

El concepto de historia de Kierkegaard

Por: Georgios Patios¹

University of Liverpool

Traductor: Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recepción: 04.02.2017

Aprobación: 02.04.2017

Introducción

Con el fin de demostrar cómo la apropiación de Kierkegaard sería beneficiosa para la filosofía de la historia, tenemos que enfrentarnos con su propia visión de la historia. Por lo tanto, los próximos dos capítulos² consistirán en una reconstrucción detallada de la filosofía de la historia de Kierkegaard.

El propósito de este capítulo es doble: en primer lugar, proporcionar una visión general del enfoque kierkegaardiano de la historia; en segundo lugar, definir con más detalle algunas de las principales características de su concepto de historia. A lo largo del capítulo, mi objetivo general será demostrar mi argumento orientador de que Kierkegaard, aunque nunca proporcione una teoría o filosofía completa de la historia, nos presenta sin embargo un concepto de la naturaleza de la historia. Me refiero a un “concepto” porque considero que su pensamiento sobre la historia constituye un esfuerzo intelectual coherente por describir y comprender la naturaleza de lo histórico. Un concepto no es una teoría completa, ni es una mera rapsodia.

Kierkegaard escribió tres textos bajo el mismo seudónimo, Johannes Climacus: *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, (1841-1842), *Migajas filosóficas* (1844), y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (1846)³. Sin pretender

¹ El texto que aquí presento corresponde al capítulo 2 del libro *Kierkegaard on the Philosophy of History* publicado por Palgrave Macmillan en 2014 y cuya autoría pertenece al profesor Georgios Patios, a quien debo agradecer por el permiso correspondiente para la publicación de esta traducción. (N. del T.)

² Los dos capítulos a los que hace referencia el autor son: “Kierkegaard’s Concept of History” -que es el que aquí traduzco- y “The Structure of the Kierkegaardian «Self»”. (N. del T.)

³ Para esta traducción he utilizado las siguientes obras de Kierkegaard: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires:

argumentar que la existencia de un seudónimo compartido es una prueba suficiente para considerar que estos textos proponen la misma teoría filosófica, afirmaré que la comprensión de Kierkegaard de “realidad”, “posibilidad”, “necesidad”, “conocimiento de la historia”, “duda”, “creencia” y “pasión” permanece constante en estos tres libros. Así, mi argumento presupone la unidad conceptual de estos textos.

En *Migajas filosóficas*, el interés principal de Kierkegaard es el problema de la Encarnación. Por lo tanto, el trabajo puede parecer teológico. Mi punto de partida, sin embargo, es que, a través de su lucha por teorizar la Encarnación, Kierkegaard pasa por la historia. Por lo tanto, para discutir la Encarnación, Kierkegaard termina explorando la naturaleza misma de la historia.

En este capítulo, voy a afirmar que: (a) para Kierkegaard, la historia es siempre la historia de los seres humanos; por lo tanto, su naturaleza está directamente relacionada con su libertad de voluntad. En otras palabras, los seres humanos hacen historia usando esta libertad; y (b) Kierkegaard considera el hecho histórico como un objeto incierto de cognición. Para decirlo sin rodeos, no podemos lograr la misma precisión científica en nuestro conocimiento de la historia como lo hacemos en las ciencias naturales.

Por lo tanto, en lo que sigue me centraré en las respuestas que Kierkegaard da: a) a la pregunta ontológica “¿Cuál es la naturaleza de la historia?” y (b) a la pregunta epistemológica “¿Cuál es la naturaleza de nuestro conocimiento histórico?” Argumentaré que estas cuestiones no pueden separarse una de otra, según Kierkegaard: la ontología y la epistemología están entrelazadas. De hecho, Kierkegaard defiende su tesis epistemológica de que el conocimiento histórico no puede ser de la misma precisión que el conocimiento de las leyes de la naturaleza, precisamente por una tesis ontológica de que no hay necesidad en la historia, por lo tanto, no hay leyes generales y necesarias^{4 5}.

Editorial Gorla, 2007 y *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana. (N. del T.)

⁴ La “necesidad” de Kierkegaard es una necesidad lógica y no una necesidad causal. Para Kierkegaard, sin embargo, la falta de necesidad lógica en la historia hace problemática cualquier aplicación de las leyes históricas necesarias que podrían ayudarnos a hacer un “pronóstico” histórico. Discuto este punto detalladamente más adelante y también en el capítulo 3.

⁵ El capítulo 3 al que hace referencia el autor se encuentra entre las páginas 51-79 del libro *Kierkegaard on the Philosophy of History* y se titula “The Structure of the Kierkegaardian ‘Self’”. (N. del T.)

Para demostrar las interconexiones anteriores entre lo ontológico y lo epistemológico en el concepto de historia de Kierkegaard, busco un análisis extenso y detallado del *Interludio* en *Migajas filosóficas*. Lo hago porque, de muchas maneras, el *Interludio* constituye el núcleo mismo del concepto de historia de Kierkegaard.

El *Interludio*

No es, desde luego, una afirmación sorprendente enfatizar el significado del *Interludio* para la comprensión del concepto kierkegaardiano de historia. Muchos comentaristas han llegado a la misma conclusión. Por ejemplo, Robert C. Roberts toma el *Interludio* como “una defensa de una tesis relativa a las creencias históricas en general”⁶. Jacob Howland argumenta que “el objetivo general de Climacus es claro: quiere salvaguardar la fe de la tiranía de la razón filosófica [...] Él espera refutar la doctrina de que la historia es el desarrollo de la necesidad”⁷. Peter Fenves afirma que Climacus aquí se opone a cualquier tipo de conocimiento histórico seguro porque “ese momento [temporal] revela sólo la aniquilación constante de la posibilidad en la realidad”⁸.

Lo que todos estos comentaristas comparten, a pesar de todas sus interpretaciones en última instancia divergentes, es la afirmación de que el *Interludio* contiene el concepto de Kierkegaard de la historia *in nuce*.

Sin embargo, aquí es donde termina el acuerdo, ya que cada uno de estos comentaristas diverge considerablemente tanto en lo que ellos entienden por el concepto de historia de Kierkegaard, como en su evaluación de qué tan convincente es el argumento de Kierkegaard. Por lo tanto, Roberts, Fenves y Pojman argumentan que Kierkegaard en el *Interludio* trata de responder a la cuestión epistemológica de la naturaleza del conocimiento histórico. Por ejemplo, Roberts sostiene que: “el *Interludio* se organiza como una refutación de dos tesis: primero, que las verdades de la historia son verdades necesarias; y, en segundo lugar, que son conocibles por las liberaciones directas de los sentidos”⁹. De manera similar,

⁶ Robert C. Roberts, *Faith, Reason, and History: Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Macon, GA: Mercer University Press, 1986, p. 99.

⁷ Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 158.

⁸ Peter Fenves, *'Chatter': Language and History in Kierkegaard*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993, p. 132.

⁹ Robert C. Roberts, 1986, p. 101.

Peter Fenves entiende el *Interludio* como un argumento contra el conocimiento histórico y sostiene que para Climacus:

Ya no tiene sentido afirmar que se puede reconocer un momento temporal y así ganar conocimiento histórico [...] Así que la fe es una forma de conocimiento; proporciona un criterio para la unificación y rechaza el criterio principal de todo pensamiento¹⁰.

Por otra parte, Mercer se centra en las cuestiones ontológicas que plantea el *Interludio*. Sostiene que el “Interludio” está “relacionado con las estructuras del yo y su relación con el tiempo [...] Se discute el problema de la necesidad, pero en relación con el problema que la necesidad crea para la libertad humana, la historia y la existencia”¹¹. Por último, hay varios estudiosos que consideran el *Interludio* meramente como una polémica contra Hegel. Aquí, argumentan, que Kierkegaard se revela en oposición directa a Hegel (o a Martensen). Por ejemplo, Niels Thulstrup sostiene que dentro del *Interludio* Kierkegaard es capaz de demostrar las diferencias entre su propia “aclaración conceptual de la historia” y la filosofía de la historia de Hegel. La principal diferencia aquí, por otra parte, se refiere al papel que juega la necesidad en la historia. Hegel encuentra la necesidad dentro de la historia mientras que Kierkegaard excluye la necesidad de la historia¹².

Jon Stewart también concibe el *Interludio* en términos de la relación de Kierkegaard con los pensadores hegelianos. Argumenta que “Climacus utiliza el argumento sobre las categorías de posibilidad, realidad y necesidad como el análisis preliminar para su consideración de la historia, que ahora sigue en «El Interludio»”¹³. Y lo que es crucial es que esta consideración de la historia fue una polémica dirigida a Martensen, específicamente a sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moderna de Kant a Hegel* impartidas en el semestre de invierno 1838-1839^{14 15}.

¹⁰ Peter Fenves, 1993, pp. 132–133. Véase también Louis P. Pojman, “Kierkegaard on Faith and History”, *Int. J. Phil. Rel.*, 13: 61–62.

¹¹ David Emery Mercer, *Kierkegaard's Living-Room: The Relation between Faith and History in Philosophical Fragments*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000, p. 119.

¹² Niels Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 362–364.

¹³ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 359.

¹⁴ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 374. Tanto Thulstrup como Stewart consideran el *Interludio* como revelador del pensamiento de

En lo que sigue, sostengo que todas las interpretaciones anteriores están incompletas. Más bien, en el *Interludio* Kierkegaard intenta responder a la pregunta ontológica y epistemológica simultáneamente. De hecho, incluso si Kierkegaard tenía la intención de polemizar contra un filósofo específico, al hacerlo, genera su propio concepto auténtico de historia; por lo tanto, lo que está en juego en el *Interludio* no es la cuestión de a quién está dirigido, sino más bien la cuestión de cuáles son los argumentos de Kierkegaard.

El mismo Kierkegaard (2009) subraya la importancia del *Interludio*:

Si un pensador especulativo dijera que ha llegado a comprender la necesidad de un fenómeno histórico, ciertamente le sugeriría que se ocupase aunque fuera por un instante con las objeciones formuladas con toda simplicidad en el *Interludio* entre los capítulos IV y V de *Migajas* (pp. 54-55).

Kierkegaard se refiere específicamente al *Interludio* para subrayar su propio enfoque alternativo de la “necesidad de un fenómeno histórico” al de un “pensador especulativo”. Mientras que la pregunta sobre a quién considera Kierkegaard un “pensador especulativo” es una que continuamente causa furor en la literatura crítica, para mis propósitos el punto crucial es que Kierkegaard pretende que el *Interludio* sea un argumento sobre la naturaleza de un fenómeno histórico¹⁶.

Las *Migajas filosóficas* mismas comienzan con estas tres preguntas:

- (a) ¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna?
- (b) “¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico?”
- (c) “¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?” (Kierkegaard, 1999, p. 21).

Kierkegaard sobre la historia. La única razón por la que no discuto detalladamente sus interpretaciones aquí es que ambas se centran en la relación de Hegel y Kierkegaard. Este es el tema del capítulo 4.

¹⁵ El capítulo 4 al que hace referencia el autor se encuentra entre las páginas 80-127 del libro *Kierkegaard on the Philosophy of History* y se titula “Hegel’s Philosophy of History and Kierkegaard’s Concept of History: A Synthesis Instead of a Confrontation”. (N. del T).

¹⁶ El problema de la “identidad” del pensador “especulativo” se abordará en mi cuarto capítulo. [“Hegel’s Philosophy of History and Kierkegaard’s Concept of History: A Synthesis Instead of a Confrontation” en: *Kierkegaard on the Philosophy of History*].

Todas estas preguntas son cuestiones de “historia”. Sin embargo, Climacus no dice nada sobre la historia en los primeros capítulos del libro. Sólo cuando el lector llega al *Interludio* se encuentra a Climacus discutiendo cuestiones estrechamente relacionadas con los fenómenos históricos. En este punto, hay dos preguntas que se están considerando:

- (a) “¿Es el Pasado Más Necesario que el Futuro?”
- (b) “¿Se ha Hecho lo Posible Más Necesario de lo que Era por Haberse Vuelto Real?”¹⁷.

Lo que se pone de manifiesto al lector en este punto, es el enfoque del *Interludio* sobre la temporalidad (pasado y futuro) y la relación de la necesidad con esta temporalidad (junto con la relación de éste con las otras modalidades). La historia se refiere al pasado, y cualquier hecho histórico es por su naturaleza algo que es temporal. Por lo tanto, se hace aún más claro que el *Interludio* se refiere esencialmente a la historia, cuando uno lee sus subtítulos:

- (a) “El devenir”
- (b) “Lo histórico”
- (c) “El pasado”

Examinaré cada uno de ellos a su vez en lo que sigue.

“El devenir”

Antes de proceder a un análisis de los argumentos de Climacus, debemos aclarar una cuestión central, a saber, el significado de “existencia”. Howard Hong y Edna Hong escriben que “«la existencia», «existe», pertenece al ser temporal o espacial o la realidad” (Kierkegaard, 1987, p. 297)¹⁸. Climacus explica su propia visión del significado de “existencia” en el tercer capítulo de *Migajas filosóficas*, “La paradoja absoluta”. Aquí,

¹⁷ Las letras mayúsculas pertenecen al texto.

¹⁸ Esta cita aparece en una nota que introducen Edward Hong y Edna Hong en la edición crítica de las obras de Kierkegaard en lengua inglesa. Véase *Philosophical Fragments, Johannes Climacus*. Princeton: Princeton University Press, 1987. (N. del T.)

Climacus define “existencia” en una nota larga, argumentando contra la teoría de Spinoza de la “existencia”:

Por tanto, [para Spinoza] cuanto más perfecto, más ser; cuanto más ser, más perfecto. Esto es una tautología [...] Por consiguiente, cuanto más perfecta es la cosa, más es; pero su perfección es que tiene más *esse* en sí, lo que quiere decir: cuanto más es, más es [...] [Spinoza] Explica *perfectio* con *realitas, esse*. [Explica la perfección por la realidad, el ser] pero continuemos ahora. Aquí falta una distinción entre ser de hecho y ser ideal (Kierkegaard, 1999, pp. 54-55).

Kierkegaard escribió en la primera hoja de su ejemplar de la edición *Gfroerer* de la *Opera* de Spinoza:

Re pág. 15. Lema 1. Nota II. Esto se disuelve en una tautología, ya que explica *perfectio* por *realitas, esse*. Cuanto más perfecto es, dice, más es; pero a su vez explica la perfección de una cosa diciendo que tiene en sí mismo más *esse*, por lo tanto dice que cuanto más es, más es. En un sentido lógico, esto es correcto: cuanto más perfección, más es; pero aquí el ser tiene un significado completamente diferente de lo que es factualmente (Kierkegaard, 1987, p. 290).

Este argumento es bien conocido como una prueba de la existencia de Dios: Dios es el ser más perfecto; el ser más perfecto incorpora la existencia; por lo tanto, Dios existe. Sin embargo, en oposición a esto, Climacus (y Kierkegaard en la última cita) identifica una diferencia radical entre “ser de hecho” y “ser ideal”. Climacus disocia la esencia de la existencia. Por lo tanto, Climacus separa las ideas que tenemos de los objetos (cualquier tipo de objeto, incluso Dios) y la realidad de la existencia de estos objetos. Teológicamente, lo que está en cuestión aquí es la posibilidad de una explicación lógica de la Encarnación, y es por esta razón que concluye esta nota: “puesto que la dificultad consiste en asir el ser de hecho e introducir dialécticamente la idealidad de Dios en el ser fáctico” (Kierkegaard, 1999, p. 55).

Parece que Climacus considera que la existencia es completamente diferente de la idealidad. Ronald M. Green argumenta que Climacus aquí depende en gran medida de los

argumentos de Kant contra la prueba ontológica de la existencia de Dios¹⁹. La cuestión más importante aquí, sin embargo, es la descripción de Climacus de la existencia. La existencia no es simplemente un atributo de la esencia. La existencia es “ser de hecho”. La forma más simple de entender la “existencia” es relacionándola con los “hechos” espacio-temporales. “Ser de hecho” no es una esencia, sino un hecho dado dentro de las condiciones espacio-temporales de nuestro universo²⁰.

Con esta clarificación conceptual en mente, la primera pregunta que formula Climacus en el *Interludio* es:

¿Cómo cambia aquello que deviene [blive til]?, ¿o en qué consiste el cambio (κίνησις) del devenir (Tilbivelse)? Todo otro cambio (αλλοίωσις) presupone que aquello con lo que se realiza el cambio existe, aun cuando el cambio consiste en dejar de existir. [en voere til] (Kierkegaard, 1999, p. 82).

Cada cambio que ocurre en una entidad que existe presupone que algo en esa entidad permanece igual, asegurando una identidad antes, en el momento y después de la ocurrencia del cambio. Si el cambio es un cambio en el espacio (movimiento o κίνησις), entonces, lo que permanece igual a través de este movimiento es el cuerpo de la entidad. Si el cambio es un cambio en el cuerpo de una cosa existente (αλλοίωσις), entonces lo que permanece igual a través de este cambio es la identidad de la cosa. Cuando la gente envejece su cuerpo cambia, pero su identidad sigue siendo la misma. Si me pongo un poco de peso durante los años y adquiero algunas arrugas, todavía soy la misma persona.

Cuando algo deviene, ¿cuál es exactamente el cambio que se produce a esa cosa? En otras palabras, cuando algo entra en nuestro mundo, podemos hablar de un cambio, y si es así, ¿qué es exactamente ese cambio? Kierkegaard está aquí aprovechando toda una tradición

¹⁹ Ronald M. Green, *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 122–123.

²⁰ Alguien podría argumentar aquí que esta “facticidad” de la existencia implica algo que se puede conocer. Después de todo, lo que solemos llamar “un hecho dado” se refiere a su posibilidad de ser captado a través de la comprensión teórica. Y, si esto es cierto, ¿cómo puede esto conciliarse con la afirmación (que continúo haciendo) de que lo histórico no puede ser objeto de cierto conocimiento? Hay una respuesta muy directa y simple: la “facticidad” de Kierkegaard de la existencia se refiere específicamente a su realización dentro del espacio y el tiempo. Ocurrencia histórica siempre es algo que ocurre como una realidad. La “facticidad” de Kierkegaard es idéntica a esta “realidad”. El “hecho dado” kierkegaardiano se refiere solamente a su realización completa dentro de la temporalidad y no tiene ninguna relación con la posibilidad de ser reconocido.

filosófica que lucha por teorizar adecuadamente ese cambio. Esto es porque para que una cosa cambie al entrar en nuestro mundo, algo debe permanecer igual y así asegurar una identidad antes, durante y después de la entrada de esa cosa en la existencia²¹. “Si a medida que deviene un plan cambia en sí mismo, entonces no es este plan el que deviene. Si por el contrario queda inalterado ¿dónde se halla el cambio del devenir?” (Kierkegaard, 1999, p. 82).

Climacus sostiene que el único cambio que podemos identificar en una cosa que deviene “no está en [su] esencia sino en [su] ser” y más específicamente “del no ser al ser” (Kierkegaard, 1999, p. 82). De esta manera cuando algo nuevo deviene, lo que realmente sucede es un cambio en su ser; antes del cambio su ser era “no-ser” y después del cambio consiste en un ser “positivo”. Habiendo dicho esto, Climacus argumenta, ¿podemos hablar de lo mismo antes y después de su devenir? En respuesta, él argumenta que sólo en el caso de la posibilidad y su realización podemos legítimamente hablar de lo mismo pasando por el cambio de “devenir”. Para entender esto, sin embargo, debemos seguir adelante con su argumento.

El siguiente paso de Climacus es identificar el “no-ser” con la posibilidad y el “ser” con la realidad: “Pero este ser que es no-ser es la posibilidad. Y un ser que es ser es ciertamente el ser real o la realidad. Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad” (Kierkegaard, 1999, p. 82).

Sobre la base de esa identificación, Climacus continúa señalando la diferencia esencial entre el ser ideal y el ser de hecho. Sólo esta última existe en nuestro mundo espacio-temporal y participa en la realidad. Inmediatamente hay que considerar una posible objeción a la tesis de Climacus: lo único que parece seguir siendo lo mismo cuando se realiza una posibilidad es su esencia o su idealidad. Porque lo que subyace a la transición del no-ser a la existencia es la misma “idea” de ese ser. Climacus, sin embargo, ya ha refutado la existencia del “ideal”. Además, ahora refuerza esta refutación afirmando que:

²¹ El análisis de Kierkegaard aquí es esencialmente aristotélico. Dario González sostiene que Kierkegaard sigue a Aristóteles y que el análisis de Climacus debe mucho al estudio de Kierkegaard sobre Trendelenburg: Véase González, “Trendelenburg: An Ally Against Speculation”, en: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Volumen 6, Tome I, *Kierkegaard y His German Contemporaries*, editado por Jon Stewart. Ashgate, 2007, p. 313. Fenves también señala que Climacus utiliza argumentos aristotélicos: Fenves, 1993, p. 132.

“lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera” (Kierkegaard, 1999, p. 82). Su argumento es claro: si lo necesario no puede cambiar en absoluto, entonces lo necesario no puede devenir porque cada devenir es un cambio.

En consecuencia, surge el siguiente cuadro: Climacus atribuye la necesidad al ideal y los distingue a ambos de la “existencia”. Lo que queda por entender, sin embargo, es la oposición absoluta que Climacus pasa a inferir entre la existencia y la necesidad, el ideal y la ocurrencia histórica.

Mercer interpreta la oposición absoluta de Kierkegaard entre necesidad y existencia, como una conclusión lógica. Sostiene que, si lo necesario es una realidad, entonces el necesario debe primero ser posible. Si, sin embargo, lo necesario es posible, entonces “uno podría concluir que lo necesario tampoco es posible”²². Por lo tanto, la necesidad no es una realidad.

Sostengo que interpretar la disociación absoluta de Kierkegaard de la necesidad y la realidad de esta manera, puede proporcionar la base de su argumento, pero en última instancia no capta completamente el punto de Kierkegaard respecto a la historia y la necesidad. Kierkegaard está proporcionando más que un análisis lógico. Como veremos, Kierkegaard sostiene que la duda no es una cuestión de una posible falta de conocimiento, sino una cuestión de voluntad. De esta manera, Kierkegaard sostiene que no podemos aspirar a superar la duda con la adquisición de más conocimiento. Superar la duda no es una cuestión de conocer las necesidades “históricas”. Superar la duda es puramente una cuestión de (libre) voluntad. Kierkegaard, por lo tanto, no permanece en el nivel de un análisis puramente lógico de la paradoja de una posible necesidad. Más bien, su argumento pretende mostrar la necesidad (con respecto a la existencia histórica) de un cambio de la epistemología a las decisiones morales. Si queremos descartar la duda de la historia, no necesitamos conocimiento, sino voluntad. No comprendemos completamente esto si creemos que Kierkegaard quiere hacer un análisis lógico.

²² Mercer, 2000, p. 122.

Si aceptamos que lo necesario es siempre de la misma manera, ¿es posible contemplar el pensamiento que eso pueda ser posible o no? Tal es la línea de pensamiento por medio de la cual Climacus atribuye la necesidad al ideal y la separa completamente de lo real: lo real, antes de convertirse en lo real, sólo es posible (de ahí que, se realizará o no se realizará). En conclusión, por lo tanto, Climacus genera un par de términos binarios mutuamente excluyentes: por un lado, hay necesidad e “idealidad” y, por otro, posibilidad y realidad²³.

Necesidad/Libertad

Una de las afirmaciones básicas de este libro²⁴ es que Hegel y Kierkegaard poseen diferentes posiciones con respecto a la existencia de la necesidad en la historia. Hegel sostiene que la necesidad está en el corazón de la historia, mientras que Kierkegaard sostiene que la necesidad no puede ser parte de la historia. Hegel también asocia directamente la necesidad con la libertad dentro de la historia. Kierkegaard, por otra parte, considera que la pareja necesidad/libertad se excluye mutuamente en la historia. Para poder captar plenamente la forma en que Kierkegaard entiende la naturaleza y el papel de la libertad en la historia, debemos examinar y analizar detenidamente su argumento general sobre la necesidad y la libertad en la historia (Devenir).

El siguiente paso de Climacus en el *Interludio* es afirmar que, si la necesidad no puede ser parte de cualquier “existencia”, entonces “Todo devenir acontece por libertad [...] Toda causa culmina en una causa libremente actuante” (Kierkegaard, 1999, p. 83). En esta afirmación están en juego los siguientes presupuestos:

- (a) La necesidad y la existencia son esferas incompatibles (un punto que ya hemos discutido en detalle).
- (b) Todo lo que deviene (así en realidad) tiene una causa libre.

²³ Jon Stewart argumenta que cuando Climacus niega que la necesidad es la unidad de posibilidad y realidad no se opone a Hegel, sino a Kant: 2003, pp. 355-359. La cuestión crítica aquí es, sin embargo, que Climacus niega cualquier relación entre la necesidad y la pareja posibilidad-realidad. De esta manera, Climacus también se opone a Hegel porque, para esta última, la necesidad se puede encontrar en el reino de la realidad. Voy a decir más sobre esto en mi cuarto capítulo. [“Hegel’s Philosophy of History and Kierkegaard’s Concept of History: A Synthesis Instead of a Confrontation” en: *Kierkegaard on the Philosophy of History*].

²⁴ *Kierkegaard on the Philosophy of History* (2014). (N. del T.)

(c) Aunque podamos detectar las leyes naturales en la realidad y por lo tanto algún tipo de “necesidad”, esto no refuta lo anterior, pues si seguimos los acontecimientos hasta el comienzo de la cadena causal, podríamos descubrir las causas que actúan solas libremente.

Para Climacus, como hemos visto, sólo hay dos formas posibles de ser: o bien como el “ideal” y, por tanto, como necesario, o como el hecho en el que no reside ninguna necesidad. La inferencia crucial que ahora hace Climacus sobre la base de esta dicotomía ya establecida es que una completa falta de necesidad indica libertad. Por lo tanto, aunque Climacus no nos proporciona aquí una definición elaborada de necesidad o libertad, sí indica la relación que existe entre ellos: una de exclusión mutua: o bien se postula la libertad o bien la necesidad, pero nunca ambas. Por lo tanto, se hace evidente que Climacus se opone directamente a cualquier tipo de mediación entre necesidad y libertad, punto que es crucial cuando se compara el pensamiento de Kierkegaard con el de Hegel.

Kierkegaard (a través de Climacus) es tan absoluto acerca de la incompatibilidad de la necesidad y la libertad dentro de la historia que para él incluso las llamadas leyes necesarias de la naturaleza no demuestran la presencia de la necesidad en la realidad. ¿Cuál es el razonamiento de Climacus para esta afirmación? Dice lo siguiente: cuando descubrimos causas (leyes naturales) que parecen necesariamente producir ciertos efectos, la regresión a lo largo de la cadena causal a la primera causa siempre nos devolverá a una causa que actúa libremente. Así escribe Climacus:

La ilusión de causas intermediarias hace parecer que el devenir es necesario; su verdad consiste en que, una vez devenidas, remiten definitivamente a una causa libremente actuante. Aun reflexionando definitivamente sobre el devenir, la consecuencia de una ley natural no explica la necesidad del devenir. (Kierkegaard, 1999, pp. 83-84).

El argumento de Climacus puede ser reconstruido de la siguiente manera:

- (a) Cualquier “existencia” debe sufrir un cambio.
- (b) La necesidad prohíbe cualquier tipo de cambio.
- (c) Por lo tanto, ningún “hecho” puede ocurrir necesariamente.

(d) Cuando nos encontramos con ciertas leyes naturales que implican que ciertos hechos ocurren de una manera necesaria, volver a la primera causa en la cadena causal siempre demostrará la aparición de este “devenir”.

(e) Así, incluso las cadenas causales estrictas, necesariamente tienen un comienzo libre.

La naturaleza de la necesidad aún está por determinarse. Podría argumentarse sobre esta base que la necesidad causal puede coexistir con la historia y con la contingencia histórica. Sin embargo, si este es el caso, es difícil concebir la separación absoluta que hace Kierkegaard de estas. La respuesta, sostengo, es simple: la concepción específica de Kierkegaard de “necesidad” aquí es una forma de necesidad lógica. Esto es evidente debido a la aceptación de Kierkegaard (incluso dentro del *Interludio*) de la existencia de leyes naturales y la existencia de una necesidad causal. Yo diría, pues, que su argumento procede de la siguiente manera: cuando deseamos conocer plenamente la existencia histórica por medio de la necesidad causal, esto implica la aplicación del análisis lógico. Sin embargo, este análisis lógico es incompatible con la naturaleza misma de la existencia histórica. Retorno a este tema en detalle en lo que sigue.

Climacus crea así un hiato insuperable entre ser “necesario” y “existente”. Para Climacus la libertad sólo puede ser donde la necesidad no puede ser. Un dualismo radical está en juego. Aunque Climacus todavía tiene que definir estos conceptos, su significado se determina por medio de su oposición mutua.

Roberts interpreta el argumento de Climacus de la siguiente manera:

Incluso si podemos explicar la realización de la posibilidad *a* por referencia a las realizaciones de otras posibilidades (que son los antecedentes causales de *a*), esta serie de posibilidades no es más que una entre un conjunto indefinidamente grande de series (Roberts, 1986, p. 106).

Roberts enfatiza así la contingencia de la primera causa en cualquier cadena causal como el argumento crucial que Kierkegaard usa para demostrar la falta de necesidad dentro de la existencia histórica.

En efecto Kierkegaard hace este punto, pero sólo para subrayar el contraste entre la causalidad absoluta y la existencia histórica. Como veremos, por “existencia histórica” él se refiere específicamente la existencia histórica humana. El punto de Roberts es útil para el examen de la causalidad en la naturaleza, pero no lo suficiente como para reconstruir con éxito el análisis de Kierkegaard de la “existencia histórica”.

“Lo histórico”

Como ya he establecido, una de las características primarias de la historia es que “deviene” y por lo tanto debemos atribuirle libertad y falta de necesidad. Otra característica primaria es que la historia se refiere sólo a la historia humana y no a la historia de la naturaleza. La naturaleza existe, pero no tiene memoria de su existencia; y aunque la naturaleza tiene un pasado, un presente y un futuro, la naturaleza no puede ser “libre” porque la naturaleza no puede ser consciente de su pasado de una manera que le permita decidir sobre su presente y su futuro. Es en esta línea que Climacus habla de un “reduplicación” de la “existencia” del ser humano:

El devenir puede contener en sí una reduplicación, esto es, la posibilidad de devenir dentro de su propio devenir. En eso consiste, en una intelección más rigurosa, lo histórico, ser dialéctico respecto del tiempo. (Kierkegaard, 1999, p. 84).

Sostengo que Kierkegaard es aquí claro en que la “historia” se refiere únicamente a la historia humana. Sólo los seres humanos tienen la capacidad de relacionarse con su pasado de una manera que los hace capaces de elegir libremente su futuro²⁵.

Mackey resume muy bien esta conexión directa entre la libertad y la historia:

Lo eterno, que es también lo necesario, no tiene historia en ningún sentido. No sostiene ninguna relación con la posibilidad, la realidad, el cambio o la libertad. La naturaleza es pura sincronía (espacialidad), salvo por el hecho de que, como un todo, ha llegado a ser. La historia es pura diacronía (temporalidad), salvo por el hecho de que presupone que el espacio es su locus [...] Estrictamente hablando, nada ocurre en la naturaleza. Siempre es,

²⁵ En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard expresa la idea de que el yo es una relación que se relaciona consigo sí misma. La naturaleza no tiene esta relación, y por lo tanto no tiene la “reduplicación” que constituye la existencia (humana) histórica. Véase: Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

si es cíclico, lo mismo, por lo que hay leyes de la naturaleza. Pero los acontecimientos históricos, para los que no hay leyes, son las operaciones de las causas de libre funcionamiento que terminan en el trabajo de una libre causa absoluta²⁶.

Aunque estoy de acuerdo con el énfasis de Mackey en la ausencia de las leyes necesarias en los acontecimientos históricos, me parece que Mackey no lleva sus conclusiones lo suficientemente lejos, como para extraer las implicaciones filosóficas del enfoque de Kierkegaard para la historia. Como ya he dicho, lo que los comentaristas anteriores del *Interludio* no han podido discernir es que Kierkegaard está tratando de responder tanto a la cuestión ontológica como a la cuestión epistemológica acerca de la historia en él.

Con el fin de defender adecuadamente mi argumento antes mencionado, voy a esquematizar la forma en que Climacus responde a ambas preguntas. En cuanto a la cuestión ontológica sobre la naturaleza de la historia, Climacus sostiene: (a) la historia es siempre historia humana y (b) la libertad reina dentro de ella (el tipo de libertad que excluye cualquier tipo de necesidad). En términos de la cuestión epistemológica, todavía queda mucho por determinar; Sin embargo, preliminarmente se puede concluir que el conocimiento que tenemos de la naturaleza por medio de leyes naturales no está disponible para la cognición histórica.

Sin embargo, antes de continuar con la cuestión epistemológica, necesitamos enfatizar una vez más el hecho de que Climacus afirma que la historia, los seres humanos y la libertad constituyen un nexo completamente unificado. Además, esto implica que tal conexión directa entre lo “histórico” y la “libertad deja a los seres humanos como únicos agentes históricos. Sólo los seres humanos hacen historia a través de sus propias elecciones libres. El pasado y el presente son realidades humanas, mientras que el futuro humano es la posibilidad humana. Y así redefinir el presente a la luz del pasado y del futuro es el signo distintivo de una libertad propiamente humana.

Howland señala algo similar con respecto al argumento de Climacus en el *Interludio*:

²⁶ Louis Mackey, *Points of View: Readings of Kierkegaard*. Tallahassee: Florida State University Press, 1986, p. 127.

solo los seres humanos son auto-conscientemente históricos, continuamente redefiniéndose en términos de sus pasados reales y futuros posibles. Y este proceso “dialéctico” de redefinición, o de mediación del presente a la luz de los pasados reales y futuros posibles, es un signo de la libertad humana²⁷.

Sin embargo, faltan en la explicación de Howland los siguientes elementos: a) la libertad humana está orientada principalmente hacia decisiones futuras y b) la libertad humana es una cuestión de voluntad humana (y por tanto de capacidad humana para tomar decisiones). Argumentaré más adelante²⁸ que para Kierkegaard los seres humanos pueden convertirse en seres completos sólo dentro de la historia y sólo realizando continuamente su libertad para tomar decisiones. Es más, lo que no ve Howland es que esta libertad siempre va acompañada de una aceptación (del lado de las personas que toman libremente estas decisiones) de la responsabilidad humana.

El pasado

Ya se ha argumentado que para Kierkegaard la necesidad no se puede encontrar dentro de la historia. En lo que sigue, daré más detalles sobre cómo Kierkegaard defiende la absoluta falta de necesidad en la historia. Para ser más específico, analizaré cómo Climacus argumenta en contra de la noción de que el pasado puede ser necesario. Al hacerlo, tengo la intención de mostrar aún más el rechazo de Kierkegaard de la necesidad en la historia.

Por lo general, cuando pensamos en la historia, pensamos en el pasado. De hecho, la definición acostumbrada y quizás la más trivial de la historia es el “pasado” de algo, o algo que sucedió en el pasado. Sin embargo, como hemos visto, para Climacus, aunque la naturaleza tiene un pasado, no puede tener realmente una historia. Sólo los seres humanos tienen historia, porque sólo los seres humanos pueden entender lo que significa tener un pasado, un presente y un futuro. Por otra parte, Climacus sostiene al mismo tiempo que la necesidad no puede ser encontrada dentro de la historia. Una posible objeción a este último punto es la siguiente: el pasado es necesario porque el pasado no puede ser cambiado:

Lo que ha sucedido ha sucedido y no puede hacerse de nuevo; en ese sentido no puede cambiarse. [...] ¿Es ésta la inmutabilidad de la necesidad? [...] Lo que ha acontecido ha

²⁷ Howland, 2006, p. 161.

²⁸ “The Structure of the Kierkegaardian ‘Self’” en: *Kierkegaard on the Philosophy of History*. (N. del T).

sucedido como ha sucedido y en ese aspecto es inmutable. ¿Es ésta la inmutabilidad de la necesidad? (Kierkegaard, 1999, p. 85).

La respuesta de Climacus es, una vez más, simple: cada pasado, antes de convertirse en un pasado era un presente; este presente se hizo presente a través de la “existencia”. Y, como sabemos, el presente deviene libremente. Aunque no podemos deshacer o cambiar el pasado, podemos pensar en este pasado como diferente: podría haber sido diferente de lo que es, es decir, el pasado es contingente.

Aquí tenemos una indicación más de la naturaleza de la necesidad kierkegaardiana: es la necesidad lógica. La contingencia permite espacio para la necesidad causal (bajo condiciones específicas). Como se señaló anteriormente, esta necesidad lógica tiene ciertas implicaciones filosóficas con respecto a la capacidad de conocer completamente los hechos históricos. No podemos esperar que nosotros mismos podamos conocer y entender la historia aplicando el análisis lógico a los hechos históricos. La existencia de la necesidad causal se aplica meramente a la naturaleza y no a la historia humana. Además, el análisis lógico es totalmente incompatible con la existencia histórica (humana). De esta manera Kierkegaard no depende de la contingencia para excluir la necesidad. Kierkegaard hace de la historia un campo de realización, en vez de un campo de cognición.

Por ejemplo, no podemos cambiar cómo terminó la Segunda Guerra Mundial; esto, sin embargo, no significa que este pasado no podría haberse desarrollado en la dirección opuesta. Mercer tiene razón al subrayar que:

El pasado es el resultado de la elección o elección entre las posibilidades del futuro en el presente y esas posibilidades son diferentes y variadas. No se sigue que una elección particular resulte en un pasado particular [...] Si el pasado y el futuro son necesarios entonces no son pasado ni futuro, sino que simplemente son²⁹.

El concepto de historia implica un cambio continuo y, en consecuencia, implica la libertad de cambiar. El análisis de Mercer, sin embargo, todavía no reconoce que el análisis de Kierkegaard no se centra en el esfuerzo de entender cómo la historia pasada “da lugar” a la historia presente y futura. Por el contrario, Kierkegaard argumenta a favor de la existencia

²⁹ Mercer, 2000, pp. 127–128.

real (y, por tanto, de la existencia histórica) de la libertad (humana) de voluntad y de la libertad (humana) de elección.

Como explica Climacus, existe una interacción continua entre nuestro pasado, presente y futuro. Nos entendemos a nosotros mismos y a nuestra realidad a través del esfuerzo continuo de elegir entre diferentes opciones posibles. Por lo tanto, Clímacus señala que, si se afirma que nos falta la libertad de hacer elecciones, de modo que simplemente estamos sometidos a la necesidad, entonces terminamos viviendo en un presente permanente, en lugar de una historia dispuesta. De hecho, como hemos visto, Kierkegaard ya ha dejado claro que “lo necesario [...] se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera” (Kierkegaard, 1999, p. 82). De ahí que la necesidad sea eterna y no pueda convertirse en “historia”. Lo que es absolutamente crucial aquí es que Kierkegaard se centra en la capacidad de los seres humanos para la voluntad y por lo tanto elegir hacer historia, en lugar de centrarse en la capacidad de los seres humanos para conocer la historia.

Además, Climacus continúa proporcionando otra razón para no atribuir la necesidad al pasado. Afirma que, si consideramos que el pasado es necesario, debemos atribuir tal necesidad al futuro también porque:

Si el pasado se hubiese hecho necesario, entonces y desde ahí no podría incurriese en contradicción respecto del futuro, sino al revés: se deduciría de ello que el futuro también era necesario. Si la necesidad pudiera intervenir en un solo punto, ya no tendría que hablarse más de pasado ni de futuro. Querer predecir el futuro (profetizar) y querer comprender la necesidad del pasado es exactamente lo mismo, y sólo la moda logra que una cosa le parezca más plausible a una generación que a otra (Kierkegaard, 1999, p. 85).

Para comprender el argumento de Climacus aquí, hay que tener en cuenta que para él “la necesidad es y siempre es de la misma manera”. Si aceptamos que el pasado es necesario, entonces también hay que aceptar que el futuro, que ya se ha transformado en el pasado, también era necesario. Es decir, cada momento pasado es previamente un momento presente y, antes de eso, un momento futuro.

Al argumentar lo anterior, Climacus pretende indicar que, si aceptamos que nuestro pasado es necesario, entonces el futuro y el presente de ese pasado también deben ser necesarios.

Tal es la razón detrás de su afirmación de que la “profecía” y la comprensión del pasado como necesaria “son totalmente idénticas”. Podemos predecir el futuro sólo si se produce de una manera necesaria (es decir, de acuerdo con leyes necesarias). Por otra parte, y éste es el punto crucial, Climacus emplea la misma línea de razonamiento sobre el pasado: no podemos entender el pasado como necesario, ya que el pasado es sólo uno de muchos pasados igualmente posibles que podrían ocurrir.

Por lo tanto, ahora podemos dar un paso atrás para reflexionar sobre el argumento de Climacus hasta ahora. Este argumento, hemos visto, constituye una respuesta a la cuestión ontológica de la historia: la naturaleza de la historia debe concebirse exclusivamente como la historia de los seres humanos y por tanto debe estar directamente relacionada con la “libertad”. También son posibles conclusiones provisionales sobre la cuestión epistemológica de la historia: no se pueden aplicar métodos “científicos” a la historia para conocerla de la misma manera que se aplica en el campo de la naturaleza. No podemos aspirar a encontrar leyes necesarias en la historia.

Esta es también la razón por la que Climacus continúa argumentando que el conocimiento del pasado no le confiere necesidad:

Lo pasado no es necesario, puesto que ha devenido; no se hizo necesario por el hecho de devenir (sería una contradicción) y todavía se hace menos necesario por la concepción de alguien [...] Si el pasado se hiciera necesario por el concepto [de él], el pasado ganaría lo que perdía el concepto, entonces concebiría otra cosa, lo cual sería una mala concepción. Si lo concebido se cambia con la concepción, entonces el concepto se muda hasta llegar a ser un malentendido [...] el saber acerca del pasado no concede necesidad alguna, ya que todo concepto como todo saber nada tienen que dar (Kierkegaard, 1999, p. 87).

El argumento de Climacus puede ser reconstruido de la siguiente manera:

- (a) Aunque el pasado ciertamente existió, no es necesario.
- (b) Nuestra aprehensión del pasado no puede hacerlo necesario³⁰.

³⁰ Obviamente, Kant no está de acuerdo con esta afirmación filosófica. Este desacuerdo no puede, sin embargo, ser seguido en este análisis.

(c) Si, por medio de la aprehensión, se pudiera hacer necesario, entonces cualquiera aprehendería el pasado de manera equivocada (porque el pasado no es necesario), o tal aprehensión tendría el poder de cambiar la esencia del pasado, lo que –para Climacus– es absurdo³¹.

Por lo tanto, Climacus aquí se vuelve mucho más explícito para la cuestión epistemológica de la historia y, por tanto, para la cuestión del conocimiento que podemos tener de la historia: ninguna necesidad lógica es discernible en la historia o puede atribuirse a ella por medio de la cognición. Mientras que uno puede estar seguro, por ejemplo, sobre hechos simples (la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo), uno no puede comprender completamente cómo sucedió exactamente que este resultado ocurrió en lugar de cualquier otro.

Este ejemplo demuestra por qué para Climacus es tan importante conectar directamente la cuestión ontológica de la naturaleza de la historia con la cuestión epistemológica del conocimiento de la historia. La libertad (que se define como falta de necesidad), por un lado, caracteriza la naturaleza de la historia, pero, por otro lado, excluye cualquier conocimiento histórico científicamente preciso. La necesidad causal se aplica sólo a la naturaleza, por lo que la historia humana no puede ser totalmente analizada por medio del pensamiento causal.

Es decir, lo que emerge en el *Interludio* es una exigencia para abordar todo el campo de la filosofía de la historia desde otra perspectiva. Surge una demanda para tratar la historia de otra manera. Tal concepción alternativa de la historia aseguraría que el conocimiento histórico permanezca abierto a dudas y a formas alternativas de aprehensión. Y tal concepción alternativa de la historia sólo se hace posible para Climacus por medio de la tesis central de que la “historia” es *par excellence* el campo de la libertad y, por tanto, un reino en el que los seres humanos no pueden estar totalmente seguros acerca de su conocimiento. Cuando Climacus excluye la necesidad de la historia, esto provoca un completo cambio de paradigma en la filosofía de la historia, comenzando con la ineludible “incertidumbre” de nuestro conocimiento histórico.

³¹ Una vez más, esto no es absurdo para un idealista trascendental.

Por otra parte, el significado de tal cambio es precisamente lo que he argumentado que es descuidado por todos los comentaristas antes mencionados. Es decir, no toman en serio el hecho de que para Climacus el problema de la “libertad” se aplica igualmente en un nivel ontológico y epistemológico históricamente. En el momento mismo en que Climacus elimina cualquier necesidad de la historia, genera incertidumbre en la cognición histórica. Como estudiosos, por lo tanto, no podemos analizar su argumento en el *Interludio* ni desde el nivel ontológico de la naturaleza de la historia ni desde el nivel epistemológico del conocimiento histórico. Hacerlo distorsionaría radicalmente la perspectiva recién ganada de Climacus.

El contexto del *Interludio*

Las conclusiones a las que llega Climacus en el *Interludio* deben situarse en un contexto más amplio, ya que su propósito sólo puede quedar completamente claro si consideramos su papel en las *Migajas filosóficas* como un todo. La pregunta que orienta *Migajas filosóficas* es la medida en que uno puede llegar teóricamente a términos con la Encarnación de Cristo. Climacus responde a esta pregunta primero considerando los métodos lógicos y científicos como un posible medio de entender la Encarnación, pero, como era de esperar, en el curso de su argumento, este enfoque es rechazado al por mayor. El *Interludio* en particular aporta dos afirmaciones significativas a este argumento general: a) los hechos históricos, como la Encarnación, no pueden ser conocidos más allá de cualquier duda posible y (b) la duda no es anulada por un conocimiento adicional, sino por un acto de voluntad.

Ya hemos examinado minuciosamente el argumento de Climacus sobre los hechos históricos y la naturaleza de su conocimiento. Antes de proceder a analizar la forma en que se plantea la cuestión de Climacus, sería beneficioso para mi análisis ofrecer el contexto general del *Interludio*.

La razón que me lleva a referirme al contexto del *Interludio* después de haber abordado el contenido del *Interludio* y no antes, es que el “contexto” aquí puede definirse como una justificación conceptual adicional de las afirmaciones que examinamos en el *Interludio*. Es decir, primero necesitamos saber lo que se argumenta en el *Interludio* porque, de alguna

manera, necesitamos comenzar con los “hechos”. Aquí, como “hechos”, tomamos las declaraciones kierkegaardianas sobre la historia y lo histórico.

Esta sección también es una introducción útil a la manera en que Climacus discute acerca de la duda, la creencia y la libertad en la última sección del *Interludio*. Es así porque el problema de la naturaleza exacta de la creencia y la duda era referido por Climacus a través de sus tres textos *Johannes Climacus*, *Migajas filosóficas* y *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* y no sólo en el *Interludio*. Por lo tanto, examinar la manera en que Climacus se acerca al problema de la creencia y la duda en *Johannes Climacus*, *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico* puede ayudarnos a entender mejor su argumento en el *Interludio*. La visión general de Climacus sobre la naturaleza de la libertad en estos tres textos puede introducirnos en la forma en que aborda la libertad en la última parte del *Interludio*. Será más fácil para nosotros comprender plenamente su enfoque final de la libertad si examinamos primero la forma en que se aborda la libertad a través de toda la obra de Climacus.

El argumento de Climacus en el *Interludio* sobre la naturaleza de la historia y la naturaleza de nuestro conocimiento histórico es parte de un ataque más general dirigido a aquellos que sostienen que podemos superar nuestras dudas sobre la Encarnación a través del conocimiento histórico o a través de métodos científicos³². Es en esta vena que en *Postscriptum no científico* Climacus vuelve a un pasaje de *Migajas filosóficas*:

En efecto, como se sabe, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarlo de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su felicidad en la relación con algo histórico. (Kierkegaard, 2009, p. 15).

El problema con un enfoque filosófico de la Encarnación es fundamental para el pensamiento de Kierkegaard incluso antes de *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico*: “a la filosofía le había ocasionado grandes dificultades que el cristianismo le

³² Para un examen minucioso de las disputas en Dinamarca en el tiempo de Kierkegaard acerca de las interpretaciones filosóficas correctas de la Encarnación, véase: Jon Stewart, “Martensen’s Doctrine of Immanence and Kierkegaard’s Transcendence in the *Philosophical Fragments*” en: *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, pp. 336–377. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

señalara que había llegado con un comienzo que era al mismo tiempo histórico y eterno” (Kierkegaard, 2007, pp. 51-52). En cada uno de estos tres textos se emplea el mismo seudónimo, Climacus, y esto me sugiere que es a través de este seudónimo de Climacus que Kierkegaard explica mejor su posición con respecto a la cognoscibilidad de la Encarnación.

Por lo tanto, los argumentos en el *Interludio* se apoyan en gran medida y contribuyen a este contexto más amplio de los escritos de Climacus en su conjunto³³.

En el centro del análisis de Climacus en cada uno de estos tres textos se encuentra el problema de la confusión de categorías históricas y eternas (libertad y necesidad), el problema de la definición de la realidad y la definición de la duda. Ya hemos seguido el destino de los dos primeros problemas en el *Interludio*. Antes de pasar al tercero, sería beneficioso para mi análisis considerar más generalmente su papel en la obra de Climacus³⁴.

En *Johannes Climacus*, por ejemplo, el problema de la necesidad se articula de la siguiente manera:

Lo que la filosofía quería hacer era, sin embargo, algo todavía más difícil, penetrarlo todo con el pensamiento de la eternidad y la necesidad; quería hacerlo en el momento presente, lo que significaría dar la muerte al presente con el pensamiento de la eternidad y, sin embargo, conservar su vida fresca (Kierkegaard, 2007, p. 58).

Habiendo planteado el problema, Climacus continúa explorando la posibilidad de una relación entre necesidad y realidad. Esta es una pregunta a la que responderá negativamente en el *Interludio*. De hecho, en el *Postscriptum no científico* Climacus subraya esta posición:

³³ Vale la pena notar que Kierkegaard permanece cerca de Hegel aquí, porque éste también sitúa a la Encarnación en el centro de su filosofía de la historia (Como he demostrado en el capítulo 1). [“Hegel’s Philosophy of History” en: *Kierkegaard on the Philosophy of History*].

³⁴ No puedo argumentar que la existencia del mismo seudónimo (Climacus) como el autor en *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* demuestre su cercanía intelectual y conceptual. No afirmaré que los textos mencionados anteriormente están conectados de manera total y directa entre sí. No obstante, argumentaré que el contexto de las tres obras escritas bajo el seudónimo Climacus proporciona un vínculo común entre estos libros. Sostengo que Kierkegaard, en su esfuerzo por encontrar un enfoque de la Encarnación alternativo a los de Hegel y sus seguidores, elaboró su propio concepto de historia en el *Interludio*. Estos tres libros, sin embargo, constituyen el contexto general necesario para la comprensión completa del *Interludio*. James Giles, en su introducción a *Kierkegaard and Freedom*, editado por él mismo, Nueva York: Palgrave, 2000, pp. 3-10, explora el problema de la seudonimidad de Kierkegaard.

“colocar la necesidad junto con la interpretación de la historia universal, como lo ha hecho el moderno pensamiento especulativo, sólo se ha producido gran confusión, con lo cual se confunden posibilidad, realidad y necesidad” (Kierkegaard, 2009, p. 345).

La naturaleza de la duda y de la creencia y su papel con respecto al problema del conocimiento histórico encuentra, para Climacus, su solución final en la última sección del *Interludio*. En la segunda parte de *Johannes Climacus*, sin embargo, Climacus nos da su primer intento de definirlos. Una de las formas en que es posible discernir que la respuesta definitiva de Climacus está en el *Interludio* es que Kierkegaard hace un punto muy similar (al que hace en el *Interludio*) en sus *Diarios*:

Pretenden dar a entender que las objeciones contra el cristianismo provienen de la duda. Es un error. Las objeciones contra el cristianismo provienen de la insubordinación, de la mala disposición a la obediencia, de la rebelión frente a la autoridad. Por eso hasta hoy se han dado simplemente palos en el aire contra las objeciones, pues sólo se ha combatido a la duda desde el punto de vista de la inteligencia, cuando debía habérsela combatido en el campo de la ética contra la rebelión (Kierkegaard, 1993, p. 168).

Aparentemente, tanto en *Migajas filosóficas* como en los *Diarios* está la insistencia de Kierkegaard en que el conocimiento no es el medio apropiado para luchar contra la duda. En este tema, Climacus representa la opinión de Kierkegaard. El contexto más amplio lo hace aún más evidente. Ya en *Johannes Climacus* se puede detectar un cambio de una visión epistemológica de nuestra existencia a una ética. La fe, más que el conocimiento, es capaz de contrarrestar la duda. Tal desarrollo continúa a lo largo de *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico*. En este último texto, Climacus señala que el conocimiento ético es anterior a cualquier otro conocimiento³⁵. Adquirir conocimientos éticos, sin embargo, significa poder decidir sobre nuestras vidas. Es una cuestión de voluntad. Kierkegaard, o Climacus, define siempre la realidad en términos de la toma de decisiones y, por lo tanto, para él: “la realidad ética del individuo subjetivo es la única realidad” (Kierkegaard, 2009, p. 343).

No es sorprendente que, dados estos puntos de convergencia, los tres textos estén de acuerdo en la naturaleza de la cognición histórica. Como hemos visto en el *Interludio*, el

³⁵ Véase, por ejemplo: *Postscriptum no científico*, p. 319, donde Climacus se refiere a Sócrates.

conocimiento de lo histórico no puede aspirar a ser “absoluto” o completo; siempre habrá una “brecha” en nuestro conocimiento constituida por el mismo momento de “devenir”. Las leyes científicas objetivas no tienen aplicación en el campo de la historia. Se promulgan opiniones similares en el *Postscriptum no científico* y *Johannes Climacus*, como veremos ahora.

De hecho, es en *Johannes Climacus* que Climacus primero nota la confusión “inapropiada” de necesidad e historia que será tan importante para el argumento del *Interludio*: “le parecía raro que se expresara de modo tan indefinido, que se confundieran las determinaciones históricas y eternas de esa manera, que en el momento en que se pensaba decir algo histórico, se dijera algo eterno” (Kierkegaard, 2007, p. 51). El conocimiento histórico no es sino un conocimiento relativo y como tal no puede actuar como un remedio a nuestras dudas. En *Johannes Climacus*, Climacus se refiere específicamente al problema del “pensamiento objetivo” en relación con el problema de la duda en general: “Por eso, si alguien pensara que el así llamado pensamiento objetivo superaría la duda, sería un malentendido” (Kierkegaard, 2007, p. 77). Sin profundizar en el problema de lo que Kierkegaard quiere decir con el término “pensamiento objetivo” en ningún detalle, es ciertamente correcto señalar que incluye alguna referencia a los métodos científicos objetivos³⁶. En el *Interludio*, como hemos visto, Climacus argumentará que tal “pensamiento objetivo” no es aplicable en el campo de la historia.

El argumento de Climacus sobre la falta de necesidad en la historia y la libertad que concierne a la realidad no se restringe sólo al *Interludio*. En su lugar, se explora también en *Johannes Climacus* y el *Postscriptum no científico*. Climacus en la última sección del *Interludio* definirá aún más la naturaleza exacta de las relaciones entre conocimiento, creencia, duda y libertad en la historia. Lo que debemos saber, sin embargo, sobre el contexto de esta última sección es que Climacus subraya la contingencia de lo histórico. Tal contingencia se refiere tanto a la naturaleza de la historia como a la falta de leyes necesarias

³⁶ En el *Postscriptum no científico* Climacus se refiere al “pensamiento objetivo” en términos de un pensamiento que puede ser adquirido a través de medios objetivos y por lo tanto es más “creíble” que el “pensamiento subjetivo”. Por supuesto, los argumentos de Climacus en el *Postscriptum no científico* tienen por finalidad invertir esta relación: es un pensamiento subjetivo que es más “confiable” que el pensamiento objetivo. Lo importante aquí para mi análisis es subrayar el hecho de que el pensamiento objetivo incluye métodos científicos.

relativas a la libertad en el campo de la historia y, por lo tanto, a la imposibilidad de un conocimiento histórico completo.

[N]os topamos aquí con todo el malentendido que tan recurrente es en la filosofía moderna: convertir sin más lo histórico en eterno, y dar por supuesta la capacidad para comprender la necesidad de lo histórico. Todo lo que llega a ser histórico es contingente (Kierkegaard, 2009, p. 99).

En la última sección del *Interludio Climacus*, como estamos a punto de ver, argumenta que la duda no es el resultado de “menos” conocimiento, sino que, en cambio, es una cuestión de voluntad. Climacus argumentará que la existencia de la libertad en la historia se debe a la falta de una cognición histórica “absoluta”. Seguirá argumentando que la duda y la creencia son respuestas a esta libertad. Es decir, porque somos libres (en la historia), podemos elegir entre dudar o creer (en la historia y lo histórico). La libertad, la duda y la creencia están absolutamente interconectadas.

Duda, creencia, voluntad y libertad en la historia

Climacus ya ha argumentado que la libertad, y no la necesidad, existe dentro de la historia. De esta afirmación ontológica también ha argumentado que no podemos conocer la historia de una manera absoluta. Climacus concluirá ahora su argumento tanto sobre su afirmación ontológica como sobre su aspecto epistemológico al definir la naturaleza exacta de la creencia y la duda. Argumentará contra quienes afirman que la duda resulta de la falta de conocimiento y, por lo tanto, “más” conocimiento puede “anular” la duda³⁷.

Climacus relacionará la libertad en la historia con la libertad de voluntad y la libertad de elección. Explicará la duda y la creencia como productos directos de estas dos libertades y de esta manera concluirá su argumento en el *Interludio*.

³⁷ El siglo XVIII fue la “edad de la Ilustración”, la edad de la razón. La gente creía en el poder de la razón para aclarar cualquier misterio. Otro desarrollo de esta actitud intelectual fue el debate “Historia de Jesús”. Personas como Friedrich Schleiermacher y David Friedrich Strauss argumentaron en contra de la exactitud histórica de los Evangelios y trataron de usar la razón en su esfuerzo por explicar la Biblia. Kierkegaard se encontró viviendo dentro de este contexto histórico/intelectual, y él definitivamente discutió contra la importancia de la razón para la fe porque creía que tenía que defender la fe de la lógica y la razón. Esta es la razón por la que Kierkegaard se esfuerza tanto en el *Interludio* para separar la creencia y la razón, argumentando que la creencia y la fe son productos de la voluntad y no de la razón.

Climacus declara dos veces que “La percepción inmediata y el conocimiento inmediato no pueden engañar” (Kierkegaard, 1999, p. 88). El problema viene con la “admiración” (Kierkegaard, p. 87). Aquellos que piensan que pueden superar la duda a través del conocimiento histórico cierto y seguro están equivocados. Ya hemos visto que Climacus sostiene que no existe un conocimiento histórico seguro. Ahora él continúa afirmando que, si queremos superar el tipo de duda que viene con la reflexión, tenemos que hacerlo por medio de nuestra voluntad en vez de la cognición.

Es decir, que la creencia y la duda son actos de libertad, expresiones de la voluntad, más que productos de la cognición y de la comprensión teórica: “la fe (creencia) no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad” (Kierkegaard, 1999, p. 90). Por lo tanto, para Climacus, “La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión” (Kierkegaard, 1999 p. 90). El término “conclusión” se refiere aquí a un proceso lógico, mientras que la “decisión” consiste en un acto de voluntad. Por lo tanto, Climacus sostiene que la creencia y la duda no son modos de conocimiento, sino pasiones opuestas (Cfr. Kierkegaard, 1999, p. 91)³⁸. Somos libres de dudar o de creer. Somos libres de permanecer escépticos frente a la posible interpretación de los hechos históricos, o podemos creerlos. Precisamente porque todo “devenir” ocurre libremente, nunca se puede estar completamente seguro de ello: la cognición histórica nunca puede ser segura. Por eso Climacus añade: “La fe es sentido del devenir” (Kierkegaard, 1999, p. 91).

Se podría argumentar que hay hechos históricos conocidos sin ningún tipo de acto de voluntad. Cuando un coche, por ejemplo, se estrella contra otro coche, esto es un hecho indiscutible; no podemos ni creer ni dudar de ello. Climacus, sin embargo, no considera este mero hecho del choque como “histórico”. En cambio, para Climacus, un hecho histórico incluye la “interpretación” de este hecho también. Preguntas como “¿Quién es el culpable de este accidente? ¿Es realmente un accidente de coche o es uno “falso” para el rodaje de una película?” Están inextricablemente involucrados aquí.

Kierkegaard ya ha afirmado, como hemos visto, que sólo los seres humanos pueden tener historia porque sólo los seres humanos pueden ser conscientes de la conexión activa entre su pasado, su presente y su futuro. La sensación inmediata del hecho desnudo no constituye

³⁸ “Pasión” aquí no significa emoción o deseo sensual. En cambio, se refiere a un acto de la voluntad.

un hecho histórico para Kierkegaard. Los agentes históricos necesitan mediar estos simples acontecimientos mediante la interpretación. Sin embargo, otra objeción es posible aquí: se podría argumentar que los hechos científicos de la naturaleza también necesitan interpretación, así que ¿por qué no podemos considerarlos como hechos históricos? La respuesta de Kierkegaard es que la creencia y la duda no son modos de conocimiento. Los hechos científicos necesitan interpretación, pero tal interpretación es epistemológica. Por otro lado, la interpretación de los hechos históricos tiene lugar a través de la voluntad; es, por tanto, una característica existencial de nuestra existencia histórica.

La inmediatez cruda de lo que sucede no constituye el hecho histórico. La interpretación es necesaria, y, sin embargo, enfatiza Climacus, tal interpretación nunca producirá el tipo de conocimiento involucrado en la cognición de la naturaleza. Es más, precisamente porque para Climacus la historia es siempre la historia de los seres humanos, la reflexión sobre la intención, la motivación y el deseo, involucrados en la historia es absolutamente necesaria. Esta es la razón por la cual para Climacus la cuestión ontológica no puede separarse de la epistemológica³⁹.

De ello se deduce que la historia requiere la participación activa de los seres humanos; la elección de acciones, la intención de acciones y las acciones voluntarias. Es esta actividad que Kierkegaard designa con el término “pasión”.

Para señalar esta participación activa de una manera más precisa, vale la pena recurrir al análisis de Roberts de la epistemología implícita en el *Interludio*. Roberts reconstruye los conceptos de creencia y duda de Climacus como sigue:

Ningún personaje histórico (o de hecho ningún evento en absoluto) es un dato bruto, directo, auto-interpretador, dado a una aprehensión inequívoca. Cada juicio histórico, ya sea hecho por un testigo presencial del personaje en cuestión o por alguien en una generación posterior dependiente del testimonio, está formado en última instancia por un conjunto de creencias sostenidas por el individuo que hace el juicio, que las creencias forman una

³⁹ Mercer señala que “la libertad y la fe se convierten en los elementos más centrales de lo histórico”. Además, sostiene que “la cuestión de la historia no es una cuestión metafísica, sino una cuestión existencial” 2000, pp. 138-141. Sin embargo, lo que no está haciendo es mostrarnos cómo están interconectadas estas dos afirmaciones kierkegaardianas sobre la historia y lo histórico.

especie de molde interpretativo del que emerge el juicio y en virtud del cual se certifica el juicio⁴⁰.

Si bien hay mucho que aplaudir en este pasaje, lo que cuestiono en la interpretación de Roberts del *Interludio* es su afirmación de que son los temas epistemológicos los que están en juego. Para Roberts, la epistemología expuesta anteriormente es “la visión central del *Interludio* de Climacus”⁴¹.

Afirmo que estas cuestiones epistemológicas presuponen conclusiones iniciales sobre la naturaleza ontológica de la historia. Es, para repetir, sólo acercando los argumentos de Climacus en el *Interludio* a través de ambas preguntas que su significado, propósito y función quedan completamente claros.

Epílogo

Debemos ser muy cuidadosos cuando nos acercamos al pensamiento de Kierkegaard. Él utiliza diferentes seudónimos; “juega juegos” con sus lectores para comprometerlos personalmente; utiliza diferentes estilos de escritura, a veces escribiendo como poeta, a veces como un “humorista” y un novelista, ya veces como un “filósofo”. Como dijeron George Pattison y Steven Shakespeare:

Kierkegaard no sólo es un escritor que exige juicios interpretativos extremadamente difíciles por parte del lector, sino que sigue provocando en igual medida una simpatía antipática y una antipatía simpática entre sus lectores. Por lo tanto, continúa, casi 150 años después de su muerte, sigue siendo una figura controvertida, así como una figura definitoria en la historia del pensamiento moderno⁴².

Sin embargo, los filósofos no deben ser intimidados por tales dificultades, ya que son capaces de proporcionar motivos adicionales para la reflexión. Kierkegaard es una provocación a la filosofía:

Por amor a la humanidad, por mi desesperación a causa de mi incómodo predicamento por no haber logrado nada y de ser incapaz de volver algo más fácil de lo que ya es, por genuino

⁴⁰ Robert C. Roberts, 1986, pp. 126–127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 126.

⁴² Introducción a *Kierkegaard the Self in Society*, editado por George Pattison and Steven Shakespeare, New York: Macmillan Press, 1998, p. 20.

interés por aquellos que todo lo vuelven más fácil, por todo ello he llegado a comprender que éste es mi deber: crear dificultades por todas partes. (Kierkegaard, 2009, p. 187).

Por lo tanto, si consideramos que la historia es conocida mediante la aplicación de leyes generales y necesarias (la forma en que se puede conocer la naturaleza), nuestro trabajo como filósofos sería mucho más fácil. La existencia histórica sería más cierta y segura. Si, por otro lado, nos sumamos al concepto de historia de Climacus, entonces todo se vuelve repentinamente inseguro y la exactitud “científica” no está disponible para nosotros. Sin embargo, todavía debemos intentar, sobre esta opinión, hacernos responsables de la elaboración de nuestra historia. Por supuesto, esto puede parecer una tarea imposible; personalmente cada uno de nosotros puede sentirse demasiado “pequeño” para tratar de influir en la historia o tratar de entenderla. Pero, de nuevo, esto también cumple la promesa de Climacus: “crear dificultades por todas partes”.

Referencias

- Fenves, P. (1993). *“Chatter”*: Language and History in Kierkegaard. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Giles, J. (2000). “Introduction” en: Giles, J. (Ed). *Kierkegaard and Freedom*, pp. 3-10. New York: Palgrave.
- Gonzalez, D. (2007). “Trendelenburg: An Ally Against Speculation” en: Stewart, J (Ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 6, Tome I, Kierkegaard and His German Contemporaries*, pp. 309-331. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Green, R. M. (1992). *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. Albany: State University of New York Press.
- Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1970). *Journals and Papers*, Vol. I 778 (Pap. VIII A 7). Bloomington and London: Indiana University Press.
- _____. (1987). *Philosophical Fragments, Johannes Climacus*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1993). *Diario Íntimo*. Barcelona: Editorial Planeta.
- _____. (1999). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2007). *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- _____. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2009). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mackey, L. (1986). *Points of View: Readings of Kierkegaard*. Tallahassee: Florida State University Press.
- Mercer, D. E. (2000). *Kierkegaard’s Living-Room: The Relation between Faith and History in Philosophical Fragments*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Pattison, G. & Shakespeare, S. (1998). “Introduction” en: Pattison, G. & Shakespeare, S. (Ed). *Kierkegaard the Self in Society*, pp. 1-23. New York: Macmillan.

Pojman, L. P. (1982). "Kierkegaard on Faith and History" en: *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (2), pp. 57-68. Rotterdam: Springer Netherlands.

Roberts, C. R. (1986). *Faith, Reason, and History: Rethinking Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Macon, GA: Mercer University Press.

Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thulstrup, N. (1980). *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.