



# ***Haber sido puesto por sí mismo o haber sido puesto por otro***

**Poul Lübcke**

(Traducción: Damiana Madarieta)  
Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Fecha de recepción: 5/3/2024

Fecha de aceptación: 19/5/2024

## **Presentación**

El presente artículo es una traducción del texto de Poul Lübcke “Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro” publicado en el volumen colectivo *Soren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto* a cargo de Ettore Rocca en 2008. Originalmente, el artículo se había publicado en danés en 2007 en la revista *Filosofiske studier* con el título “At have sat sig selv, eller at være sat ved et Andet”.

Poul Otto Lübcke (1951-2020) fue un filósofo danés. Inicialmente formado en su país natal, en la Universidad de Copenhague; prolongó sus estudios en Friburgo y Heidelberg (Alemania). Durante las décadas del 80 y los 90, ejerció la docencia en la *Folkenuniversiteten* de Dinamarca. Más adelante, en 1998, fue nombrado profesor asociado en la Universidad de Copenhague, donde se desempeñó hasta su muerte. Fue director de diversas revistas filosóficas especializadas y escribió libros sobre metafísica e historia de la filosofía alemana. Un aspecto destacado de su producción fueron sus numerosos artículos sobre Kierkegaard. Lübcke, quien nunca llegó a escribir un libro sobre Kierkegaard, ensayó una lectura del célebre autor danés a partir de las coordenadas teóricas de la filosofía analítica.

### *Datos de la traductora*

- Estudiante del Profesorado de Filosofía de la UBA)
- Integrante de GIEM (Grupo de Investigación y Estudios Medievales) de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Participante del proyecto UBACyT: “De las artes liberales al arte conjertural: saber y método en la Edad Media y el Renacimiento”
- Correo electrónico: madarietadamiana25@hotmail.com

En la introducción a *La enfermedad mortal* de 1849, encontramos la famosa frase con la que Anti-Climacus determina “el yo del hombre”: “una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”<sup>1</sup>. Esta definición muy compacta de lo que significa ser hombre, ve al hombre como una triple estructura relacional. En el nivel básico de síntesis, el hombre es una relación en el sentido de una síntesis de “finito” e “infinito”, “temporal” y “eterno”, “posibilidad” y “necesidad”<sup>2</sup>, “alma” y “cuerpo”<sup>3</sup>. Anti-Climacus subraya que, así entendido, el hombre “no es todavía un yo”<sup>4</sup>. En otras palabras: el animal es también una síntesis de “alma” (el elemento psíquico) y “cuerpo” (el elemento físico), pero el animal no tiene un yo, ya que Anti-Climacus no supone que tenga ninguna relación consigo mismo. El animal es también una síntesis de “finito” e “infinito”, de sucesión en el tiempo [*det tidslige*] y “eterno”, ya que el animal es una síntesis de (1) una serie de condiciones causales contingentes, dadas en el tiempo (“lo finito”; la sucesión en el tiempo), y (2) una esencia identitaria (“lo infinito”; “lo eterno”). Pero como el animal carece de relación consigo mismo, el tiempo nunca se convierte en “temporalidad”<sup>5</sup>. El animal vive su vida en una serie de puntos que se siguen en sucesiones, mientras que el hombre se encuentra en el “instante” en el que “el tiempo y la eternidad se tocan”<sup>6</sup>. En este instante, el hombre, a diferencia del animal, se enfrenta a la tarea de formar una conexión con su propia vida,

1. SKS 11, 130 / EM, 33-34. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la sigla SKS para referirnos a la última edición de sus obras completas: Søren Kierkegaard Skrifter, ed. por Cappelørn, Garff, Kondrup, McKinnon y Mortensen (Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997-2009). Indicamos en números arábigos tanto el volumen como la paginación, ejemplo: SKS 2, 23. Completamos las referencias con la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas a continuación con sus respectivas abreviaturas: *La enfermedad mortal*, trad. por Gutiérrez Rivero (Madrid: Trotta, 2009) (EM); “El concepto de la angustia”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, trad. de Parceros Oubiña y González (Madrid: Trotta, 2016), 125-278 (CA); *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Sàez Tajafuerce y González (Madrid: Trotta, 2006) (OO I); “Temor y Temblor”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/1*, trad. de Parceros Oubiña y González (Madrid: Trotta, 2019), 105-208 (TT).

2. Si nos atenemos estrictamente al texto, Anti-Climacus escribe que el hombre es una síntesis de “libertad y necesidad”, pero, si comparamos la terminología con el pasaje de “III. Formas de esta enfermedad (de la desesperación)” (SKS 11, 151-157 / EM 50-63), observamos que allí se habla, en cambio, de una síntesis de “posibilidad” y “necesidad”, mientras que se reserva la expresión “libertad” para la relación con uno mismo.

3. SKS 11, 129 / EM, 33.

4. SKS 11, 129 / EM, 33.

5. Véase la distinción terminológica entre “el tiempo como sucesión infinita” y “lo temporal” [*Timeligheden*] en *El concepto de angustia* (SKS 4, 388 ss. / CA, 198 ss.).

6. SKS 4, 392 / CA, 202.

en la responsabilidad ante la eternidad. El hombre es, por tanto, una síntesis de “posibilidad” y “necesidad”, es decir, un campo de *posibilidades de elección* dentro de un *conjunto de condiciones* dadas (y en este sentido “necesarias”), que comprenden el pasado, las condiciones iniciales presentes y todo lo que limita el espacio de posibilidades futuras<sup>7</sup>. El animal, por el contrario, está sometido en todos los sentidos a la necesidad o, dicho de otro modo, en el animal “la necesidad” absorbe la síntesis interna de “posibilidad” y “necesidad”<sup>8</sup>.

El segundo nivel del yo –en el que “la relación se relaciona consigo misma”– es para Anti-Climacus el rasgo esencial relacional en el hombre, que genera todas las demás diferencias entre el humano y el animal. Es esta *relación consigo mismo* (“la libertad”) la que tiene como consecuencia, en el nivel de la síntesis, que “la necesidad” del animal sea reemplazada por la síntesis humana de “posibilidad” y “necesidad”, mientras que la unidad animal de sucesión en el tiempo y de “eterno” se convierte en el hombre en síntesis de “temporalidad” y “eternidad”. En principio, la relación con uno mismo no puede ser reducida al nivel de la síntesis, sino que, por el contrario, es lo que modifica la síntesis humana en relación al modo en que existe el animal. La relación consigo mismo es, de hecho, lo que dota al hombre de una experiencia y de una comprensión de sí mismo, en cuanto presuposición para la libertad<sup>9</sup>. Es en virtud de esta relación consigo mismo que el hombre según Anti-Climacus es un yo, mientras que el animal no es un yo. Y es en virtud de la relación consigo mismo que el hombre

---

7. Por lo tanto, se trata de una desafortunada simplificación del pensamiento de Anti-Climacus, cuando en la literatura la “posibilidad” se identifica con el futuro, mientras que la “necesidad” se identifica con *el presente* (por ejemplo, Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*, (Princeton: Princeton University Press, 1975), 121) o con *el futuro* (p. ej. Michael Theunissen, *Das Menschenbild in der "Krankheit zum Tode"*, en M. Theunissen & W. Greve (eds.), *Materialien zur Philosophie Soren Kierkegaards* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 501).

8. Véanse los análisis más detallados en Poul Lübcke, *Freedom and Modality*, en J. Giles (ed.), *Kierkegaard and Freedom* (Basingstoke: Palgrave, 2000), 93-104, e Id., “A Comparative and Critical Appraisal of Climacus’ Theory of Modalities in the Interlude”, en N.J. Cappelorn & H. Deuser (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2004* (Berlin - Nueva York: Walter de Gruyter, 2004), 161-183.

9. Puesto que, según Anti-Climacus, la relación consigo mismo distingue al hombre del animal, no puede confundirse con la autoconciencia prerrelexiva.

siente angustia en el momento de elegir, mientras que el animal puede ciertamente tener miedo de algo, pero no es capaz de angustiarse<sup>10</sup>.

Estos dos niveles sólo se esbozan aquí para abrir el camino al tema de este artículo: la tercera estructura relacional en el hombre, aquella por la cual el hombre es “puesto por un otro”. Más precisamente, me propongo la tarea de interpretar el conocido pasaje de Anti-Climacus que precede inmediatamente a la ya citada definición del yo: “tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un yo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro”<sup>11</sup>.

Un par de páginas más adelante, Anti-Climacus identifica a este “otro” con “Dios”<sup>12</sup>. Dado que *La enfermedad mortal* es “una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar”<sup>13</sup>, a nadie puede sorprender que Anti-Climacus, en última instancia, aluda a Cristo con la palabra “Dios”. Desde el punto de vista antropológico, esto corresponde al hecho de que el hombre no es capaz de superar por sí solo la desesperación, sino que es enviado de regreso, en virtud de la gracia, para captar la posibilidad de creer en Cristo y en la remisión de los pecados. Como Virgilio Haufniensis puede escribir en *El concepto de angustia* que sólo “la fe” es capaz de “renunciar a la angustia sin angustia [...] no porque aniquile la angustia, sino porque ella misma en su eterna juventud está siempre desembarazándose del instante de muerte de la angustia”<sup>14</sup>, así Anti-Climacus puede concluir *La enfermedad mortal* diciendo que “la fe” es el único “estado en el que no hay desesperación” ya que “en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya transparentemente en el Poder que lo ha puesto”<sup>15</sup>.

Si bien está claro que la antropología de *La enfermedad mortal* se basa en presuposiciones cristianas y dogmáticas, nos quedan, sin embargo, dos preguntas

---

10. Véase *el concepto de angustia*: “Si el hombre fuera un animal o un ángel, no estaría angustiado. Como es síntesis, puede angustiarse, y cuanto más profunda es la angustia, mayor es el hombre” (SKS 4, 454 / CA, 261). Está claro que el animal no puede angustiarse, porque no está “sostenido por el espíritu” y, por tanto, tampoco es libre. Sin embargo, está menos claro por qué Virgilio niega que los ángeles puedan angustiarse. Los ángeles son tradicionalmente considerados seres espirituales creados, que ciertamente tienen otras capacidades que los hombres, pero que sin embargo deben ser, desde que fueron creados, una síntesis de posibilidades y necesidades. Lucifer es, como arcángel caído, un espíritu puro que rechaza obstinadamente a Dios. Entonces debería ser el yo más angustiado de todo el cosmos, ya que su obstinación se produce sobre la base de una autoconciencia completamente transparente.

11. SKS 11, 129 / EM, 33

12. SKS 11, 132 / EM, 36; cfr. también SKS 11, 146 / EM, 51.

13. SKS 11, 115 / EM, 23.

14. SKS 4, 419 / CA, 226.

15. SKS 11, 24 / EM, 168 [traducción modificada]. Cfr. también SKS 11, 196 / EM, 110.

cruciales. La primera: ¿qué quiere decir Anti-Climacus al decir que el yo debe o “haberse puesto a sí mismo” o “haber sido puesto por un otro”? ¿En qué sentido el hombre podría “haberse puesto a sí mismo”? La segunda: ¿qué consecuencias comporta para la teología de Anti-Climacus el hecho de que, al menos aparentemente, opere con la posibilidad de que el yo pueda “haberse puesto a sí mismo”?

## 1. La interpretación exclusivamente teológica

Me gustaría abordar mi propuesta interpretativa examinando primero tres análisis ejemplares de diferentes estudiosos kierkegaardianos que, sin embargo, comparten la defensa de lo que llamaré *la interpretación exclusivamente teológica*. El primer representante de esta interpretación es Joachim Ringleben, que lee Anti-Climacus en un sentido *teológico especulativo*<sup>16</sup>. Según esta lectura, la disyunción “haberse puesto a sí mismo” versus “haber sido puesto por un otro” debe entenderse de un modo puramente retórico: *que el hombre se haya puesto a sí mismo queda excluido por razones puramente ontológicas*, ya que el hombre es un yo finito<sup>17</sup>. La finitud, es decir, todas las limitaciones contingentes e históricamente causales a las que está sometido el hombre, constituye un límite a la libertad de la que el hombre puede disponer. El hombre puede “poner” innumerables cosas en virtud de su libertad de influir causalmente tanto en lo que lo rodea como en él mismo, pero no puede decidir libremente las condiciones históricas en las que actúa: las condiciones que forman el trasfondo de las acciones humanas no son puestas por el hombre mismo, sino son precisamente *presu-puestas*<sup>18</sup>. Además, el yo está limitado por las decisiones que toman otros hombres y que influyen en el futuro que el hombre intenta formar a través de su relación consigo mismo. Es imposible que un yo así se haya “puesto por sí mismo”, sino que debe ser “puesto por otro”.

La relación libre con uno mismo no es sólo una propiedad entre otras que el yo también puede poseer. Ser un yo es esencialmente relacionarse libremente con uno mismo. En la medida en que el yo finito se relaciona consigo mismo, intenta volverse real, pero precisamente en su intento de ponerse en acción

---

16. Joachim Ringleben, *Das Selbstsein und sein Grund in Gott. “Das und in Gott. Interpretation einer grundlegenden Passage der “Krankheit zum Tode”*, en F. Hauschildt (ed.), *Liber Academiae Kierkegaardianensis*, tomo IX (København: C.A. Reitzel, 1992), 75-92.

17. *Ibid.*, 76.

18. [Nota de la traductora: Se conserva el italiano para marcar la flexión de la palabra. Podría reemplazarse por “presu-puestas”]

choca con el “otro” que ha “puesto” el yo. Esto debe entenderse en un doble sentido: por un lado, al tener una historia y un futuro parcialmente establecido, el yo experimenta no ser dueño de sí mismo, lo que contrasta con su deseo de realizarse libremente. Por otro lado, la falta de capacidad del yo para descansar, gracias solo a su propia fuerza, a su sí mismo (“aseidad”<sup>19</sup>), significa que el yo experimenta que la libertad sólo puede alcanzarse sometiendo a un “otro” que ha puesto la relación entera. Por lo tanto, el yo es a la vez repelido y atraído por este otro. Es rechazado en tanto el otro le impide descansar sobre sí mismo. Se siente atraído por ello porque la relación de dependencia del otro abre la posibilidad de que el yo pueda alcanzar una nueva forma de libertad sometiendo al otro y a la “aseidad” que lo caracteriza.

Dado que el otro reposa sobre sí mismo, no sorprende que, en la exposición sucesiva, Anti-Climacus identifique “al otro” con “Dios”, como aquella “fuerza” que ha puesto al yo finito<sup>20</sup>. Por lo tanto, según Ringleben, el yo es una *experiencia original de Dios*, ya que experimenta su propio estatus derivado<sup>21</sup>. Esta experiencia tiene, en primera instancia, un carácter negativo en forma de las diferentes variantes de lo que Anti-Climacus llama “desesperación”, que van desde la relación inconsciente desequilibrada entre los dos lados de la síntesis hasta los grados crecientes de conciencia, que culminan con la principales formas de desesperación, “desesperación de no querer uno ser sí mismo”<sup>22</sup> y “desesperación de querer uno ser sí mismo o desesperación de la obstinación”<sup>23</sup>. En segundo lugar, la desesperación abre el camino a la experiencia positiva de Dios, es decir a la “fe”, gracias a la cual al relacionarse consigo mismo y en el querer ser él mismo, el yo se funda transparentemente en el poder que lo ha puesto<sup>24</sup>.

Siendo puesta por Dios, la relación de dependencia es un rasgo esencial del hombre, de modo que el hombre nunca podría comprenderse —y mucho menos alcanzar la libertad— abstrayéndose de esta relación. Precisamente del hecho de que sea una abstracción se sigue que *el yo en cuanto derivado ya tiene siempre una experiencia de la relación de dependencia-* y, por tanto, *una experiencia de Dios*. El hombre puede buscar abstraerse de esta experiencia intentando liberarse de la

19. [Nota de la traductora: Puede traducirse también como “mismidad”. Da cuenta de una relación consigo mismo o “de sí mismo”]

20. SKS 11, 130; 136 y 182 / EM, 34; 41 y 92-93.

21. Ringleben, *Das Selbstsein und sein Grund in Gott*, 78.

22. SKS 11, 164 ss. / EM, 72 ss.

23. SKS 11, 181 ss. / EM, 92 ss.

24. Cf. SKS 11, 242 / EM, 168.

dependencia: esta es la “obstinación”. Dado que, en última instancia, toda forma de desesperación puede remontarse al punto en que el yo no quiere saber acerca de la posibilidad de la fe, Anti-Climacus puede sostener con razón que las dos formas de desesperación antes mencionadas pueden, en última instancia, remontarse a la obstinación. Solo asumiendo libremente la responsabilidad de esa historia concreta en la que consisten el pasado y el presente del yo finito, es posible para el hombre alcanzar la libertad, lo que sólo puede suceder si el yo *no cree* (como el juez Wilhelm y Sócrates) poder superar con la propia fuerza esa culpa de la cual el yo ha asumido libremente la responsabilidad.

Precisamente la experiencia de Dios es central en Stephen Evans, quien representa la interpretación exclusivamente teológica en cuanto comprende la experiencia original de Dios como ejemplo de *teología natural*<sup>25</sup>. En línea con otros partidarios de la interpretación exclusivamente teológica, sostiene que la relación con Dios es una condición fundamental inevitable para el hombre<sup>26</sup>, pero precisamente por esto Anti-Climacus –según Evans– está obligado a afirmar que hay una conciencia natural de Dios en todos los hombres<sup>27</sup>. Evans utiliza este argumento como punto para discutir con aquellos intérpretes que critican a Anti-Climacus en particular y a Kierkegaard en general por *no* incluir la relación con otras personas como un rasgo esencial del yo<sup>28</sup>. Dicho de otro modo, se puede decir que los críticos, implícita o explícitamente, critican a Anti-Climacus porque definen al yo como “una relación que se relaciona consigo mismo, y al relacionarse consigo mismo se relaciona con otro”; mientras que un yo que se relaciona esencialmente con otras personas debe ser determinado como “una relación que se relaciona consigo mismo y *con otras personas*, y al relacionarse consigo mismo y *con otras personas*, se relaciona con otro”. Evans rechaza las críticas argumentando que, dado que “el otro” que ha “puesto” el yo es un *Dios personal*, Anti-Climacus ha incluido, efectivamente, la relación con al menos *otra* persona (otro yo) en su definición del yo. Además, sostiene, no es seguro que Dios deba ser el único “otro” decisivo para la formación

25. Stephen Evans, “Kierkegaard’s View of the Unconscious”, en B. Bertung (ed.), *Kierkegaard, Poet of Existence* (København C.A. Reitzel, 1989).

26. *Ibid.*, p. 37. Inmediatamente después, Evans sostiene, incluso, que “ontológicamente el “otro” con el que el yo debe relacionarse y no debe dejar de relacionarse es Dios, que es propiamente el creador del yo”. Al pasar así directamente a interpretar “ser puesto por otro” en términos de la teología de la creación, Evans se distingue de Ringleben, quien destaca que Kierkegaard no habla “nunca expresamente de un poner como acto o efectualidad creacionista” (Ringleben, *Das Selbstsein und sein Grund in Gott*, 77).

27. Evans, “Kierkegaard’s View of the Unconscious”, 42-43.

28. Evans se refiere explícitamente a John Elrod, Sylvia Walsh y Merold Westphal (cf. Evans, “Kierkegaard’s View of the Unconscious”, 35-37), pero también podría haber citado por ej. a Levinas y Mark Taylor.

de la identidad del yo<sup>29</sup>. Esto debe entenderse tanto en sentido positivo como negativo: está claro que no nazco con una representación clara de Dios, pero en el encuentro con ideales, culturalmente determinados y mediados por otros hombres, me formo una comprensión de mí mismo como siendo más que un producto de la casualidad<sup>30</sup>. Por eso los demás contribuyen tan *positivamente* a mi identidad de tal manera que, al relacionarme con los otros, encuentro una serie de normas determinadas culturalmente que van en la dirección de esa exigencia absoluta de frente a la cual Dios me pone. De esta manera estoy preparado –o capacitado– para poder comprender o aceptar el mensaje cristiano, en el cual Dios se revela al hombre del modo más adecuado. La relación con los demás es, por tanto, parte integral de mi desarrollo en la dirección del devenir cristiano. Sin embargo, mi relación con los demás también puede funcionar *negativamente*, lo que ocurre en los casos en los que me mantengo firme en identificar “al otro” sólo a través de estándares humanos, culturalmente dados, en cuanto no estoy dispuesto a creer que, además de otras personas humanas, también exista un Dios personal –o, más precisamente, que la persona Jesucristo sea idéntica a Dios.

Como último caso ejemplar de interpretación exclusivamente teológica podemos referirnos a Robert C. Roberts, quien llega a sostener que *ninguno de los estados kierkegaardianos opera con una perspectiva sobre la existencia que no sea religiosa*<sup>31</sup>. No sólo es inconcebible para Kierkegaard que alguien pueda ser ateo, sino que, según Roberts, ni siquiera el estético de la primera parte de *O lo uno o lo otro* duda de la existencia de Dios, y el magistrado ético Wilhelm es un hombre muy religioso. En esta lectura de Kierkegaard el argumento es que, si un hombre rechaza a Dios, no es por falta de información o evidencia, sino porque no se conoce a sí mismo. Para Roberts, la obra kierkegaardiana contiene numerosas indicaciones de cómo un hombre puede llegar a Dios por la vía natural. Entre ellos menciona en particular aquella que se encuentra en Haufniensis, cuando en *El concepto de angustia* escribe que “aquel que es educado por la angustia es educado por la posibilidad, y sólo aquel que es educado por la posibilidad es educado según su infinitud”<sup>32</sup>. Cuando el hombre sin espíritu tiene miedo de algo, como por ejemplo de no poder mantener la fe o de enfermarse, siempre cuenta con el hecho de que exista alguna posibilidad adicional de que ese

---

29. Evans, “Kierkegaard’s View of the Unconscious”, 36-37.

30. *Ibid.*, 43.

31. Robert C. Roberts, “The Socratic Knowledge of God”, en R. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 8. *The Concept of Anxiety*, (Macon: Mercer University Press, 1985), 193.

32. SKS 4, 455 / CA, 262.

algo finito y determinado, al que teme, pueda encontrar alguna otra solución<sup>33</sup>. Quién está formado en la posibilidad obviamente no excluye que *de hecho* tal vez exista una solución a un problema finito concreto. Sin embargo, sabrá que es completamente casual que haya solución o no, porque ha aprendido que “no puede exigirle absolutamente nada a la vida, que el horror, la perdición y la aniquilación viven puerta con puerta junto a cada ser humano”<sup>34</sup>. Cuando una persona ha llegado a este punto, tiene dos posibilidades: o *se recibe a sí misma* en la fe en un Dios misericordioso para el cual “todo es posible”<sup>35</sup>, o vuelve a caer en el autoengaño de lo que la angustia acaba de arrancarle. Si *se recibe a sí mismo*, entra en contacto con la *providencia*, y es en este contacto que experimenta lo divino. Dado que todo hombre tiene la posibilidad de ser formado por la posibilidad, todos se enfrentarán a la alternativa de elegir el suicidio o la fe. Si elige la fe, el hombre encuentra lo divino que, en última instancia, “ha puesto” al hombre.

Ringleben, Evans y Roberts están de acuerdo, por lo tanto, en excluir la posibilidad de que el yo se haya “puesto a sí mismo”. En Kierkegaard en general y en *Anti-Climacus* en particular, el hombre es “puesto por un otro”, y este “otro” es Dios. Estas lecturas tienen en común el ser *exclusivamente teológicas*, es decir, excluyen desde el principio aquello que, en Kierkegaard en general y en *Anti-Climacus* en particular, puede dar lugar a la posibilidad de comprender la existencia de manera atea. Sus argumentos son ciertamente diferentes, ya que Ringleben excluye especulativamente que el yo pudiera haberse “puesto a sí mismo”, mientras que Evans y Roberts, por el contrario, subrayan los diferentes tipos de experiencia de Dios como fundamento para rechazar que el hombre haya podido “haberse puesto a sí mismo”. O, dicho de otra manera: en Ringleben es excluido a priori que se pueda sostener sin contradicción que un yo finito pueda haberse “puesto a sí mismo”, en cambio Evans y Roberts evidencian una serie de rasgos a posteriori en la autocomprensión humana, que van en la dirección de una experiencia divina genuina. El enfoque más especulativo de Ringleben también significa que el Dios del cual se habla debe entenderse como “fundamento” y, por lo tanto, de una manera más minimalista que en Evans y Roberts, entre quienes Dios está personificado *eo ipso* (Evans) como Dios creador (Roberts). Estas diferencias, sin embargo, no afectan al acuerdo de los tres intérpretes sobre el hecho de que lo divino, según Kierkegaard, ya está siempre presente en el yo, ya que es “puesto por otro”, y que una interpretación apropiada de Kierkegaard debe respetar esta relación con Dios como presuposición teológica para todo el *corpus* de escritos.

33. Roberts, “The Socratic Knowledge of God”, 133.

34. SKS 4, 455 / CA, 262.

35. SKS 11, 153 / EM, 60.

## 2. La interpretación estético-dogmática

La interpretación exclusivamente teológica no sólo parece tener argumentos sólidos a su favor, sino que parece evidentemente correcta. Esta lectura, sin embargo, es problemática en varios aspectos y conlleva graves consecuencias para la comprensión general de Kierkegaard. El problema reside en el propio punto de partida, es decir, en la rapidez con la que la interpretación exclusivamente teológica rechaza la posibilidad de que el yo pueda poner-se<sup>36</sup> a sí mismo. El argumento es, como se ve en Ringleben, que sea imposible que el yo, siendo finito, pueda haberse puesto a sí mismo. Es naturalmente correcto que, si con la expresión “poner algo” se entiende o *creación* (en el sentido causal) o el ser *fundamento* (en el sentido no causal) de una esencia eterna, se excluya que el yo finito pueda “haberse puesto a sí mismo”. Por lo tanto, si los partidarios de la interpretación exclusivamente teológica tienen razón al sostener que la expresión “poner-se a sí mismo” debe ser entendida ya sea como *causa creadora* (Evans) o como *fundamento* (Ringleben), el yo finito obviamente se refiere a algo “otro” que ha “puesto” al yo.

Sin embargo, al construir tal interpretación se supone que Anti-Climacus simplemente repite lo que ya ha dicho en el nivel básico de síntesis, en el cual el yo había sido determinado como una síntesis de lo finito y lo infinito. Por lo tanto, el enfoque exclusivamente teológico se vuelve vulnerable a la objeción según la cual se atribuye a Anti-Climacus una redundancia trivializante en su explicación del yo. Pero eso no es todo: si el yo no tiene la posibilidad de ponerse a sí mismo debido a su propia finitud, no hace falta decir que “el otro” sea idéntico a Dios. Desde un punto de vista sistemático, el naturalismo podría tener razón al reducir “al otro” a la naturaleza eterna o a relaciones sociales históricamente condicionadas. Al intérprete exclusivamente teológico le faltan dos pasos intermedios para poder concluir de la condicionalidad del yo finito el hecho de que es Dios quien le da esas condiciones.

Para escapar a estas objeciones debemos, por tanto, buscar un nuevo significado de la expresión “poner-se a sí mismo”, que responda a dos exigencias: 1) no debe excluirse de antemano que el yo finito pueda “poner-se a sí mismo”; 2) en el caso en que se supone que el yo finito no se ha “puesto a sí mismo”, debe ser evidente identificar con Dios al “otro” que pone (como lo hace el propio Anti-Climacus).

---

36. Se elige utilizar “poner-se a sí mismo” en castellano, haciendo alusión al uso italiano del autor cuando utiliza el verbo infinitivo en la fórmula *porre se stesso*. En cambio, cuando utiliza *porre* sin más, se traduce como “poner”. Y cuando utiliza *posto se stesso*, simplemente “ponerse a sí mismo”.

Rechazando que el yo finito pueda haberse puesto a sí mismo, la lectura exclusivamente teológica parte de las características *fácticas contingentes* o, de manera subsidiariamente *esencial*, del yo, de los cuales no puede disponer. En nuestra búsqueda de una interpretación alternativa de la expresión “poner-se a sí mismo”, es razonable desviar la atención del énfasis unilateral en quién *es y puede ser* (en resumen, todas las características del yo que pueden ser captadas gracias a una descripción), para concentrarse, en cambio, en lo que el yo *debería ser* (es decir, la *dimensión normativa* del yo). Este cambio de enfoque resultará muy fructífero. Cada yo finito tiene un propósito con sus acciones (en última instancia, un propósito con toda su vida), pero no hay acuerdo sobre qué propósitos son los correctos. Si queremos un argumento mediante el cual establecer que un propósito sea mejor que otro, terminamos entendiendo las normas de manera *relativista* (no cognitiva) o *absolutista* (cognitiva). Según el relativista, una norma A bien puede estar fundada por otra norma B y así sucesivamente, pero cuando llegamos a las normas fundamentales no hay otro fundamento que “encuentro que...”, “siento que...” o “quiero...”. Por el contrario, el absolutista sostiene que existe un fundamento último para las normas fundamentales, de modo que algunos propósitos son mejores que otros. Si el relativista tiene razón, es natural decir que, en última instancia, es el yo el que, explícita o implícitamente, *pre-pone*<sup>37</sup> ciertas normas fundamentales y en este sentido *normativo* se ha “puesto a sí mismo”, convirtiendo eso mismo en el fundamento del propósito de sus acciones, o, en última instancia, de su vida. Sin embargo, si el absolutista tiene razón, es igualmente natural afirmar que el yo está “puesto por un otro” en un sentido *normativo*, ya que el yo *no* decide por sí mismo qué acciones son correctas o incorrectas, buenas o malas. Si ahora asumimos que el Anti-Climacus está de acuerdo en que no se puede decidir a priori si el relativista o el absolutista tienen razón, hemos encontrado un significado de la expresión “poner-se a sí mismo” que *no* excluye de antemano que el yo finito pueda “poner-se a sí mismo”. Es decir, este *poner normas* está a la altura de nuestra primera exigencia para una interpretación alternativa.

Esta interpretación no sólo proporciona una posible lectura sistemática de Anti-Climacus. También se tiene en cuenta que en la obra de Kierkegaard abundan los ejemplos de seudónimos que interpretan la realidad de esta manera. Por tanto, es extraño que Roberts pueda escribir que el estético A no dude de la existencia de Dios<sup>38</sup>. Cuando, por ejemplo en *La rotación de los cultivos* en *O lo uno o lo otro*, A puede escribir que el aburrimiento “descansa en esa nada que

37. [Nota de la traductora: Se conserva el italiano].

38. Roberts, “The Socratic Knowledge of God”, 133.

serpentea a través de la existencia”<sup>39</sup>, y que “la arbitrariedad que está dentro de uno se corresponde la casualidad que está fuera de uno”<sup>40</sup>, es difícil leer estas frases de otro modo que como manifestaciones de ateísmo nihilista. E incluso en una etapa como la de *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, que es ciertamente el lugar donde A está más seriamente interesado en la posibilidad de una comprensión religiosa de la realidad, no hay nada que indique que A asuma la existencia de Dios. Un rasgo recurrente de A es ciertamente también el de considerarse desesperado, y también está claro que *desde una perspectiva religiosa* esta desesperación puede entenderse como una señal de que A no tiene la relación adecuada con Dios. Esto *no* significa que A, *desde su perspectiva estética*, interprete su desesperación de esta manera y, sobre todo, esto *no* significa que el hombre religioso pueda sostener que sea de algún modo irrazonable por parte de A profesar la interpretación antirreligiosa que expone. Es precisamente esto lo que hace de la fe una elección existencial y *no* la culminación de un proceso de formación (como sostiene Evans especialmente, pero en última instancia también Roberts, mientras que Ringleben ve la experiencia religiosa como la apropiación de la verdad especulativa de que el hombre es “puesto por otro”).

La interpretación normativa también satisface el segundo requisito, por lo que debe ser apaciguada, dado que *no* se supone que el yo finito se haya “puesto a sí mismo”, identificando al “otro” como “el que pone”<sup>41</sup> con Dios. Si las normas son absolutas y, por lo tanto, no está dentro de nuestra competencia ponerlas, de modo que estamos obligados a obedecer las normas absolutas, es correcto afirmar que nos encontramos con un *ideal* y en este sentido, con una *dimensión divina* de la existencia. Ciertamente sigue siendo una cuestión abierta si el Dios es personal o impersonal, al igual que no está claro si tiene alguna influencia sobre cómo está realmente organizado el mundo, en un sentido contingente o esencial. Pero sí se puede hablar de algo de lo divino en cuanto es donde *los fundamentos normativos finales* deben ser buscados.

Según la interpretación propuesta, la frase “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”, debe leerse así: *una relación que se refiere a sí misma, un yo, debe o ha determinado ella misma el propósito de sus acciones y de su vida, o debe extraer el fundamento de estas normas de alguna otra cosa*. Esta lectura también da sentido a la afirmación de Anti-Climacus por la cual “si el yo del hombre se hubiera puesto

---

39. SKS 2, 280 / OO I, 298.

40. SKS 2, 289 / OO I, 306.

41. [Nota de la traductora: El término en italiano es *ponente*. En castellano podría ofrecerse tanto “ponedor” como “el que pone”]

a sí mismo no podría hablarse más que de una sola forma [de desesperación]: la del no querer uno ser sí mismo, la de querer librarse de sí mismo; pero no podría hablarse de la desesperación que consiste en que uno quiera ser sí mismo<sup>42</sup>. Un relativista que se fija una serie de objetivos para su vida (por ejemplo, volverse rico, alcanzar la gloria, ser amado por mujeres hermosas y tener una carrera, o de manera más altruista: aumentar el bienestar común, proteger a los más débiles) ciertamente puede ser azotado por las dificultades para alcanzar *los fines que se ha propuesto*. Si en su desaliento deseaba que todas las circunstancias concretas que determinaron su vida fueran diferentes, le gustaría, en palabras de Anti-Climacus, “deshacerse de sí mismo”. Es decir, aunque el relativista se haya “puesto a sí mismo”, bien puede acabar en la “desesperación de la debilidad”. Al contrario, es imposible hablar de querer desesperadamente ser él mismo. Se puede desesperar del destino de que los objetivos que uno se ha fijado no se puedan alcanzar, pero no se puede ser obstinado en relación con los propios objetivos, ya que pueden ser cambiados si ya no se los sostiene. La obstinación presupone normas absolutas planteadas por otra instancia distinta a mí mismo, que me niego a reconocer, porque no quiero renunciar a poner mis objetivos. Es decir, sólo el absolutista puede reconocer la diferencia entre las dos formas de desesperación que encontramos en Anti-Climacus.

Esta lectura encaja perfectamente con la discusión que introduce la segunda parte de *La enfermedad mortal*, donde Anti-Climacus escribe que existe “*pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo*”<sup>43</sup>. A partir de aquí pasa a discutir la cuestión de que, como hombres, podemos poner una “medida” diferente para nuestra vida<sup>44</sup>, y que es Dios quien da la medida, es decir, el fin. Aquí lo divino, de acuerdo con el marco dogmático cristiano de la obra, es identificado con Cristo, pero es claro que la lectura normativa de la diferencia entre “poner-se a sí mismo” o ser “puesto por un otro” abre la posibilidad de involucrar a toda la obra kierkegaardiana. La discusión en curso entre la estética A y la ética B en *O lo uno o lo otro* gira en torno a la cuestión de si la existencia misma carece de propósito –y por lo tanto es una fuente de aburrimiento, como afirma A– y, al mismo tiempo, si es una serie de propósitos éticos absolutos –como afirma B. Es una cuestión abierta si la pertenencia de B a una iglesia significa que reconoce la existencia de una divinidad personal, pero desde un punto de vista sistemático no tiene necesidad de aceptar más que aquella forma de *panteísmo ético* que Johannes de silencio introduce en *Temor y temblor*. La perspectiva ético-panteísta

---

42. SKS 11, 130 / EM, 34.

43. SKS 11, 191 / EM, 103.

44. SKS 11, 193 ss. / EM, 106 ss.

hace posible que el ético pueda describir como *obstinación desesperada* el estilo de vida de A en *La rotación de los cultivos* o aquella en *Diario de un seductor*, pero, desde el punto de vista estético, sólo se puede afirmar que los fines puestos del estético no pueden ser realizados –o ya no son interesantes de realizar. El panteísmo ético, por el contrario, identifica el fundamento de los objetivos con lo divino en la existencia, por lo cual Johannes de silencio puede designar la vida ética como bienaventuranza eterna del hombre<sup>45</sup>.

Este panteísmo ético con sus normas eternas y universales es, en oposición a toda forma de *absolutismo teístico normativo*, lo que introduce una divinidad personal que no es idéntica a lo universal, pero que, sobre la base de su propia voluntad, determina qué cosa es buena y mala –incluyendo si lo universal es siempre normativamente restrictivo o no. Dado que tal absolutismo teísta no puede proporcionar ninguna razón intersubjetiva y universalmente válida para seguir sus órdenes (por ejemplo, matar a un hijo o basar la vida en el perdón divino en lugar de en la petición), eso es *absurdo* o *paradojal*, según la expresión de Johannes de silencio<sup>46</sup>. No es paradojal porque la voluntad divina es en sí misma contradictoria vista desde el punto de vista de Dios, pero nosotros, como hombres (tanto creyentes como no creyentes), sólo podemos pensar gracias a determinaciones universales. La paradoja se matiza aún más con la introducción del cristianismo como la *paradoja absoluta*, es decir la encarnación de Dios en el tiempo, lo que visto desde la perspectiva humana (tanto creyente como no creyente) es una contradicción lógico-ontológica, ya que *lo eterno e incondicional*, no puede estar *condicionado por circunstancias históricas*. Es esta afirmación cristiana absolutista según la cual el fin de mi vida está determinado por una medida paradójica, que hace posible el “escándalo introducido por Climacus en *Migajas filosóficas* y en la *Postscriptum*<sup>47</sup>, y que sigue vivo en Anti-Climacus cuando sostiene que *el criterio decisivo para el cristianismo* es “el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo”<sup>48</sup>.

Esta rápida mirada a la obra de Kierkegaard en su conjunto nos lleva a la última objeción contra la lectura exclusivamente teológica de Anti-Climacus. Al excluir desde el principio la posibilidad de que un yo finito pudiera haberse puesto a sí mismo, la relación del yo con Dios se convierte en una obviedad: ya sea una obviedad especulativa (Ringleben) o una obviedad basada en una experiencia naturalmente religiosa (Evans, Roberts). Como se mencionó en la

45. SKS 4, 148 / TT, 144

46. En otros lugares SKS 4, 141, 147, 149, 150 y 162 / TT, 138, 143, 144, 145 y 156.

47. *Postscriptum no científico y definitivo a “Migajas Filosóficas”*.

48. SKS 11, 196 / EM, 110.

introducción, es correcto interpretar la determinación del yo hecha por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* como perteneciente a la *antropología teológica*, pero es problemático conectar esta lectura con otra que interpreta el estatus derivado del yo como expresión de una *teología especulativa* (Ringleben) o, de manera subsidiaria, *natural* (Evans, Roberts). En la lectura exclusivamente teológica, la relación con Dios no está estrictamente en cuestión, sino que debe ser dada por sentada por todos los seres racionales. Es un punto de vista que, por ejemplo, Mynster y Martensen habrían aprobado, pero es precisamente la forma de teología contra la que Kierkegaard argumenta en numerosos lugares claves de su obra. Y con razón. Incluso si admitimos, a efectos de la argumentación, que el hombre ha sido “puesto por otro”, es decir, por Dios, de ello *no* se sigue que el hombre tenga *eo ipso* una intuición de ello, por no decir un saber potencial. Hoy en día todo el mundo está de acuerdo, por ejemplo, en que el cuerpo humano está hecho de moléculas y, si el hombre es puesto por un Dios personal, esto significa que Dios utiliza, entre otras cosas, una naturaleza molecular para “poner” al yo humano (ya sea que este deba entenderse en el sentido de la teología de la creación, en sentido causal o acausal, temporal o atemporal, etc., es aquí secundario). Pero esto no significa que relacionándome con mi propio cuerpo tenga *eo ipso* una intuición o un saber potencial de la estructura molecular. En la mayor parte de la historia de la humanidad no se ha tenido este conocimiento, y el hombre ciertamente podría haber sobrevivido sin que nadie hubiera llegado a esta idea. Por lo tanto, afirmar que el hombre tiene saber “potencial” sobre las moléculas sería engañoso en cuanto “potencial” normalmente significa no sólo “lógicamente posible”, sino también “tendencialmente actual”. Sin embargo, incluso si la expresión “potencial” se utiliza en el sentido amplio, tal vez haya características de la estructura molecular que no somos capaces de conocer –lo que corresponde al *deus absconditus* en el ámbito de la teología. Por lo tanto, la interpretación exclusivamente teológica concluye demasiado rápido a partir de una afirmación *ontológica* de que Dios ha “puesto” al hombre a la afirmación *epistémica* de que el hombre tiene una experiencia inmanente de Dios. Las partes más fascinantes de la obra de Kierkegaard son precisamente aquellas donde, de acuerdo con la modernidad, *no* da por sentada la experiencia de Dios y, sin embargo, mantiene firme la relación con Dios. Las partes menos interesantes son, en cambio, aquellas donde, por ejemplo en partes de la edificante producción, se expresa de tal manera que podrían haber sido escritas por Mynster o Schleiermacher.

Al excluir la posibilidad de que el yo finito pudiera haberse puesto a sí mismo, la interpretación exclusivamente teológica rechaza de antemano –por razones de teología especulativa (y de manera subsidiaria de la teología natural)– que el estético pueda tener razón. La lectura alternativa que propongo, por el

contrario, sienta las bases para una manera radicalmente diferente de entender a Anti-Climacus. Con base en esta lectura, Anti-Climacus sostiene firmemente, incluso en la definición del yo al comienzo de *La enfermedad mortal*, que desde un punto de vista humano racional, es una pregunta abierta si existe un Dios que establece el propósito para la vida humana. De esta manera reflexiona al mismo tiempo sobre el hecho de que ya es una *cuestión abierta* si debemos elegir la perspectiva de la vida ética o si la actitud estética ante la vida no sea, en última instancia, la correcta. Para Kierkegaard si tenemos que hacer una u otra cosa no es una cuestión de fundamento especulativo ni una experiencia de qué es lo correcto, sino más bien es algo que debe decidirse mediante una elección existencial. La elección está ciertamente motivada por los conflictos vividos, pero, en cuanto somos culturales, no es nunca obvio lo que debemos hacer. En particular, Anti-Climacus subraya –continuando con el pensamiento de Climacus– que el cristianismo no es una obviedad, sino que es escandaloso si se lo mira desde una perspectiva humana. Si el cristianismo ha de fundarse, debe hacerlo a través de una *dogmática interna al cristianismo*, y no a través de algún *fundamento “natural” externo*. Por tanto, cuando Anti-Climacus afirma que el hombre está “puesto por un otro”, no es porque otras alternativas estén excluidas desde el principio. No, la razón es dogmática e interna al cristianismo, y precede a la posterior calificación de paradoja de esta presentación –que desde un punto de vista racional es escandalosa. Es precisamente esta tensión en la obra de Kierkegaard la que se pierde en la lectura exclusivamente teológica y que, por otra parte, intentamos preservar en la presente interpretación. Al resaltar la diferencia entre una interpretación relativista y absolutista de los estados y de los fines, se la puede llamar apropiadamente *una interpretación estético-dogmática*.

La interpretación es “estética” en el sentido de que *La enfermedad mortal* es leída de manera que sigue siendo una cuestión abierta si la estética es, en última instancia, correcta. Esta pregunta abierta no puede responderse mediante la reflexión especulativa u otra forma de teología natural. Pero la cuestión no puede ser resuelta incluso si el yo pasa por un proceso de experiencias que, de acuerdo con la tradición de la educación, de la *Bildung*, lleva al hombre a una etapa religiosa como objetivo de todo el *corpus* kierkegaardiano. La respuesta sólo puede darse gracias a que el yo *o elige* la opción estética de la existencia *o asume* dogmáticamente que el yo está puesto por otro. La elección está ciertamente *motivada* por experiencias pre-religiosas como la incertidumbre y la fugacidad de la vida, pero, por un lado, estas experiencias pre-religiosas (y en particular pre-cristianas) *no* se refieren unívocamente a una solución religiosa (por no decir cristianas); por otro lado, la solución religiosa (la fe) *no es* (como parece creer Roberts) el camino hacia un encuentro seguro con Dios. Porque

incluso para el creyente religioso en general y el cristiano en particular sigue siendo una paradoja, la solución eventual pertenece exclusivamente al Señor.

Según la interpretación estético-dogmática aquí propuesta, se puede afirmar que Anti-Climacus repite lo uno o lo otro que ya el estético A formula en el ensayo melancólicamente nostálgico *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*: “o bien trágica tristeza, o bien la profunda pena y la profunda alegría de la religión”<sup>49</sup>. El estético plantea la alternativa, pero, en lo que a ella respecta, se retira a la primera posibilidad. Anti-Climacus, sin embargo, eligió la perspectiva cristiana, pero es parte de su comprensión del cristianismo que su formulación del fundamento antropológico de su dogmática debe necesariamente contemplar la posibilidad de la alternativa estética. De este modo se muestra a la altura de la afirmación de que “el absurdo, la paradoja y la posibilidad del escándalo” es “el criterio decisivo del contenido cristiano”, al que toda determinación del contenido cristiano debe referirse, “ya que es el escándalo el que ampara al cristianismo contra toda especulación”<sup>50</sup>.

---

49. SKS 2, 146 / OO I, 165.

50. SKS 11, 196 s./ EM, 110.