

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

Kierkegaard y la pregunta filosófica fundamental de la tradición posthegeliana¹

Kierkegaard and the Fundamental Philosophical Question of the Post-Hegelian Tradition

Pablo Uriel Rodríguez²
Universidad de Morón

Recibido: 10.09.2025

Aceptado: 12.11.2025

Resumen

El artículo examina la reformulación de la pregunta filosófica fundamental de Kierkegaard en relación con la tradición posthegeliana. Comienza con una exploración de la indagación de Kant sobre la esencia de los seres humanos y la actualización de esta pregunta por Feuerbach. La discusión se traslada a la perspectiva de Stirner, quien convierte la pregunta impersonal “¿Qué es el hombre?” en la más personal “¿Quién soy yo?”. Finalmente, el artículo destaca la originalidad del enfoque de Kierkegaard al enfatizar la importancia de la existencia subjetiva y la individualidad. Según Kierkegaard, la pregunta “¿Quién soy yo?” solo puede responderse adecuadamente tras ser planteada por un *otro* (“¿Quién eres?”), que convoca al individuo a abrazar su singularidad.

Palabras clave: Kierkegaard, posthegelianismo, pregunta filosófica, existencia, individuo, Tú

¹ El presente trabajo se inscribe dentro de las tareas de investigación de su autor en CONICET/UNGS (Argentina) y hace parte del Proyecto Grupal “Tiempo, pensamiento e inconsciente” radicado en la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Morón (Argentina).

² blirius@hotmail.com

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

Abstract

The article examines Kierkegaard's reformulation of the fundamental philosophical question in relation to the post-Hegelian tradition. It begins with an exploration of Kant's inquiry into the essence of human beings and Feuerbach's actualization of this question. The discussion then moves to Stirner's perspective, which shifts the impersonal question "What is man?" to the more personal "Who am I?". Ultimately, the article highlights the originality of Kierkegaard's approach by emphasizing the importance of subjective existence and individuality. According to Kierkegaard, the question "Who am I?" can only be properly answered after being addressed by an *other* ("Who are You?"), who calls upon the individual to embrace their singularity.

Keywords: Kierkegaard, post-Hegelianism, philosophical question, existence, individual, thou

El filósofo alemán Karl Löwith, en un influyente libro publicado en 1939, acuñó la expresión «de Hegel a Nietzsche» para designar la trayectoria de la filosofía europea continental durante la segunda mitad del siglo XIX. Mientras Hegel representaba el pináculo y la culminación de la filosofía clásica alemana, Nietzsche marcó el inicio de una corriente de pensamiento que rompía con una tradición metafísica milenaria bajo la consigna de la *muerte de Dios*. Entre este ocaso y esta aurora, Löwith ubicó a figuras intelectuales de la talla de Feuerbach, Ruge, Bauer, Stirner, Marx y Kierkegaard, todos ellos surgidos de la disolución de la escuela hegeliana. Si bien estos pensadores, conocidos como posthegelianos, compartieron la oposición a las identidades hegelianas entre pensamiento y ser, finitud e infinitud, filosofía y cristianismo, racionalidad y orden burgués, mundo y Dios, polemizaron acremente entre sí dentro de un mismo proceso de pensamiento (cf. Löwith, 1968, p. 99). Según Löwith, la descomposición del sistema de mediaciones de Hegel atravesó tres etapas: primero, Feuerbach y Marx *transformaron* la filosofía hegeliana; luego, Bauer y Stirner la llevaron hacia su *crítica* y *vaciamiento*; y finalmente, Marx y Kierkegaard *dinamitaron* los cimientos filosóficos

dialécticos del mundo capitalista-burgués y cristiano-burgués, respectivamente (cf. Löwith, 1968, p. 105)³.

Ese trayecto, que comienza con Hegel y desemboca en Nietzsche, es el tema de Gilles Deleuze en su libro de 1967 *Nietzsche y la filosofía*. De acuerdo con el pensador francés, Nietzsche sería el auténtico verdugo de la dialéctica hegeliana, criticada de forma insuficiente por sus discípulos. A la reconciliación entre lo absoluto (lo divino) y lo finito (lo humano) proclamada por Hegel, Feuerbach solo atinó a oponer el anuncio de que el Hombre debe ocupar el lugar de Dios. Este cambio, sin embargo, en modo alguno supone la rehabilitación de la existencia concreta, sensible y temporal, del individuo; tan solo expresa el cambio de nombre del agente que oprime dicha existencia (cf. Deleuze, 2002, pp. 222 – 223). Deleuze sostiene que Stirner fue el primero en cuestionar al Hombre posthegeliano, al que denunció como un nuevo avatar de Dios, una “trascendencia que permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente” (Deleuze, 2002, p. 226). Frente a Dios y el Hombre, Stirner postuló al Yo que niega toda trascendencia sobre sí y restituye a la nada de su propio ser todo lo que no es él (cf. Deleuze, 2002, p. 227). Nietzsche, por su parte, fue el verdadero superador de la dialéctica hegeliana y posthegeliana, pues no se contentó con la disolución de Dios y el Hombre en el Yo, sino que bregó por la superación de todos ellos en la figura del superhombre (cf. Deleuze, 2002, p. 229).

La lectura del texto de Deleuze (2002, pp. 224-225) permite reconstruir la secuencia Hegel-Feuerbach-Stirner-Nietzsche como una progresión en la transformación de una pregunta: ¿qué es lo absoluto? (Hegel), ¿qué es el ser humano? (Feuerbach), ¿quién es el ser humano? (Stirner) y ¿quién es el superhombre? (Nietzsche). Nuestro propósito es determinar si

³ El planteo de Löwith fue puesto en entredicho por Mario Rossi, quien objetó esta reconstrucción desde la perspectiva de una historiografía filosófica de corte marxista. En su libro *La izquierda hegeliana*, el primer tomo de *La génesis del materialismo histórico*, Rossi acusa a Löwith de reducir la pluralidad del pensamiento posthegeliano a la única línea Hegel-Nietzsche. El especialista italiano no niega que semejante secuencia exista, pero considera que la misma enlaza solamente “al Bauer posterior a 1843(no al de la *Posaune* o la *Crítica de los Sinópticos*) y a Stirner con Nietzsche y Overbeck” (Rossi, 1971, p. 23). Por su parte, el trabajo teórico de Rossi se enfocó en la línea que conecta a Feuerbach y Ruge con Marx y Engels, una secuencia clave para el estudio del origen del materialismo histórico.

Kierkegaard podría insertarse en esta trayectoria y qué interrogante plantearía. Comenzaremos rastreando el origen de la pregunta por el ser humano en Kant y analizaremos qué impronta adquiere en la filosofía feuerbachiana (1.). Luego, examinaremos la filosofía de Stirner, demostrando que el autor de *El único y su propiedad* considera que la pregunta feuerbachiana continúa adherida a un esquema de pensamiento que eclipsa la individualidad (2.). Finalmente, intentaremos probar que la obra de Kierkegaard se enfrenta constantemente con el interrogante kantiano y posthegeliano que cuestiona el ser del hombre, evidenciando la necesidad de construir una reflexión filosófica sobre el individuo humano a partir de una nueva pregunta que ponga realmente en cuestión su existencia (3.)

1. La pregunta inicial de la filosofía desde Kant hasta Feuerbach

La filosofía en su *sentido mundano* (o cósmico), explica Kant en sus lecciones sobre *Lógica*, es la ciencia de los fines últimos de la razón humana y como tal tiene que vérselas con cuatro preguntas fundamentales: i) ¿Qué puedo saber?, ii) ¿Qué debo hacer?, iii) ¿Qué tengo permitido esperar? y iv) ¿Qué es el ser humano? La metafísica se encarga de responder la primera cuestión; la ética contesta la segunda; la religión se ocupa de la tercera y la antropología intenta resolver la cuarta. Sin embargo, estos interrogantes no se hallan en un mismo nivel, “dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última” (Kant, 2000, p. 92). Sin lugar a dudas, esta jerarquización de las preguntas otorga a la antropología un papel preponderante en relación con las demás disciplinas filosóficas. Pero, ¿en qué consiste exactamente este rango? De acuerdo con la célebre interpretación de Heidegger (1981), Kant postula la tesis de que “únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha” (p. 176). Huelga decir que la remisión de las tres primeras preguntas a la cuarta le asigna a todas ellas una orientación específica. La antropología, entonces, ha de ser el estudio de ese singular y curioso ente que es capaz de conocer científicamente la realidad (*Crítica de la razón pura*), actuar conforme al deber (*Crítica de la razón práctica*) y creer filosóficamente en un orden final del mundo físico y moral (*Crítica del juicio* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*). Se trata, en definitiva, de preguntar «¿qué puede saber el ser humano?», «¿qué debe hacer el ser humano?»

y «¿qué tiene permitido esperar el ser humano?». Gracias a la intervención teórica kantiana, la antropología alcanzó un valor inédito en la historia de la filosofía. A partir de Kant, como oportunamente señala Heidegger, esta disciplina filosófica ya no solo busca la verdad acerca del ser humano, sino que también pretende decidir sobre la verdad de ideas tales como Dios, el mundo, las leyes o la libertad (cf. 1981, p. 177).

La relevancia que Kant le dio a la interrogante sobre el ser humano fue considerada por Hegel como una desviación de la tradicional inquietud de la metafísica. Desde la perspectiva hegeliana, esta novedosa importancia que adquiere la antropología confirmaba la inclinación de la filosofía moderna ilustrada hacia la realidad finita, convirtiendo lo absoluto en una abstracción carente de contenido. Ahora bien, Hegel no impugnó de forma directa la antropología; su crítica adoptó la forma de una apropiación. En Hegel, la antropología se comprende como ciencia del espíritu subjetivo (doctrina de la finitud) y así entendida no es otra cosa más que una teoría de las posibilidades humanas. Por tanto, la antropología sería en sí misma abstracta y solo alcanzaría su verdad en el seno de la filosofía de la historia (teoría de la totalidad), esto es, en el marco de un análisis de la realización mundana de las posibilidades humanas (cf. Marquard, 2007, pp. 142 – 144). La intervención hegeliana, sin embargo, fue insuficiente para revertir el «giro antropológico» adoptado por la filosofía moderna.

Quizás la expresión más contundente y explícita de esta tendencia se encuentra en la serie de escritos que, tras la publicación de *La esencia del cristianismo*, Ludwig Feuerbach consagró a reflexionar sobre una posible renovación teórica y práctica de la filosofía. En las inspiradoras *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Feuerbach (1984) escribe convencido que “toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad, sin el hombre, fuera o incluso por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad*” (pp. 41 – 42). Siguiendo esta línea de pensamiento, en *Principios de la filosofía del futuro*, define a la antropología como *próte philosophía* (filosofía primera); la antropología es *ciencia universal* porque el ser humano es el “objeto único, universal y supremo de la filosofía” (Feuerbach, 1984, p. 122). Es bien conocido que

el célebre primer capítulo de la *Introducción a La esencia del cristianismo* aborda la pregunta «¿qué es el hombre?» mediante una investigación sobre la *esencia humana*. Esta se define como la unidad de la razón (luz del conocimiento), la voluntad (energía del carácter) y el corazón (amor). Ahora bien, razón, voluntad y corazón no son meras facultades o instrumentos al servicio del individuo, sino fuerzas que atraviesan y constituyen a todos los seres humanos. En definitiva, como perfecciones (*Vollkommenheiten*) de la esencia humana, representan la *meta* de la existencia de cada individuo concreto (cf. Feuerbach, 1998, pp. 54 – 55). Por su parte, el *género humano*, esto es, la incontable muchedumbre de individuos que existieron, existen y existirán en la historia, constituyen la existencia concreta, la manifestación u objetivación sensibles, de la esencia humana (cf. Amengual, 1980, p. 68). Ahora bien, la consecuencia de estas consideraciones es clara: la esencia humana se enriquece con la llegada de cada nuevo ser humano al mundo (cf. Feuerbach, 1998, pp. 197 – 198). No es posible, por lo tanto, responder la pregunta «¿qué es el hombre?» indagando en profundidad las disposiciones y capacidades del individuo, sino considerando el despliegue temporal del género, es decir, observando la historia siempre abierta de la humanidad. La teología, no obstante, ofrece una solución prematura a este enigma: Dios. Feuerbach sostiene que, según la dogmática cristiana, en Dios el futuro se hace presente. Aquello que en la historia se extiende a lo largo del tiempo, en Dios se concentra en un único instante puntual (cf. 1998, p. 217). Para el autor de *La esencia del cristianismo*, Dios es la concentración y exposición distorsionada, de una vez y para siempre, de la riqueza de la esencia humana en un ser individual perfecto. La tarea de la filosofía y de todo individuo es la de *reapropiarse* de los tesoros humanos que la religión ha depositado en el cielo⁴.

⁴ Walter Schulz (1961) sostiene que la reducción de la teología a la antropología de Feuerbach implica “un rechazo de lo que está detrás del mundo, pero este rechazo se hace de manera tal que ahora este mundo y su centro, el hombre, toman la posición y las funciones que en la metafísica tradicional correspondían a Dios: el ser sustentador de los entes” (p. 96) Gabriel Amengual (1980) ha mostrado que esta caracterización solo se aplica con validez a un período específico del itinerario intelectual feuerbachiano, pues Feuerbach termina colocando a la naturaleza, y no al ser humano, en el lugar de fundamento de toda la realidad.

2. El interrogante stirneriano: la pregunta «¿quién soy?» como crítica al perfeccionismo ético

Con Stirner el pensamiento filosófico occidental alcanza un punto de inflexión en la historia de la pregunta «¿qué es el hombre?». El autor de *El Único y su Propiedad* supo convertir este interrogante en un arma contra la dialéctica de Hegel y los posthegelianos (cf. Deleuze, 2002, 224 - 225). Al final de su explosivo libro, Stirner propone una transformación radical del interrogante:

La pregunta conceptual: «¿qué es el Hombre?», se ha convertido en la personal: «¿quién es el Hombre?» Con el «qué» se buscaba el concepto para realizarlo; en el «quién» ya no se trata de una pregunta, sino que la respuesta está presente personalmente en el que pregunta. La pregunta se responde por sí misma (Stirner, 2013a, pp. 443 – 444).

Las preguntas formuladas por Kant debían abordarse, sin dilaciones, de un modo *literal*. ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué tengo permitido esperar?, nos dice Stirner, son temas estrictamente personales, que atañen al existente de carne y hueso. El idealismo y Feuerbach, en secreta continuidad con aquel, en cambio, hacen de estos temas asuntos impersonales. Los convierten en asuntos *humanos* y, por ende, extraños a la singularidad del individuo existente. La pregunta «¿qué es el hombre?» es sospechosa. No es posible plantear este interrogante de forma inocente, pues esconde efectos peligrosos. La definición de la esencia humana, argumenta Stirner, es conceptual y está constituida, ¡y solo puede estarlo!, por predicados generales. Ahora bien, estas categorías universales no pueden aplicarse plenamente a los individuos concretos. En un artículo dirigido contra sus críticos publicado en 1845, Stirner (2013b) escribe: “Los que hablaban del Hombre siempre se halagaban de estar hablando del «hombre real e individual»; pero ¿era posible eso mientras se deseaba expresar a *este* hombre mediante algo *universal*, mediante un predicado?” (p. 93). Preguntar «¿qué es el hombre?» nos aleja irremediabilmente de la singularidad y la existencia concreta. Más aún, la indagación sobre una supuesta *esencia humana* no solo relega la vida individual, con sus gozos y dolores cotidianos, sino que la expone a una valoración moral condenatoria. La pregunta se transforma

así en un dictado, en una imposición de cómo «debe» ser todo existente humano. De acuerdo con Stirner, las nociones a las que presurosamente acuden los filósofos posthegelianos para responder este interrogante, v. gr. «esencia humana» (Feuerbach), «vida genérica» (Marx) o «autoconsciencia» (Bruno Bauer), son teóricamente estériles, pues no alcanzan a reflejar la realidad de los individuos de carne y hueso. *Prescriben sin haber descrito correctamente*. Así, el individuo, el ser humano particular que experimenta la existencia, permanece siempre por debajo de la *esencia humana*, se ve sobrepasado por ella. El existente concreto es sindicado como *culpable* cuando se lo compara con su modelo ideal (cf. Stirner, 2013a, p. 256). Mientras que la teología cristiana le exige al individuo ser perfecto como Dios y lo califica como *pecador* cuando fracasa en su intento; la filosofía posthegeliana procede de la misma manera cuando le ordena al individuo realizar las perfecciones del género, la esencia o la autoconsciencia y lo califica como *egoísta* cuando no logra este objetivo. En resumen, al plantear la pregunta «¿qué es el hombre?» los filósofos posthegelianos reproducen el mecanismo alienante de la religión cristiana, ya que mantienen intacto e, incluso, fortalecen su núcleo: la categoría del pecado, o más precisamente, la conciencia subjetiva de ser un pecador, de no ser (existencia individual) lo que se debe ser (esencia común)⁵. Aquí importa puntualizar que esta reproducción de la lógica religiosa es también su potenciación. Stirner considera que la esencia humana de la que habla Feuerbach intensifica la dominación teológica, puesto que esta *nueva deidad*: 1) “es capaz de poseer a todos los hombres por igual, creyentes y no creyentes” y 2) “el escrutinio de mi propia conciencia es más difícil de eludir que el de un sujeto trascendente que revolotea «sobre nuestras cabezas como una paloma»” (Leopold, 2019, p. 275).

El cometido de *El Único y su Propiedad* es abrirle el paso a la pregunta «¿quién es el hombre?». ¿Qué es lo que realmente se cuestiona con este interrogante? El mismo Stirner ofrece una pista inmejorable para resolver este misterio: “la respuesta está presente

⁵ Kierkegaard estaría de acuerdo con esta apreciación de Stirner. Según Johannes Climacus, la conciencia de *culpa* es el elemento más elevado de la «religiosidad A» y consiste en la *contradicción de ser siempre menos de lo que se es* (cf. Kierkegaard, 2008b, p. 575). Por su parte, Anti-Climacus sostiene que la categoría de pecado es el signo distintivo del cristianismo y se define como *querer desesperadamente ser sí mismo o no querer serlo delante de Dios* (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 103).

personalmente en el que pregunta” (2013a, p. 444). Quien pregunta es, y solo puede ser, un individuo concreto, por lo cual lo que verdaderamente pregunta es «¿quién soy?». Esta cuestión tiene que formularse y contestarse sin ninguna intención moralizante por primera vez. La nueva pregunta stirneriana está al servicio de un proyecto de existencia claramente *anti-perfeccionista*⁶. La existencia individual consiste en el mero despliegue y manifestación de sí; ella no está destinada a ser la consumación de una esencia humana compartida: “Ser *un* hombre no significa cumplir el ideal del Hombre, sino representarse como individuo. Mi tarea no necesita consistir en realizar lo *humano general*, sino en cómo bastarme a mí mismo. Yo soy mi especie, soy sin norma, sin ley, sin modelo...” (Stirner, 2013a, p. 231).

La pregunta «¿qué es el hombre?», planteada inicialmente por Kant y recogida por el posthegelianismo, opera como un instrumento de dominación, ya que *interpela* moralmente al individuo humano con el propósito de subordinarlo a un sistema de normas coercitivas. Convierte al individuo en un sirviente abnegado de la *causa egoísta* de otro, en este caso, de la humanidad (cf. Stirner, 2013a, 33 – 36). El interrogante «¿quién soy?», en cambio, procura cancelar toda exigencia dirigida hacia el existente concreto. “Un hombre no está «llamado» a nada y no tiene ninguna «tarea», ningún «destino», al igual que un animal o una planta tampoco tienen una «vocación»” (Stirner, 2013a, p. 398). No hay vocación, ni llamada; porque no existe instancia trascendente alguna que *convoque* o *llame* al individuo. Para el autor de *El Único y su Propiedad*, la pregunta por el significado del propio ser solo puede ser formulada y resuelta en primera persona, dentro de los límites inmanentes de una singularidad única.

⁶ El *perfeccionismo* plantea un programa ético existencial que enfatiza y exige la optimización plena de ciertas cualidades ya presentes en el individuo, aunque aún no del todo desarrolladas. Para una discusión de la crítica de Stirner al perfeccionismo puede consultarse Leopold 2019 y Quante 2019.

3. El individuo en el lugar del «Tú»: la reconfiguración de la pregunta filosófica en la obra de Kierkegaard

Al recorrer el inmenso *corpus* de escritos kierkegaardianos, la pregunta kantiana «¿qué es el ser humano?» no tarda en aparecer, tanto de forma explícita como implícita. Ahora bien, cuando emerge, lo hace en clara tensión con el pensamiento moderno, que presenta al hombre como fundamento. Tres ejemplos. El primero puede verse en un discurso edificante firmado con nombre propio de 1844. En este caso, Kierkegaard plantea el interrogante de manera directa: “¿Qué es, pues, un hombre? ¿Es solo una joya más en el collar de la creación, o no tiene ningún poder, no es capaz de nada?” (Kierkegaard, 2010, p. 302). Este cuestionamiento figura en un texto titulado *Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre* y su respuesta dice así: la *aniquilación* (*Tilintetgjørelse*) es la verdad del ser humano (cf. Kierkegaard, 2010, p. 304). En *El concepto de angustia*, obra seudónima de 1844, encontramos el segundo ejemplo. La pregunta aflora de forma indirecta y de manera compleja, pudiendo ser reconstruida del siguiente modo: ¿qué constitución debe atribuirse al ser humano para que la angustia, una vivencia exclusivamente humana, sea posible? (cf. Kierkegaard, 2016, p. 261). Puede afirmarse, por tanto, que en la investigación psicológica en torno a la angustia la pregunta por el ser humano termina por darle centralidad a su dimensión afectiva, un aspecto menospreciado por la tradición. El tercer y último ejemplo aparece en el discurso devocional de 1849 titulado *Los lirios del campo y las aves del cielo*. En este caso, es necesario agudizar el oído para escuchar la pregunta y su intención disruptiva a través de su respuesta. “La ventaja del hombre sobre el bruto es la de poder hablar, pero respecto de Dios, al hombre capaz de hablar se le puede convertir fácilmente en una ruina el pretender hablar” (Kierkegaard, 1963, p. 231). Estas palabras revelan que Kierkegaard concuerda con la clásica definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon*, que hace del lenguaje el rasgo excepcional de lo humano (cf. Thonhauser, 2011, p. 190); pero inmediatamente pone en tela de juicio que esta característica distintiva otorgue, necesaria y automáticamente, al género humano una posición de superioridad frente a otros seres vivos.

Más allá de estos pasajes, hay que decir que para el danés el interrogante filosófico tiene que ser el que indaga el carácter único del existente singular. Al igual de lo que ocurría con Stirner, Kierkegaard y sus pseudónimos descartan el interrogante impersonal que inquiere por la esencia humana («¿qué es el ser humano?») y plantean la pregunta personal «¿quién soy?». Dicho desplazamiento asume la forma concreta de una crítica -constante a lo largo de la primera autoría, desde *Sobre el concepto de ironía* hasta el *Postscriptum*- al hecho de que la filosofía de su tiempo permanece insensible al auténtico sentido del famoso precepto delfico «conócete a ti mismo». En efecto, Hegel (2010) sostiene en el § 377 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que el imperativo apolíneo “[no] tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano” (p. 433). Sin duda, Vigilius Haufniensis, autor seudónimo de *El concepto de angustia*, tenía en mente este pasaje hegeliano al instar a dejar atrás las quimeras del idealismo alemán y recuperar el sentido griego del precepto delfico. «Conócete a ti mismo», razona Haufniensis, implica aprehender lo que ninguna ciencia es capaz de asir, pues el objeto de todo discurso científico es siempre lo universal, mientras que el mandato de Apolo exige conocer lo personal, accesible solo al existente singular (cf. Kierkegaard, 2013, pp. 191 – 192). Dicho de otro modo, para conocerse a sí mismo, el existente no debe preguntarse «¿qué es el ser humano?», sino «¿quién soy yo?». Y no debe plantearse esta cuestión por mera curiosidad teórica, sino con la firme intención de juzgar su existencia y obrar en consecuencia.

La pregunta «¿quién soy yo?» irrumpe de un modo absolutamente patético en una carta que el joven enamorado de *La Repetición* dirige a su mentor Constantin Constantius. No aparece en solitario, sino formando parte de un verdadero maremoto de cuestionamientos que reflejan una desorientación existencial extrema:

¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir «el mundo»? ¿Qué significa esa palabra? ¿Quién me ha llevado a todo esto con su engaño y me ha dejado allí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo, por qué no me consultaron, por qué no fui informado acerca de los usos y reglas vigentes en lugar de ser puesto en el montón, como si hubiese sido comprado por un

tratante de esclavos? ¿Cómo me convertí en socio de esta gran compañía llamada la realidad? ¿Por qué tengo que ser socio? ¿No es un asunto libre? Y si estoy obligado a serlo, ¿quién es el director para que yo pueda plantear una objeción? ¿No hay un director? ¿A dónde debo dirigirme con mi queja? Dado que la existencia es un debate, ¿puedo pedir que se considere mi objeción? (Kierkegaard, 2019, pp. 75 - 76 [el resaltado es nuestro]).

Transcribimos el pasaje en toda su extensión con el fin de evidenciar una deficiencia en la formulación de la pregunta. Si bien es innegable que el sujeto que pregunta «¿quién soy yo?» es un existente concreto, resulta pertinente cuestionar a quién va dirigida realmente su interrogación. Cabe sospechar que este existente no pretende *dar cuenta de sí mismo* con su respuesta, sino que exige que un tercero lo haga por él. Así las cosas, la pregunta del desdichado protagonista de *La Repetición* no implica un cuestionamiento de sí, sino, en definitiva, de un otro.

El primer capítulo de *La enfermedad mortal* contiene las líneas de mayor densidad conceptual escritas por Kierkegaard y, al mismo tiempo, la expresión más acabada de su perspectiva en torno a la existencia humana. No es de extrañar, por tanto, que estos 6 párrafos se cuenten entre los más estudiados y comentados de la inmensa producción literaria del danés. Nuestra intención es analizar esta sección inaugural, recurriendo de ser necesario al resto del libro, para captar qué posición adopta Kierkegaard ante la pregunta de Kant «¿qué es el ser humano?» y su reconfiguración posthegeliana. Iniciemos nuestro recorrido con las primeras líneas de *La enfermedad mortal*:

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 ésta se relacione consigo misma (Kierkegaard, 2008a, p. 33).

Este comienzo es vertiginoso. El lector se siente arrastrado por una seguidilla de preguntas que, de forma rápida y abrumadora, se sustituyen entre sí. A pesar de que el primer

interrogante de la serie está ausente, la frase inicial nos permite reconstruirla fácilmente, evocando la célebre cuestión kantiana: «¿qué es el ser humano?». La respuesta, lacónica y concisa, del pseudónimo parece resonar con la tradición filosófico-teológica: un espíritu. Sin embargo, a medida que avanzamos en la obra, esta respuesta se vuelve un tanto incompatible con dicha tradición. Si bien lo más razonable sería considerar la condición espiritual del ser humano como una ventaja, Anti-Climacus nos invita a ser prudentes en nuestra evaluación de la espiritualidad. El pedido de cautela se debe a que este rasgo distintivo de lo humano expone inevitablemente al individuo existente ante la posibilidad de la desesperación (cf. Kierkegaard, 2008a, pp. 35 – 36). En conclusión, cuando desplegamos la respuesta que *La enfermedad mortal* nos ofrece a la pregunta por la esencia humana, descubrimos que afirma que el ser humano se diferencia de otros entes por una determinación que puede conducir hacia lo negativo (cf. Rocca, 2020, p. 243).

Retomemos la exposición del primer capítulo. Una vez establecido que el ser humano es un espíritu, surge la pregunta «¿qué es el espíritu?». Nuevamente, una respuesta escueta: un yo. La conclusión del silogismo, a saber, «el ser humano es un yo», se posterga y en su lugar se introduce la pregunta final: «¿qué es el yo?». Al plantear esta cuestión, el pseudónimo Anti-Climacus no exige una *mera* definición conceptual y tradicional del yo. Más bien, su interrogante se alinea con la intención global del libro declarada en su subtítulo: *edificar y despertar* al individuo concreto existente (cf. Kierkegaard, 2008a). La respuesta es bien conocida: *el yo es una actividad auto-relacional*. Sin embargo, lo crucial es comprender cómo el yo se relaciona *efectivamente* consigo mismo y cómo *debería* hacerlo. El análisis de la *desesperación* y sus diversas variedades aclara la primera cuestión (¿cómo existo?), mientras que la definición de la *fe* ilumina la segunda (¿cómo debo existir?).

Anti-Climacus sostiene que el yo no es una realidad estática, sino un proceso en constante devenir (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 51). La tensión, la ausencia de una coincidencia inmediata consigo mismo, es la condición básica de todo ser humano. El individuo existente, en el curso concreto de su vida, se encuentra a sí mismo como la *tarea* de llegar a ser sí mismo. La noción “desesperación” abarca tanto el fracaso en este proceso de devenir sí mismo, como el

sufrimiento subjetivo derivado de aquel⁷. Sostener que el yo ha de llegar a ser sí mismo implica, ante todo, que el existente humano no debe trascender su singularidad. Su meta no es alcanzar una esencia universal, la misma para todos los hombres en todo tiempo y lugar⁸, ni disolver su ipseidad en alguna instancia supraindividual (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 68). Además, el proceso de llegar a ser sí mismo no puede equipararse a un desarrollo natural o espontáneo, como el crecimiento biológico. Exige, en cambio, un movimiento consciente y deliberado. Resulta fundamental que el individuo existente adquiera un conocimiento *claro* de su propio ser, pero aún más crucial es que *acepte* la singularidad de su ser y *se haga cargo* de ella (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 70 y p. 79). Brevemente, *el individuo existente tiene que querer ser el yo que es*. Ahora bien, ¿qué es lo que la observación de la realidad nos muestra? Según la *fenomenología del espíritu desesperado* de Anti-Climacus, algunos individuos permanecen completamente ajenos a sí mismos (*desesperación inconsciente*), mientras que otros adoptan frente a sí mismos una posición negativa (*desesperación consciente*). Dentro de este último grupo, están quienes se niegan a ser ese yo que son (*desesperación de la debilidad*) y quienes se esfuerzan por ser el yo que no son (*desesperación de la obstinación*). De este modo, el pseudónimo concluye que la situación fáctica del yo humano es la de no querer ser lo que *efectivamente* es (cf. Theunissen, 2005, p. 5).

La descripción de la condición humana, tal como se revela en el análisis de la desesperación, nos lleva a cuestionar si un individuo desesperado es capaz de plantear con sinceridad la pregunta «¿quién soy?». Al menos en lo que concierne a nuestro tema, consideramos que el primer capítulo de *La enfermedad mortal* se centra en definir las condiciones que posibilitan que un individuo existente se plantee dicho interrogante. Tras definir al yo como una *actividad auto-relacional*, Anti-Climacus presenta la siguiente alternativa: un yo tal “tiene que haberse puesto a sí mismo, o haber sido puesto por otro” (Kierkegaard, 2008a, p. 33). Para ponerlo en nuestros términos: ¿el individuo existente *se interpela* a sí mismo o *es interpelado* por otro?

⁷ Por tanto, el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal* defiende una concepción perfeccionista o teleológica del yo y está convencido de que la existencia misma del fenómeno de la desesperación respalda su perspectiva.

⁸ En *O lo uno o lo otro, II* el juez Guillermo ya había escrito: “El individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su *sí mismo* es entonces el fin al que aspira... el suyo es un movimiento a partir de sí mismo hacia sí mismo a través del mundo” (Kierkegaard, 2007, p. 245).

Resolver esta disyuntiva equivale a definir cuál de las siguientes dos preguntas tiene prioridad sobre la otra: «¿quién soy?» o «¿quién eres?».

Al analizar la desesperación en su forma de *obstinación* (el querer desesperadamente ser sí mismo), se expone tanto el proyecto existencial de la auto-posición, uno de los términos de la disyunción de Anti-Climacus, como su imposibilidad. De esta manera, el análisis de esta forma suprema de desesperación deja como única opción válida la afirmación de que el yo es puesto por otro. El existente obstinado, en palabras del pseudónimo, pretende “disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser” (Kierkegaard, 2008a, p. 93). Esta caracterización se ajusta perfectamente al esteta reflexivo del primer volumen de *O lo uno o lo otro*, quien busca transfigurar artísticamente el mundo y su vida para disfrutarlos (cf. Kierkegaard, 2006, pp. 312-313). Pero Anti-Climacus la extiende también al autor del segundo volumen, el ético B (juez Guillermo), quien sostiene que, al elegirse a sí mismo, se convierte en el editor de su propia existencia y decide qué pertenece a ella o no (cf. Kierkegaard, 2007, p. 233). El esteticismo reflexivo y el eticismo coinciden en colocar al individuo en la posición del «Yo», como único centro, fuente y fundamento de su ser. Semejante individuo pretende iniciar su existencia un poco antes que todos los demás seres humanos, ya que no acepta comenzar con y mediante el principio, sino *en el principio*; el yo, como centro y fundamento de la existencia, quiere ser él mismo quien defina su tarea. Ahora bien, dado que el individuo tendría en sí mismo el poder para fijar su tarea, también tendría el poder para revocarla. Por esta razón, Anti-Climacus sostiene que la soberanía que este individuo pretende ejercer sobre sí mismo es absolutamente ficticia (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 94).

Kierkegaard, frente a esto, nos invita a reflexionar sobre un hecho fundamental de nuestra subjetividad: al explorar el curso de nuestra vida consciente, descubrimos que no comenzamos en la posición del «Yo», ni somos los primeros en tomar la palabra. Más bien, al repasar nuestra experiencia, nos encontramos inicialmente emplazados en la posición del «Tú», como destinatarios de una palabra ajena. En esta escena primordial de la subjetividad, la toma de la palabra por parte del individuo solo es posible porque otro se ha dirigido a él previamente. La

afirmación de esta condición inicial, donde el «Tú» precede al «Yo», es el corazón del mensaje cristiano. Uno de los propósitos de *Las obras del amor* consiste, justamente, en lograr que el individuo cristiano asuma la posición del «Tú» como el lugar desde el cual realizar su tarea ético-existencial:

El indicio de la infancia es que siempre dice: *quiero* [*mig vil*], a *mí*, a *mí*; el indicio de la juventud es que siempre está diciendo: *yo* [*jeg*], y *yo*, y *yo*; y el indicio de la madurez y de la consagración de lo eterno en un hombre consiste en que se quiera comprender que ese “yo” no significa nada mientras no se convierta en el «tú» a quien la eternidad dice sin cesar: «*tú*» debes [*“Du” skal*], *tú* debes. La juventud pretende ser el único «yo» que hay en el mundo, la madurez consiste en comprender este «tú» acerca de uno mismo (Kierkegaard, 1965, p. 172 [traducción ligeramente modificada]).

La pregunta «¿quién soy?», en cuya respuesta el individuo debería dar cuenta de sí mismo, es posible únicamente en la medida en que éste recibe la invitación de llegar ser sí mismo a través de la pregunta «¿quién eres?». Veamos esta cuestión en detalle.

¿Es posible que la *auto-interpelación* marque el origen de la vida consciente? *El concepto de angustia* discute esta alternativa a través del análisis psicológico del primer pecado de Adán. La hipótesis de la *auto-interpelación* irrumpe en el texto cuando Vigilius Haufniensis cuando, en referencia a las palabras de prohibición y castigo, señala que *el primer ser humano se habló a sí mismo*. Ahora bien, esta hipótesis se refina de inmediato con la aclaración de que Adán carecía de un dominio completo del lenguaje, pues ignoraba el significado de las palabras que empleaba (cf. Kierkegaard, 2016, pp. 162 – 163). El hecho de que Adán hablara consigo mismo empleando una herramienta sobre la cual no tenía completo control obliga a una corrección de la hipótesis anterior: Adán oye su voz, pero, en realidad, es el lenguaje el que habla a través suyo. Para reforzar su hipótesis, Haufniensis señala que el lenguaje no es la invención de un ser humano particular ni el resultado de un acuerdo colectivo, sino algo que precede a todos los seres humanos y que hace posible el entendimiento entre ellos (cf. Kierkegaard, 2016, p. 164). En consecuencia, ninguna *auto-interpelación* puede ser

considerada absolutamente original o singular, ya que siempre se constituye a partir de elementos externos al sujeto. Dicho de otro modo, en todo acto de *auto-interpelación*, en cierto punto, el yo está siendo interpelado por otro⁹.

Anti-Climacus retoma estas ideas afirmando que el individuo se relaciona consigo mismo *ante un otro*. Este *otro* es más que un mero espectador, es el *criterio* del individuo, una meta a partir de la cual el existente *se mide* a sí mismo (cf. Kierkegaard, 2008, pp. 103 – 104). Si bien es cierto que existen «otros» (por ejemplo, la naturaleza, la razón, el estado, la familia, la sociedad) que, debido a su carácter abstracto, desvirtúan la relación del individuo consigo mismo, también resulta erróneo y está destinado al fracaso cualquier intento de prescindir de toda alteridad, pues un individuo que se relaciona exclusivamente de *forma monológica* consigo mismo se sumerge inevitablemente en su propia oscuridad. La relación no distorsionada del individuo consigo mismo *está mediada* por un otro. Más por ello, la clave para una relación adecuada del existente consigo mismo reside en definir la naturaleza de ese otro. Desde una perspectiva teológica, los textos del pensador danés son inequívocos en cuanto a la identidad de ese «otro»: Dios, específicamente Jesucristo, el Dios-hombre. Filosóficamente hablando, sin embargo, sus escritos se limitan a ofrecer dos contribuciones fundamentales para delinear el perfil de dicho «otro» a través de los conceptos de *poder* y *transparencia*.

Kierkegaard, en un clarificador fragmento de su diario de 1846, contrapone su visión del poder a la concepción común. La visión convencional sostiene que todo poder es coercitivo, porque aspira a la consumación de la causa privada de quien lo detenta, en aras de la cual todo lo que existe debe ser instrumentalizado. El danés argumenta que esta consideración vulgar del poder no captura su verdadera esencia, limitándose a describirlo como el dominio de un ente finito. Un ente finito no puede ir completamente más allá de sí, porque está atado a sí mismo por el

⁹ Por ejemplo, el individuo siempre se interpela en un contexto socialmente determinado que lo excede y jamás en el vacío de una situación neutral. Esta diferencia fundamental entre Stirner y Kierkegaard puede rastrearse a su comprensión del individuo humano. Para Stirner, el individuo es solo sí mismo: “Yo soy mi especie (*Gattung*)” (Stirner, 2013a, p. 231). Para Kierkegaard, el individuo “es él mismo y la especie (*Slægt*)” (Kierkegaard, 2016, p. 148).

cuidado de sí mismo. Para conservarse, *precisa* avanzar sobre la realidad que lo rodea. Un poder infinito, en cambio, “puede recuperarse a sí mismo mientras se da y esa relación constituye justo la independencia de quien recibe” (Kierkegaard, 2021, p. 111). El poder infinito no es la potenciación del poder finito, no es el ejercicio de una fuerza o violencia irresistibles, porque “está exento de la estrategia auto-afirmadora de la finitud” (Dietz, 1994, p. 73). Así entendido, el poder que ejerce el «otro» puede actuar como una fuerza restrictiva que oprime la singularidad, pero también como una fuerza productiva que permite el surgimiento de la libertad e identidad personales¹⁰.

La *transparencia* es una de las notas distintivas de una relación lograda del individuo consigo mismo. Algo puede ser caracterizado como transparente cuando podemos ver a través suyo sin distorsiones. En este sentido, podemos decir que el individuo se relaciona de forma transparente consigo mismo cuando llega a ser *efectivamente* sí mismo y no otra cosa. No obstante, este movimiento de auto-realización individual depende del «otro» ante el cual se existe. El «otro» puede actuar como un polo de atracción, fracturando la relación del individuo consigo mismo. En tal caso, el individuo se mueve en dirección al «otro» en lugar de hacerlo hacia sí mismo. Por tanto, el «otro» puede *obscurecer* la transparencia, puede *apartar* al yo de sí mismo (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 68). La *transparencia* no es un hecho dado, no es una propiedad innata e inmediata, sino una condición de la personalidad que debe ser alcanzada con esfuerzo (cf. Cruysbergh, 2010, p. 131). Sin embargo, como afirma Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*, lo que activa este esfuerzo del existente concreto proviene de algo exterior a él que, no obstante, lo remite hacia sí mismo (cf. Kierkegaard, 1961, pp. 223 - 224). La afirmación que el existente hace de sí constituye la confirmación de un ser que ha sido previamente reconocido y estimado por otro. Es necesario un «otro» que *invite* (*Indbydelse*) al individuo a llegar a ser sí mismo. La idea de que el individuo es puesto por otro no anula la tarea ética que exige a cada existente asumir la conducción de su vida, sino

¹⁰ La teoría kierkegaardiana de la «comunicación de poder» (*Kunnis Meddelelse*) -es decir, la habilidad para promover la realización de la tarea ética-existencial a través de la comunicación indirecta- es un intento de explicar de qué manera y hasta qué punto un ser humano puede ejercer este poder posibilitador.

que establece las condiciones de posibilidad y los límites de esta tarea. Dicho con nuestras palabras, el interrogante «¿quién soy?» tiene su origen en la pregunta «¿quién eres?».

Referencias

Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Editorial Laia.

Cruysberghs, P. (2010). Transparency to oneself and to God. En J. Garff, E. Rocca & P. Soltøft (Eds.), *At være sig selv nærværende*. Kristeligt Dagblads Forlag.

Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

Dietz, W. (1994). *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. A. Hain.

Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Orbis.

Feuerbach, L. (1984). *Principios de la filosofía del futuro*. Orbis.

Hegel, G. W. F. (2010). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2000). *Lógica*. Akal.

Kierkegaard, S. (1961). *Ejercitación del cristianismo*. Ediciones Guadarrama.

Kierkegaard, S. (1963). *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Ediciones Guadarrama.

Kierkegaard, S. (1965). *Las obras del amor. Primera parte*. Ediciones Guadarrama.

Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2008a). *La enfermedad mortal*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2008b). *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, S. (2010). *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2019). *La repetición. Temor y temblor*. Trotta.

Kierkegaard, S. (2021). *Diarios (Vol. 8: 1846)*. Universidad Iberoamericana.

Leopold, D. (2019). The non-essentialist perfectionism of Max Stirner. En D. Moggach, N. Mooren & M. Quante (Eds.), *Perfektionismus der Autonomie* (pp. 269–289). Brill. https://doi.org/10.30965/9783846762844_013

Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Editorial Sudamericana.

Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.

Quante, M. (2019). Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus. En M. Quante & A. Mohseni (Eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz* (pp. 245–263). Brill.

Rocca, E. (2020). *Kierkegaard. Secreto y testimonio*. Universidad Pontificia Comillas.

Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico. I. La izquierda hegeliana*. Alberto Corazón.

Schulz, W. (1961). *El Dios de la metafísica moderna*. Fondo de Cultura Económica.

Stirner, M. (2013a). *El único y su propiedad*. Valdemar.

Stirner, M. (2013b). *Escritos menores*. Pepitas de calabaza.

Thonhauser, G. (2011). *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Alber.

Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair*. Princeton University Press.