sup> Cf. SKS 11, 187/EM, 99.

<sup>63</sup> Cf. SKS 11, 146/EM, 51 y cf. *Pap. VIII*<sup>2</sup> B, 168.

con Dios. A diferencia de términos que cotidianamente se le emparentan como “fuerza” o “energía”, la palabra “poder” alude a una instancia capaz de obrar con cierto grado de conciencia y voluntad. El yo percibe el “poder” que lo ha puesto, al menos en primera instancia, como un *poder coercitivo*. El “poder” se deja sentir a partir de la *resistencia* del yo ante aquel. Se manifiesta como una potencia ejercida en la dirección contraria a la voluntad del yo: “aquel Poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser”<sup>64</sup>. Esa es la vivencia del yo desesperado. Contra esta experiencia, el discurso existencial (cristiano) de Anti-Climacus construye una mirada alternativa de ese mismo “poder”. De acuerdo con esta comprensión, el ejercicio del “poder” no busca dominar u obligar, sino, fundamentalmente, *posibilitar*<sup>65</sup>.

El último capítulo de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* expone el progreso de la conciencia desesperada. Cada una de las figuras de la desesperación que dicha exposición tematiza implica, de modo tácito, una consideración en torno al “poder”. La decisión final del existente, anticipada, en menor o mayor medida, en cada una de las transiciones de una modalidad de la desesperación a la siguiente, se juega en la elección entre una comprensión de ese “poder” que ha puesto al yo: o bien como *dominio* o bien como *posibilitación*. La elucidación de este trayecto a la luz de este marco interpretativo será el objeto de una investigación futura.

Recepción: 06/08/2023

Aceptación: 12/05/2025

### Bibliografía

- Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Aucar, M. C., “Ser sí mismo auténtico. Existencia, facticidad e instante”, en: *Studia Heideggeriana*, 10 (2021), pp. 91-109.
- Cabada Castro, M., “De la libertad humana a la divinidad. Análisis histórico-sistemático de una relación”, en: *Pensamiento*, LIV, 208 (1998), pp. 3-44.
- Clausen, H., *Udvikling af de christelige Hovedlaerdomme*, København: C. A. Reitzel, 1844.
- Come, A., *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, Montreal/Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1995.

461

---

<sup>64</sup> SKS 11, 136/EM, 41.

<sup>65</sup> Vale mencionar que, en el anteúltimo capítulo de la Primera Parte, Anti-Climacus traza una equiparación entre Dios y la fórmula “todo es posible” (cf. SKS 11, 155/EM, 62).

- Dietz, W., *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt/Main: A. Hain, 1993.
- Evans, S., "Who Is the Other in Sickness Unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self", en: Cappelørn, N. y Denzer, H. (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 1-15.
- Ferreira, M. J., *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, New York: Oxford University Press, 2001.
- García Pavón, R., "El Yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Søren Kierkegaard", en: *Quién. Revista de filosofía personalista*, 10 (2019), pp. 45-65.
- Grøn, A., "Phenomenology of Despair – Phenomenology of Spirit", en: Hutter, A. y Rasmussen, A. (Eds.), *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, pp. 241-257.
- Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Alianza, 2010.
- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaard Skrifter*, Cappelørn, N. J., Garff, J., Kondrup, J., McKinnon, A. N. y Mortensen, F. H. (Eds.), Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009.
- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Papirer*, Thulstrup, N. (Ed.), Copenhagen: Gyldendal, 1968-1978.
- Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Guadarrama, 1961.
- Kierkegaard, S., *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en formas de discurso. Segunda Parte*, Madrid: Guadarrama, 1965.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2009.
- Kierkegaard, S., "El concepto de la angustia", en: Oubiña, P. y González, D. (Tradts.), *Escritos de Søren Kierkegaard*, Madrid: Trotta, v. IV, 2016, pp. 125-278.
- Kierkegaard, S., *Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae sive Concordia*, Hase, K. (Ed.), Leipzig: Klinkhardt, 1837.
- Kraus, H., "Verzweiflung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der 'Krankheit zum Tode'", en: *Kierkegaardiana*, 13 (1984), pp. 38-49.
- Lappano, D., *Kierkegaard's Theology of Encounter. An Edifying and Polemical Life*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Lübcke, P., "Selvets ontology hos Kierkegaard", en: *Kierkegaardiana*, 13, (1984) pp. 50-62.
- Lysemose, K., "The (Im)proper Community: On the Concept of Eiendommelighed in Kierkegaard", en: Schulz, H., Stewart, J. y Verstrynge, K. (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2021, pp. 271-299.
- Pannenberg, W., *Metaphysik und Gottesgedanken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Rivera Rosales, J., "Una reflexión trascendental sobre lo divino", en: *Endoxa. Series Filosófica*, 1 (1993), pp. 149-194.
- Rosenberg Larsen, R., "The Posited Self: The non-theistic foundation in Kierkegaard's Writings", en: Schulz, H., Stewart, J. y Verstrynge, K. (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2015, pp. 21-44.
- Schulz, H., "O2 can do? Kierkegaard and the Debate on Divine Omnipotence", en: Schulz, H., Stewart, J. y Verstrynge, K. (Eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 2015, pp. 91-125.

- Schulz, H., *Eschatologische Identität: Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard*, Berlin: Walter de Gruyter, 1994.
- Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1975.
- Vermal Beretta, J. L., “La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de S. Kierkegaard”, en: *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 205-212.
- Viertbauer, K. *Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen zu einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017.
- Vries, R., *Becoming two in Love. Kierkegaard, Irigaray, and the Ethics of sexual difference*, Oregon: Pickwick Publications, 2013.