

## **A BACKWARDS PROPHET. FAITH AND HISTORY**

**ALDO GUARNEROS**

ORCID.ORG/0000-0003-1752-8947

Universidad Nacional Autónoma de México

aldoguarneros@yahoo.com

**Abstract:** *In this paper I aim to display an idea of historicity not founded in the reason and which, in fact, criticize the notion of a historic rationality. To that end I appeal to the philosophy of Kierkegaard, who meditates the history in connection with the faith, instead of doing it by means of an ideal principle. The senses of possibility and paradox sketched in those historicist meditations allow me not only to comprehend the spirit of the contemporary times, which philosophical tendencies are fueled by Kierkegaard or, at least, share his interests, but also to glimpse another kind of treatment with the past by doing our reflections on the tradition. Since his contributions entail a critic to the metaphysics, their reach will be opened, as I will show, giving another sense to the beyond of the meta-physics.*

**KEYWORDS:** KIERKEGAARD, HISTORICITY, POSSIBILITY, PARADOX, METAPHYSICS.

**RECEIVED:** 06/04/2025

**ACCEPTED:** 21/01/2026

## UN PROFETA *HACIA ATRÁS*. FE E HISTORIA

**ALDO GUARNEROS**

ORCID.ORG/0000-0003-1752-8947

Universidad Nacional Autónoma de México

aldoguarneros@yahoo.com

**Resumen:** En este artículo expongo una idea de historicidad no fundamentada en la razón y que, de hecho, critica la noción de una racionalidad histórica. Me apoyo en la filosofía de Kierkegaard, quien medita la historia en relación con la fe, en lugar de hacerlo mediante un principio ideal. Los sentidos de posibilidad y paradoja esbozados en estas meditaciones historicistas permiten no sólo comprender el espíritu de la época contemporánea, cuyas tendencias filosóficas se nutren de Kierkegaard o, cuando menos, comparten sus intereses, sino atisbar otra forma de trato con el pasado al reflexionar sobre la tradición. En la medida en que sus aportaciones constituyen una crítica a la metafísica, sus alcances se abrirán donando otro sentido al *más allá* de la metafísica.

**PALABRAS CLAVE:** KIERKEGAARD, HISTORICIDAD, POSIBILIDAD, PARADOJA, METAFÍSICA.

RECIBIDO: 06/04/2025

ACEPTADO: 21/01/2026

**E**n un breve pasaje de sus *Migajas filosóficas* Kierkegaard ironiza el quehacer de la filosofía de la historia y el de la historia de la filosofía tan cara para la metafísica con las siguientes palabras:

Todo concepto de pasado que quiere entenderlo a fondo construyéndolo, únicamente lo ha malentendido hasta el fondo [...] todo concepto como todo saber nada tienen que dar. Quien concibe el pasado, el *Historico-philosophicus*, es por ello *un profeta hacia atrás* (Daub). Ser profeta significa precisamente que en el fundamento de la certeza del pasado se halla la incertidumbre que para éste, en un sentido tan enteramente idéntico que para el futuro, es posibilidad. (2007a: 87)<sup>1</sup>

Las nociones de concebir y concepto en este pasaje son empleadas en referencia a las de *begreifen* y *Begriff* en Hegel, es decir, su principio motor dialéctico. Indica la actividad por la cual se da toda diferencia y se concilia en unidad, no sólo en las determinaciones metafísicas de la lógica o en la historia del espíritu que reflexiona sobre sí mismo (la filosofía), sino incluso en la historia universal. Kierkegaard, por tanto, se opone señalando que la forma de la historia difiere de la racionalidad dialéctica, que la razón no se dona ni se manifiesta en la historia y que, en rigor, la necesidad no es una categoría adecuada para la historia, como sí lo es la posibilidad, no sólo como atributo del futuro, sino también del pasado.

Semejante crítica parece evidente de un pensador ocupado en lo subjetivo, pasional, paradójico, individual y diferente, pues el historicismo que comienza a sistematizarse a finales de la Modernidad es, en cambio, una reflexión objetiva, racional, demostrativa, universal y unitaria. Cuando menos, esa es la interpretación común sobre el idealismo:

El hegeliano cree poder reproducir y describir la realidad como un todo mediante una red de determinaciones mutuamente enlazadas conceptualmente.

<sup>1</sup> Como la temática del presente artículo surge de *Migajas*, éstas serán la fuente principal a la que aludiré. No obstante, no pretendo ignorar otras obras donde el autor analiza con igual importancia el tema. Referiré a ellas basado en este hilo conductor.

En la medida en que los conceptos no han de ser prestados de la experiencia, se ve en la situación de hallar enunciados que excedan el mundo de los hechos y aprehendan lo absoluto. (Sans, 2013: 800)

Estemos o no de acuerdo con esta interpretación, una de las razones por las cuales Hegel se esfuerza en la explicación conceptual de la historia es la intuición de la interconexión de los pensamientos; intuición que, en principio, poco tiene de impositiva o imaginativa.

El historicismo da cuenta de la consistencia de la verdad en tanto unidad en su desarrollo temporal, no escindida del error y el azar —atributos que parecen imperativos para la historia—, sino relacionada con ellos. Pero en esto que, por una parte, da cuenta de la interrelación dialógica de la historia, se suele leer, por otra, un absolutismo de la subjetividad imperante sobre los azares históricos. Esa es, en general, la crítica hacia Hegel. Kierkegaard, en cambio, hace una crítica más interesante, dado que —podríamos decir— se aboca a mostrar la *historicidad del historicismo*, esto es, una forma que, aun siendo una explicación sobre el sentido de la historia, no pretende una consistencia uniforme. Asimismo, su crítica resulta interesante en la medida en que, al igual que Hegel, Kierkegaard era un buen conocedor de la tradición filosófica, antigua y reciente, de la que se sirve para sus meditaciones. Su crítica a la historicidad no consiste en un simple rehúso de su sentido para la labor filosófica (o anti-filosófica, si se quiere), sino que, aun cuando el historicismo parece ajeno al existencialismo, mantiene una noción de historicidad que renueva su primacía, tal como intentaré mostrar.

Para explicar mi tesis, divido el trabajo en cuatro secciones. En primer lugar, expondré los aspectos críticos del historicismo de acuerdo con la idea de que quien pretende concebir la historia es únicamente un profeta hacia atrás. En segundo lugar, me enfoco en el sentido de la historia como una posibilidad antes que una necesidad. En tercer lugar, reflexiono en qué medida el propio Kierkegaard mira o no *hacia atrás*, es decir, qué consecuencias tiene su crítica dentro de sus propuestas reflexivas. Concluyo con algunos apuntes sobre el sentido de la historicidad que medita la metafísica a partir de las críticas del danés.

## CRÍTICA AL HISTORICISMO

Kierkegaard retoma la concepción histórica como profecía hacia atrás de Carl Daub, quien la emplea, no de manera irónica, sino positivamente idealista. Daub fue un teólogo influenciado por Hegel luego de tratarlo en Heidelberg. Parte de su pensamiento explica el quehacer del historiador basándose en la *idea* como fundamento de lo temporal. En efecto, para él “los actos [históricos] solamente se comprenden cuando pueden ser entendidos en términos de la meta a la que sirven. La tarea del historiador es determinar o hallar la idea por medio de la cual el pasado es entendido” (Stewart, 2007: 72). A lo anterior se añade un cierto tinte teológico sobre la historia, ya que

[...] con Hegel y Daub la meta es ver la idea desarrollándose en los dogmas a lo largo del transcurso del tiempo. Dogma es, entonces, más que un simple “agregado de opiniones” y, más bien, una manifestación de la idea en la historia. (2007: 66)

Aquel hegeliano afirmaba que el historiador debe “reconocer [...] lo intransitorio en lo transitorio, la libertad en la necesidad y la eternidad en la temporalidad” (Daub, 1836: 1).<sup>2</sup> En concreto, el pasaje de Daub al que se refiere Kierkegaard en *Migajas* sostiene que:

[...] el acto de mirar hacia atrás es, justamente, tanto como el de mirar hacia adelante, un acto de adivinación; y esto significa para el profeta que él sería el historiador de lo futuro – lo cual con igual corrección, si no es que con una mayor, significa para el historiador que él sería el profeta de lo pasado. (1836: 1)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> En sentido estricto habla de reconocer-advinatoriamente: “im Vergangenen das Unvergängliche, in der Nothwendigkeit die Freiheit, im Zeitlichen das Ewige divinatorisch anzuerkennen”.

<sup>3</sup> “Der Act des Nachschauens ist eben sowohl, wie der des Vorausschauens ein Divinations-Act; und hießt es vom Propheten, er sei der Historiker des im Dereinst – so heißt’s gleich gut, wo nicht besser, vom Historiker, er sei der Prophet des im Ehemals – Geschichtlichen”. Cabe llamar la atención de los términos que emplea para referirse a lo futuro y lo pasado: *Dereinst* y *Ehemals*, es decir: *lo algún día* y *lo antiguamente*.

En consecuencia, sus tesis son afines al determinismo teleológico de la historia. Profeta e historiador tendrían quehaceres equivalentes, porque en su mirar no contemplan lo incalculable o indeterminado de la historia, sino que *comprueban y anticipan*, lo cual es otra forma de traducir lo indicado por las nociones de mirar hacia atrás y hacia adelante (*nach-schauen* y *voraus-schauen*). Quehacer que, a su vez, se asemeja al del filósofo especulativo según Hegel, para quien el concepto es vínculo entre eternidad e historia, entre pureza lógica y desarrollo espiritual. De hecho, para Hegel el concepto no es ajeno al tiempo, pero tampoco es algo que se relacione con él de forma exterior: “el concepto [...] no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien la fuerza del tiempo” (2005: § 258, 317).

No obstante, cuando Kierkegaard emplea la expresión de Daub le dona otro sentido, oponiéndose a ese determinismo tanto en *Migajas filosóficas* como en *El concepto de angustia*. ¿La causa de la oposición? Que esa determinación historicista poco aporta a la experiencia cristiana:

[...] ante sus ojos no hay ningún procedimiento objetivo universalmente reconocido, mediante el cual pudiese convencerse el individuo de la verdad de lo que cree. Ni las ciencias históricas ni la especulación filosófica consiguen que alguien decline la decisión de convertirse en cristiano. (Sans, 2013: 801)

Kierkegaard no define al cristianismo como doctrina que pretenda universalmente imponer al individuo la fe mediante la enseñanza de un contenido: “el cristianismo no es una doctrina sobre la unidad de lo divino con lo humano, sobre el sujeto-objeto [pues] entonces la relación [...] no sería de fe, ya que solamente se puede entablar una relación intelectual con una doctrina” (2008: 328-329). ¿En qué consiste, entonces, su disensión del historicismo?

En la medida en que se considere que la historia es forma del *tiempo* resulta sintomático que, para Kierkegaard, éste no da cuenta de una consistencia. Lo comprende como *poder relativo* (2007a: 103). No hay en ello necesidad absoluta como condición de posibilidad de la existencia. La relatividad del tiempo indica “el destino relativo del hombre” o, más aún, que “todo hecho histórico es sólo un hecho relativo” (2007a: 103). Hasta ahí llega la historia y el fenómeno que da cuenta de esa relatividad, abocándose al individuo, es el cristianismo, el cual se aparta de las implicaciones del saber histórico basado en la razón, ya sea en sentido historiográfico, filosófico o incluso mitológico:

[...] el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico o, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su consciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico. Ninguna filosofía (porque sólo lo es para el pensamiento), ninguna mitología (porque únicamente existe ante la fantasía), ningún saber histórico (que es para la memoria) ha tenido esta idea. (Kierkegaard, 2007a: 111-112)

De ahí que no se interese por una jerarquía histórica ni hacia el futuro, en tanto progreso, ni hacia el pasado. Esto último parecería de interés para el cristianismo dada la idea, por ejemplo, del privilegio de un trato directo con el Dios encarnado. Mas lejos de cualquier idea de privilegio que diferencie entre discípulos de primera y de segunda mano, Kierkegaard indica que, en la relación de fe entre el individuo y Dios, un discípulo siempre recibe su condición de discípulo *inmediatamente* de Dios, aun cuando sea por medio de quien tuvo trato directo con el maestro. Ser contemporáneo es simplemente ocasional: algo accidental. Lo importante es que esa ocasionalidad dé paso a la fe, la cual no tiene que ver con *la simultaneidad en el tiempo*. De hecho, la accidentalidad de ser contemporáneo puede ofrecer otras posibilidades allende la fe, por ejemplo, simplemente “ser ocasión para que [se] obtenga un conocimiento histórico” o, también, ser ocasión para que uno “profundice en sí mismo, con lo cual aquella contemporaneidad se esfume como una nada en comparación con lo eterno que ha descubierto dentro de sí” (Kierkegaard, 2007a: 78). Esas dos posibilidades no ofrecen el mensaje o la información que predica el cristianismo. La información que éste posee es exactamente la misma desde el punto de vista de la inmediatez del trato directo que desde la mediación histórica:

La información del contemporáneo es la ocasión para el posterior como la contemporaneidad inmediata lo es para el contemporáneo. Y si las informaciones son las que deben ser (informaciones del creyente), darán ocasión precisamente a la misma ambigüedad de atención que tuvo él con ocasión de la contemporaneidad inmediata. Si la información no es así, entonces o *bien* es de un historiador y no trata propiamente del objeto de la fe [...] o *bien* es de un filósofo y no trata del objeto de la fe. (Kierkegaard, 2007a: 107)

Consecuentemente, Kierkegaard no se interesa en la historia en tanto agregado cuantitativo, es decir, como historia universal, sino que:

[...] la pecaminosidad de la especie tiene una historia, y ésta es la única historia que a Kierkegaard le importa. El mundo histórico tiene un eje en torno al cual se ordena la continuidad de la especie. En esta continuidad, cada nuevo individuo representa una novedad cualitativa, no una mera adición cuantitativa a la serie del pasado. (Nicol, 1989: 205)<sup>4</sup>

Referida eminentemente al pecado y a la novedad cualitativa individual, la historia es introducida por un salto, en tanto la “historia de la vida individual [...] marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación [donde] toda situación aparece por medio de un salto” (Kierkegaard, 2007b: 202). En otras palabras, no se trata de un proceso medido o progresivo que sume y calcule sus movimientos. La universalidad cuantitativa, si acaso, puede entenderse desde la individualidad cualitativa o, en palabras del danés, “sólo hay una única cualidad: la individualidad. Todo gira en torno a ella y de allí también que uno entienda de manera cualitativa de sí mismo lo que entiende cuantitativamente de los demás” (Kierkegaard, 2020: v A53, JJ 246).

Este eje sobre el que todo gira, el individuo, conlleva al rehúso de la identidad entre lo eterno y lo histórico del que depende el historicismo conceptual, mismo que pretende la universalidad de la verdad en su manifestación temporal. Sugerentemente, Kierkegaard explica la eternidad y la temporalidad según una relación mutua, mas no como un añadido —como el sugerido por Daub entre libertad y necesidad, entre lo transitorio y lo intransitorio—, sino mediante un concepto que implica lo incalculable para el pensamiento:

<sup>4</sup> Desde luego, esto no equivale a decir que la contemporaneidad sea secundaria. En rigor, es el modo de relación de todo individuo: “El motivo por el que se anula la diferencia entre el discípulo de primera mano y el discípulo de segunda mano es que, respecto a la paradoja y al absurdo, todos guardamos la misma cercanía” (Kierkegaard, 2008: 581). Sobre la paradoja, el absurdo y la temporalidad histórica en la figura de Cristo volveré posteriormente.

El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad —con lo que queda puesto el concepto de temporalidad—, y donde el tiempo está constantemente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. (Kierkegaard, 2007b: 163)

Sólo en ese sentido “el instante pertenece a las esferas históricas” (2007b: 155), distanciándose de cualquier concepción racional. De ahí que, en *Los lirios del campo y las aves del cielo*, enfatice el papel del *silencio* en el *reconocimiento* existencial de la unidad entre eterno y temporal en el instante:

[...] sólo callando se encuentra el instante [...] Ya que el instante, aun preñado con su rica significación, no manda ningún mensajero por delante [...] no, el instante viene suavemente [...] pues viene con el ágil paso de lo repentino, viene a hurtadillas. (Kierkegaard, 1963: 235)

Disocia, entonces, el pensamiento lógico del histórico. Aquél no se impone sobre éste, sino que hace empleo de conceptos forzados e inadecuados, incompatibles con las categorías de la lógica modal especulativa. En efecto, la relación que Hegel plantea entre lo lógico y lo histórico depende de un *tránsito* mediante el cual el concepto se extraña de su ser lógico en el ser *otro* y vuelve sobre sí mismo como espíritu, dentro del que cae la historia; no obstante, Kierkegaard acusa que lo transitorio sólo puede ser categoría histórica:

En la lógica se encuentran expresiones y giros tomados de la temporalidad de la transición [...] La palabra “transición” es, y siempre lo será dentro de la lógica, una mera ingeniosidad. Su propio lugar está en la esfera de la libertad histórica, ya que la transición es una *situación* y, además, es real. (2007b: 152)

La aproximación a la historia, por tanto, no puede ser por vía epistemológica, sino mediante la fe, la cual:

[...] no es un conocimiento, porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. (2007a: 72)

En contraste con la fe, como relación inmediata entre el individuo y Dios, concebir especulativamente lo eterno en lo histórico —máxime al voltear al pasado para explicar la tradición desde el propio presente— sería una suerte de *post-determinación* con vistas a un fin predeterminado e impuesta por encima del desarrollo de la relatividad situacional histórica. He ahí lo implícito en la primera parte de la cita con que abrimos este artículo:

Todo concepto de pasado que quiere entenderlo a fondo construyéndolo, únicamente lo ha malentendido hasta el fondo [...] todo concepto como todo saber nada tienen que dar. Quien concibe el pasado, el *Historico-philosophicus*, es por ello *un profeta hacia atrás* (Daub). (Kierkegaard, 2007a: 87)

Mas la segunda parte de la cita no sólo ahonda en esta crítica, sino que además expone una nueva propuesta del sentido histórico en Kierkegaard. ¿Qué declara ahí?

## POSIBILIDAD Y FE

“Ser profeta significa precisamente que en el fundamento de la certeza del pasado se halla la incertidumbre que para éste, en un sentido tan enteramente idéntico que para el futuro, es posibilidad” (Kierkegaard, 2007a: 87). En otras palabras, el profeta es incapaz de predeterminar (post-determinando), ya que, en rigor, lo que hay en el pasado y en el futuro es, por igual, una incertidumbre recubierta sólo en apariencia por una certeza; incertidumbre que significa que la *posibilidad* es “esencia” del pasado y del futuro. Esa posibilidad implica, a su vez, el carácter *fehaciente* de la historia: la forma de ser común entre historia y fe. Pues la posibilidad resalta tanto el carácter real de la realidad como la cualidad de la existencia en tanto libertad, a lo que sólo se puede aproximar uno mediante la fe, máxime si la posibilidad no es, como pretendía Hegel, un momento de la realidad efectiva revelándose como necesidad cognoscible.

En efecto, la *Wirklichkeit* implicaba, para Hegel, distintas determinaciones que concatena como proceso de su constitución. Así, “en cuanto *identidad* en general, la realidad efectiva es primeramente la *posibilidad* [...] La posibilidad es lo *esencial* respecto de la realidad efectiva, pero de tal modo que al mismo tiempo es *sólo* posibilidad” (Hegel, 2005: § 143, 233). Desde este punto de vista —y comprendida como contingencia—, la realidad efectiva

es una exterioridad que “resulta así algo *supuesto* cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una *posibilidad* y posee la determinidad de ser superada, de ser la posibilidad de otro: la *condición*” (2005: § 146, 235). Se presenta un juego de exterioridad e interioridad entre las cosas, de suerte que:

[...] cuando *todas las condiciones* se han hecho presentes, la cosa *tiene que* llegar a ser efectivamente real y la cosa es ella misma una de las condiciones, puesto que en primer lugar y en cuanto interior es algo meramente supuesto. La realidad efectiva *desarrollada* en cuanto intercambio de lo interior y lo exterior que confluyen en uno, el intercambio de sus movimientos contrapuestos unificados en un solo movimiento, es la *necesidad*. (2005: § 147, 236)

Así, lo necesario es la razón de ser de la contingencia y de la posibilidad. Por ello, la dialéctica especulativa de Hegel concibe el devenir al inicio de su lógica —y, por tanto, el devenir del sistema a lo largo de su obra— como una deducción “enteramente *analítica* [...] en cuanto metódico, esto es, en cuanto *necesario*” (Hegel, 2005: § 88, 191). El concepto de necesidad es difícil “precisamente porque la necesidad es el concepto mismo, cuyos momentos empero se dan aún como realidades efectivas que al mismo tiempo, sin embargo, se han de captar como meras formas, como algo roto en sí mismo y efímero” (2005: § 147, 236). El devenir, entonces, sólo se explica, para Hegel, como traspaso dialéctico (analítico y sintético a la vez), no sólo entre ser y nada, sino entre todos los conceptos de todas las ciencias filosóficas que dan razón del todo. Kierkegaard, por su parte, comprende el devenir según la simple explicación causal de la historia:

El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido. Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante. La ilusión de causas intermediarias hace parecer que el devenir es necesario. (2007a: 83-84)

Esto añade algo importante respecto de lo dicho, por ejemplo, en *El concepto de angustia*, donde explica que “lo posible es para la libertad lo futuro,

y lo futuro es para el tiempo lo posible” (2007b: 167). Y es que la relación entre posibilidad y libertad la damos siempre por consabida al mirar hacia futuro, pero para el danés es igualmente patente hacia el pasado, a pesar de que, habiendo ocurrido, solemos comprenderlo como inalterable y, por tanto, necesario. Mas su intuición es que no existe tal necesidad dado que la categoría de eternidad no le corresponde al pasado como fundamento originario de la historia, esto es, como atributo de la verdad eterna en lo *sido*. Kierkegaard, más bien, asocia la eternidad —de la que da cuenta el cristianismo— con el futuro y no con el presente o el pasado. Se desprende, así, de la antigua actitud griega a la que considera carente de espíritu.

En efecto, la ἀνάμνησις platónica —esa falta-de-amnesia—, al tratarse de una vuelta-al-no-olvido (ἀν-ἀ-μνησκω), implica que “la eternidad de los griegos es algo que está a las espaldas como lo pasado, ingresándose en ello exclusivamente en el sentido regresivo” (Kierkegaard, 2007b: 164). Por tanto, a decir del danés, Platón es afín a las tesis idealistas modernas, ya que “la afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo” (2008: 208). Hegel, en efecto, considera que “la idea del espíritu es eterno [pero] no en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo, [ya que] de este modo la eternidad se convertiría en futuro” (2005: § 258, 317). El *avanzar* del concepto en la lógica hegeliana es un *retroceder*, correlativo del rememoramiento en el saber absoluto determinado como *Erinnerung*. En cambio, Kierkegaard considera que el avance no es aquél fundado en el saber objetivo de la reminiscencia y su actitud regresiva, sino la *repetición*, a la que describe en *El concepto de angustia* como ingreso en la eternidad en sentido *progresivo* (2007b: 164). ¿Qué diferencia introduce esa categoría? Precisamente en *La repetición* explica que “repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario” (2009b: 27). Son nociones que no pueden escindirse, pues la repetición consiste en re-tomar lo sido, tal como literalmente expresa el término danés:<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Gjentagelsen*, en la época del autor, o *gentagelsen*, hoy en día, viene de *gen* (de nuevo) y *tage* (tomar).

Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento es reminiscencia, querían decir con ello que toda la existencia, esto es, lo que ahora existe, había ya sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo. (Kierkegaard, 2009b: 64)

Esta novedad no es la que quizá vendrá algún día, sino que se *asienta* en la proximidad de la existencia presente o, en palabras del danés, “mientras todo el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante [...] ¿O no es algo sumamente patético pasar del no-ser al ser?” (Kierkegaard, 2007a: 36). El devenir consiste en ese paso del no-ser al ser, es decir, un cambio de la posibilidad a la realidad:

[...] 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. ¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera. (Kierkegaard, 2007a: 82)

Disociado de la necesidad y ocupado en el instante como devenir progresivo libre y causal de la repetición, el existencialismo se ocupa —si cabe hablar así— de la historia individual, en la que, aun si acontecen algunas síntesis, es solamente de forma parcial:

Ocurre frecuentemente que un evento particular coloca al “espíritu” ante una elección imperativa. En función de las circunstancias, la dialéctica se bloqueará momentáneamente entonces sobre una síntesis parcial [...] Esta síntesis, aun si deja huella en la historia personal de aquél que la ópera, deberá de cualquier forma permanecer parcial, momentánea y completamente relativa. (Kraege, 1986: 62)

A eso se refiere Kierkegaard cuando afirma que la incertidumbre está a la base de esa apariencia de certeza en la historia. En otras palabras, “lo pasado ciertamente ha acontecido [Sin embargo,] si el pasado se hubiese hecho necesario, en ese caso ya no pertenecería a la libertad, es decir, a aquello por medio de lo cual llegó a serlo” (2007a: 85). Consecuentemente, tan absurdo

como declarar lo necesario a futuro es hacerlo respecto del pasado: “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 [la] otra” (2007a: 85).<sup>6</sup> Tal operación sólo valdría para la relación intelectual con la historia, relación epistemológica o cognitiva dentro de la cual se impone la *posibilidad* como pensamiento:

Cuando pienso en algo que quiero hacer pero que aún no he hecho, entonces eso que he pensado, sin importar cuán específico sea, y por mucho que le pueda llamar *realidad pensada*, no es más que una posibilidad. Inversamente, cuando pienso algo que otro ha hecho, de suerte que pienso una realidad, entonces le quito la realidad a esta realidad y la transformo en posibilidad, y es que en tanto que *realidad pensada* es una posibilidad, y esto será superior desde la perspectiva del pensamiento, pero no desde la perspectiva de la realidad. (Kierkegaard, 2008: 323)

Por más contraintuitivo que parezca al sentido común que el pasado sea posible y no necesario, ciertamente cabe preguntar: ¿por qué habría mayor

<sup>6</sup> Esto hace alusión a Hegel, quien declara, no que su concepto de *concepto* y la lógica que da razón del mismo sean un resultado histórico —como de hecho es el caso—, sino —invirtiendo el orden— que “lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia” (1999: 63). Sin embargo, que el concepto y la lógica de Hegel sean resultado histórico no puede tomarse como un impedimento para ese impulso de dar razón de su unidad, pues, ¿de dónde más procedería cualquier pensar si no es de la historia? Por ello escribe Kierkegaard en una entrada de sus *Diarios*: “La dialéctica del comienzo está sin duda bastante trillada. Sin embargo, se olvida un aspecto, que el comienzo tiene que ser una ruptura y que por lo tanto llegar a comenzar presupone toda una serie de pensamientos. En este sentido ningún comienzo carece de presupuestos, porque si no se presupone otra cosa, por lo menos se presupone la acción por la cual abstraigo de todo” (2020: v A70, JJ 262). Esta reflexión kierkegaardiana, ¿no es también un trato profético hacia el pasado? Como se verá a continuación, lo es y de un modo tal que implica la reorientación del sentido de la historicidad, aunque sea proféticamente. En otras palabras, Kierkegaard también da razón de ser del impulso metafísico historicista o, si se prefiere, da fe de ser.

certeza en lo que ya no es que en lo que todavía no es? Nuestras interpretaciones de la tradición, por ejemplo, hacen gala de incertidumbres y disonancias antes que de una lectura universal, racional y unívoca. No ha de extrañar, en este sentido, la conclusión de Kierkegaard:

[...] lo histórico tiene dentro de sí aquella ambigüedad [...] del devenir [...] Está muy claro entonces que el órgano para lo histórico tiene que estar modelado en conformidad con él [...] De esta condición es precisamente la fe, porque en la certeza de la fe está siempre presente como algo superado la incertidumbre, que en cierta medida corresponde a la del devenir. La fe cree así lo que no ve. (2007a: 88)

Fe e historia no son, por tanto, dos temáticas que se encuentren por accidente, sino que la fe es la forma de aproximarse a la historia por su condición concordante. Kierkegaard considera, incluso, que certeza e incertidumbre, puestas en juego en la visión que hacemos sobre el pasado, son actitudes pasionales y no resultados de facultades racionales: “Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas” (2007a: 91). Ahora bien, Kierkegaard no se limita a invalidar la historicidad cuando declara la incertidumbre como *fondo* del pasado. Entre la incertidumbre de la duda y la certeza de la fe se contempla la historia como algo más que una mera accidentalidad o nulidad: “la fe [...] cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente” (2007a: 90). Por esto, allende la contraposición al absolutismo de Hegel, de manera pro-positiva, el danés habla de una relación histórica con lo absoluto, dado que, desde la perspectiva del cristianismo y la idea de la encarnación de Dios, cabe hablar de un hecho absoluto, sólo que un “hecho absoluto es un hecho histórico y como tal es objeto de la fe” (2007a: 104). Desde luego, lo anterior no equivale a ofrecer una seguridad existencial o certeza pura, porque “la fe es una certeza siempre incierta y una incertidumbre que no es soportable más que como correlativa de una certeza [y es, así,] una mezcla de certeza e incertidumbre” (Kraege, 1986: 56). ¿Qué propone entonces?

A la “base” de la realidad de la que queremos estar ciertos hay posibilidad e incertidumbre. Asunto paradójico. Παρά-δοξα significa en griego lo contrario

a la opinión o, actualmente, un hecho contrario a la lógica. ¿Qué mayor contradicción a la lógica y a la opinión que la posibilidad como carácter decisivo de la historicidad, no sólo hacia adelante, sino hacia atrás? Mas la dialéctica existencial ofrece semejante resultado porque, al considerar la historia, el danés no busca su razón, sino su *pasión*, de la que surge un impulso:

[...] la paradoja es la pasión del pensamiento [...] Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque [...] Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. (2007a: 51)

Mas si la racionalidad no es la actitud adecuada para enfrentarse a la historia —en comparación con la fe (esa suerte de certeza-de-lo-incierto)—, si no es posible hallar universalidad ni siquiera en la historia filosófica, si la necesidad no es categoría del ámbito en que operan la libertad y la posibilidad, y si, lejos de una superación y recolección del pasado, la filosofía que medita su tradición se *limita* a profetizarlo, ¿qué decir, entonces, del quehacer metafísico —y del filosófico en general— que es histórico? ¿Qué decir del propio pensamiento del danés, tan dependiente dialógicamente del pasado? ¿Queda cancelado cualquier tipo de comprensión histórica? Según sus propias palabras:

[...] no afirmamos que [se] deba comprender la paradoja, sino sólo que [se] entienda que eso es la paradoja [a saber] cuando la razón y la paradoja chocan felizmente en el instante [...] y lo tercero en que esto acontece es aquella feliz pasión a la que ahora [...] llamaremos fe. (2007a: 70)

He ahí, entonces, un nudo gordiano que entrama íntimamente razón y pasión en la historia: “si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante” (2007a: 63). En otras palabras, si la existencia halla su paradoja en la historia de cada individuo y no puede ni pre- ni post-determinarse, sino acaso *repetirse*, si se puede hablar del pensar no como conocimiento, sino como pasión, cuyo supremo impulso consiste en un choque con la razón, cabría meditar que el instante arroja otras *posibilidades* incluso para lo que parece el máximo opositor de la fe cristiana, a saber, la racionalidad metafísica y la historicidad que medita.

## SENTIDO HACIA ATRÁS

La crítica de Kierkegaard busca separarse de la metafísica y del historicismo diferenciando entre idealismo y existencialismo. Esto se resume en la multicitada entrada de sus *Diarios* según la cual “es del todo cierto eso que dice la filosofía: que la vida debe entenderse hacia atrás. Pero entonces se olvida la otra tesis: que debe vivirse hacia adelante” (2017a: iv A164, JJ 167). Me interesa, no obstante, subrayar lo que complementa dicha entrada: “la vida en el ámbito temporal jamás puede ser comprendida a plenitud, justo porque no hay un solo instante en el que me encuentre en tan perfecto reposo como para adoptar una postura... hacia atrás” (2017a: iv A164, JJ 167). ¿Por qué niega Kierkegaard la posibilidad del instante en este contexto? En primer lugar, ¿le corresponde al instante reposo o movimiento alguno? Por lo demás, de ser necesario un reposo para tomar postura hacia atrás, ¿no hace falta también para tomar una postura hacia adelante? ¿Se puede ir hacia adelante sin mirar hacia atrás? ¿No profetiza hacia atrás todo aquél que mira hacia atrás? ¿No mira hacia atrás Kierkegaard en su discusión con la tradición? Pues innegablemente es un gran conocedor de la historia filosófica, la cual hilvana en concordancia con sus reflexiones. ¿Es posible conocer el pasado sin profetizar: sin reinterpretarlo racional y conceptualmente?

En rigor, Kierkegaard mira y se mueve hacia atrás. En *Mi punto de vista*, al meditar en torno al trabajo filosófico que realizó bajo pseudónimos, describe el movimiento de su pensar del siguiente modo:

El movimiento no va de lo simple a lo interesante, sino de lo interesante a lo simple [es decir] luchando con el Sistema y la Especulación para demostrar que “el camino” no va de lo simple al Sistema y la Especulación, sino del Sistema y de la Especulación *hacia atrás*. (1972: 114-115. Énfasis mío)

Aunado a ello, cuando en *Temor y temblor* protesta que se lea a Hegel como insuperable, profundo o incomprensible, mientras que a Abraham se le considera superable, comprensible y sencillo, declara sin ambages que Hegel, en realidad, no es tan complejo y que lo incomprensible en él se debe a que ni él mismo comprendía lo que escribía, mientras que, “en cambio cuando doy en pensar en Abraham [...] *me siento empujado hacia atrás* y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja [de su existencia]” (2005: 83. Énfasis mío).

¿Hay o no, pues, instantes en que la existencia se dirija hacia atrás? ¿Sutil diferencia quiere establecer Kierkegaard!: el metafísico, el idealista, profetiza hacia atrás; el existencialista se ve empujado hacia atrás. Mas, ¿puede uno verse encaminado hacia atrás sin mirar adónde se dirige? ¿Cuál *atrás*? ¿No acaso tanto quien reflexiona como quien retrocede se dirige hacia su presente, es decir, *hacia sí mismo*?

Cuando menos cabría considerar que a ello se encamina en el fondo toda existencia individual, pues, como se lee en la *Ejercitación del cristianismo*, “en relación con el Absoluto solamente se da un tiempo: el presente [...] Y ya que Cristo es lo Absoluto [...] en relación con Él no cabe más que una situación: la contemporaneidad” (Kierkegaard, 2009a: 85). Al respecto cabe tener en cuenta lo que el autor denomina *primitividad* o, como dice en *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, la impresión primitiva propia de la existencia del individuo. Esa noción se contrapone al aspecto organizacional de la razón pura a la base del método historicista (2017b: 50-51), mismo que no sólo acomoda abstractamente al individuo en una generalidad histórica, sino que además, de manera plástica y concreta, lo instala en las ciudades y en las tendencias del pensamiento cientificista. Dicha primitividad se contrapone, en palabras de Kierkegaard, a la deshonestidad o deslealtad que observa en su época, tan ocupada en el conocimiento intelectual y su transmisión mediante la *comunicación de saber*. En cambio, falta una *comunicación de poder* que pasionalmente opere una transformación en el individuo existente, la cual es dolorosa y sacrificada porque demanda “una revisión de las cuestiones fundamentales” (2017b: 95).

Como se puede intuir, la figura de Cristo juega un papel eminente para la crítica del sentido de historicidad y la comprensión kierkegaardiana del tiempo. Ofreciendo con ello otro sentido de historia, declara que “lo histórico es que Dios, lo eterno, ha venido a la existencia en un momento específico en el tiempo como ser humano individual” (2008: 580). Este sentido de historicidad no es el asumido en la Modernidad porque su esencia no está en lo sido:

[...] la vida de Cristo sobre la tierra no es algo pasado [...] Un cristianismo histórico es un galimatías y confusión anticristiana; pues los verdaderos cristianos que haya en cada generación no tienen nada que ver con los cristianos de las generaciones precedentes, sino sólo con el contemporáneo Cristo. (Kierkegaard, 2009a: 86)

Esa contemporaneidad implica, incluso, la posibilidad existencial de la alegría cristiana: “el tránsito de la temporalidad a la eternidad —la distancia máxima— es tan rápido [...] que *hoy* mismo, de *permanecer* cristianamente en Dios, estarás en el paraíso” (Kierkegaard, 1963: 276). Por ello califica la novedad del cristianismo como una *novedad paradójica* en lugar de ser una *novedad directa* (2008: 581-582). Fuera de determinaciones universales, la existencia individual ha de dirigirse hacia sí misma en su presente, yendo hacia atrás en su primitividad. Consecuentemente, “el primitivo [...] no es nadie delante de los otros seres humanos, sino que está muy detrás de ellos” (2017b: 92), pues no pretende la acción con base en la objetivación del pensamiento, sino en la profundización de la cuestión ante la que se detiene. En otras palabras, se detiene en su presente por la contemporaneidad con Cristo, requerida en la profundización de la primitividad de su existencia, pero lo hace dando un paso atrás hacia sí misma.

Bien puede haber distintos sentidos del *sentido hacia atrás*. Mas diferenciar el sentido metafísico de uno alterno no resulta sencillo; al menos no sin que nosotros profeticemos a nuestra vez. Para ello requeriríamos hacerlo sobre las profecías hechas tanto por Kierkegaard como por una amplísima tradición, pues mientras él debía enfrentarse a un tránsito de 1843 años —como dice en *Migajas*—, nosotros debemos enfrentarnos con un transcurso añadido de 183, o bien con uno de cerca de 2500 años o incluso de más, si se quiere. Y, aun si eso es lo único que pudiésemos lograr, el asunto ha de ser de nuestro mayor interés tomando en cuenta cómo desarrollamos nuestra actividad y formación filosóficas, aparentemente reducidas a meras *conjeturas* (que es otra acepción de *profecía*). Mas se intuye un problema. ¿No derivaría ello en un dogma o, más aún, en un capricho metafísico mayor que el que Kierkegaard desea advertir y sortear? ¿No seríamos más idealistas antes que existencialistas si, recurriendo al pasado y deteniéndonos en Kierkegaard, pretendiésemos hallar una respuesta a cómo existir y vivir la historia de la filosofía? ¿Pretendía eso el danés al hacer notar, con estas críticas a la tradición, que el historicismo es histórico en sí mismo? Su comprensión de Sócrates o su crítica a Hegel, por ejemplo, parten de una forma de predecir el pasado, es decir, de cómo recurrimos a la tradición no sólo para enterarnos de los antecedentes —y, con suerte, aprender de ellos—, sino también para poner, ofrecer o dar algo al pasado.

Pero en esa mirada y retroceso debe haber *algo más*. De otro modo, que nuestra formación y actividad filosóficas se reduzcan a “predecir el pasado” es una cuestión cómica, en el mejor de los casos, o estúpida, en el peor. La pregunta es: ¿el acto de profetizar se deslinda realmente del historicismo según lo aquí desarrollado? Si profetizar, como indica en *Migajas*, significa hallar la incertidumbre en la supuesta certidumbre del pasado como posibilidad —en tanto devenir e historia—, profetizar es también cuestión de fe, que es la pasión subjetiva adecuada ante la historia, según el danés, con lo que señala que algo en común hay en la pasión *de los pensamientos*. En otras palabras, históricamente —sea de forma universal o individual— hay diversos instantes que —sea en reposo o en movimiento— nos permiten por igual profetizar hacia atrás y vernos empujados hacia atrás en nuestra presente situación ocasional. Quizá no por una *consciencia histórica*, dada la carga subjetiva y cognitiva que dicha expresión adquiere en la Modernidad, pero sí por lo que podríamos denominar una *intuición histórica*; intuición de la que participa la fe al no pretender determinismos y al no tratarse tampoco de una mera vaguedad.

Las ideas de *nachschauen* y *vorausschauen* en Daub parten del hecho de que al historiador no se le puede conceder su objeto del mismo modo que a otro tipo de investigaciones a las cuales les basta mirar o intuir (*anschauen*): “Al sentido común se le puede conceder para su objeto, algo puesto (por ejemplo, la luz del sol), la intuición del mismo como algo presente en el espacio y el tiempo” (1836: 1). Mas, si no confundimos el ver a secas con el quehacer científico, cabe notar que en toda mirada —al pasado, al presente o al futuro— hay algo común, sobre lo cual las miradas y las interpretaciones se bifurcan: la intuición.

De ahí surgen las posibilidades tanto de interpretar como de arrojarle mediante la pasión del pensamiento, no sólo al futuro, sino también al pasado, poniendo posibilidades nuevas en lo ya acontecido y, supuestamente, inalterable. La labor profética que Kierkegaard critica y abraza por igual forma parte, en ese sentido, de la intuición histórica. En efecto, las posibilidades que arrojamos son, por ejemplo, *antecedentes* de nuestras reflexiones propias y *adversarios* de las mismas. Piénsese en la idea kierkegaardiana de la diferencia entre existencialismo e idealismo surgidas de las figuras de Sócrates y Platón, respectivamente. Lo así profetizado al pasado son dualismos que distinguen entre nuestros maestros y nuestros detractores teóricos; con lo que cabe

preguntar si los dualismos son realmente resultado de la metafísica o si son profecías ineludibles.

Aun así, para eludir problemas de dualismos metafísicos, Kierkegaard no sostiene su crítica sobre un fundamento, sino “sobre” la falta de uno: “las consecuencias fundadas sobre la paradoja están edificadas, humanamente hablando, sobre el abismo, y el contenido total de las consecuencias [...] no puede recibirse como un bien inamovible, porque todo está flotando” (2007a: 102). Mas, aun recorriendo este camino, la intuición proyectada también arrastra una carga del pasado que arrobamos sobre nuestras meditaciones. De ahí que sea posible mostrar interconexiones entre los *ismos escisores* en la historia, aunque sea retrotrayendo uno en el otro.

Toda vez que se habla, por ejemplo, de la diferencia entre racionalismo y empirismo, o criticismo y dogmatismo, o idealismo y existencialismo, ¿se indican dos posibilidades de ser igualmente válidas y fácticas?, ¿o se pretende explicar uno de esos *ismos* mediante el otro? A decir de Leibniz, ¿puede uno vivir por igual recurriendo meramente a la experiencia empírica que conduciéndose por la razón, siendo decisión de cada sujeto elegir uno de esos caminos? Con base en Kant, ¿existen con igual autoridad principios objetivos fuera de la razón humana que principios subjetivos *a priori*, de suerte que cada quien filosofa recurriendo a los que mejor le convengan? De acuerdo con Kierkegaard, ¿puede uno por igual vivir entre puras ideas universales que en tanto existencia individual? Desde luego, no. Para Leibniz el empirismo no es más que el modo de ser propio de las bestias (1992: 39). De acuerdo con Kant el dogmatismo es producto de la sofistería y la ilusión de la razón según su constitución *a priori*, y nada se pierde al no poder demostrar principios objetivos (2003: Ak. 400). Para Kierkegaard ser idealista no es difícil, pero sólo en la imaginación (2008: 355). El dualismo no da cuenta de una facticidad. Piénsese, además, en la famosa diferencia kierkegaardiana entre dos clases de dialécticas, según la cual “toda la lógica es dialéctica cuantitativa o dialéctica modal, porque allí todo es y esa totalidad es una y la misma [mientras que] la dialéctica cualitativa pertenece a la existencia” (2021: VII A84 JJ 492). ¿Han de verse como disímbolas, pero igualmente operativas? ¿O, más bien, aun aceptando la existencia de ambas, la dialéctica cualitativa, adecuada a la existencia, es “fundamento” y realidad de la dialéctica cuantitativa propia de la lógica modal? En cierto modo, parece que Kierkegaard rehúsa la realidad del idealista en la medida en que la realidad misma es objeción del idealismo

(2008: 355); en cierto modo, no obstante, parecen convivir existencialistas e idealistas, aunque con la advertencia de que “el pensamiento, cual [...] parca, esté dispuesta a cortar el hilo [...] siempre que lo cuantitativo quiera formar lo cualitativo” (Kierkegaard, 2007a: 103), es decir, mientras no trate de contaminarlo, pues lo cualitativo es su condición de posibilidad. En consecuencia, la fe y el profetizar sobre el abismo interconectan los *ismos* en su oposición al señalar el impulso que conduce a tales dualismos, los cuales no son únicamente los habidos entre empirismo y racionalismo, dogmatismo y criticismo o idealismo y existencialismo, es decir, al *interior* de la metafísica, sino incluso los dualismos que surgen actualmente entre metafísica y “anti-metafísica”. Para comprender este último vínculo no se echa mano ya de un principio de unidad, aunque sí de uno de diferencia, que, aun como separación, no deja de ser un vínculo: paradoja como potencia de la pasión.

Considerando que “la fe no es [...] una situación de reposo, como la certidumbre, sino una tensión interior” (Nicol, 1989: 210), cabe meditar lo que esta idea de tensión implica como condición de posibilidad en la dialéctica entre razón y pasión, entre extensión e intensidad, la cual Kierkegaard señala al reflexionar sobre la historia misma, no sólo en sentido cristiano, sino en un contexto más amplio, en el opúsculo titulado *La época presente*. Si bien ésta, como resultado del idealismo y el racionalismo, es una época, en su opinión, sensata y desprovista de pasión:

[...] debe decirse que una época reflexiva y desapasionada, comparada con una apasionada, gana en extensión lo que pierde en intensidad. Pero esta extensión puede convertirse en la condición de posibilidad para una forma más elevada, cuando una correspondiente intensidad vuelva a tomar el lugar de lo que extensivamente se encuentra a su disposición. (Kierkegaard, 2012: 75)

Este pensar ofrece posibilidades para la metafísica que critica, de acuerdo con su condición de posibilidad.

## **PARADOJA METAFÍSICA**

El danés señala la condición de posibilidad para aquella intensidad que busca del siguiente modo: “El instante es la paradoja y [...] sin eso no vamos más allá” (2007a: 70). Este ir más allá, entre certeza e incertidumbre, interconecta

su quehacer con el de la tradición metafísica, tanto pasada como futura. En efecto, no es sólo que, con su pensar, él haya ido más allá, y que dicho rebasamiento se “limite” al cristianismo por él concebido. ¿Dónde quedaría la individualidad si sólo hubiese un camino? Más bien, abre caminos con la misma pasión que la metafísica lo ha hecho a lo largo de su historia. En relación con la intención de Kierkegaard de verse fuera de toda sistematización, Nicol escribe:

Los comentaristas de Kierkegaard, por lo menos quienes simpatizan con [el] propósito expreso de su pensamiento, no dejan de [mencionar la falta de sistema] reiteradamente, como si quisieran excusarse de este modo por el intento de sistematizar sus ideas, o como si el intento mismo fuera incongruente con ellas, con su íntimo sentido, y hubiera que avergonzarse de ello como de una profanación. Con lo cual se hacen víctimas del equívoco en que se encuentra indudablemente Kierkegaard; pues éste no deja de filosofar por el hecho de partir de una situación que él considera más auténtica que la del filósofo, o por el hecho de llegar a través de la filosofía a un terreno en que ésta misma haya de verse superada. Si el pensamiento de Kierkegaard tiene alguna fecundidad, es precisamente por lo que tiene de filosófico. (1989: 190)<sup>7</sup>

No que deba averiguarse cómo integrar a Kierkegaard al “sistema de la historia”, sea sumándolo como elemento extra, sea acusándolo como contrae-

<sup>7</sup> En este sentido, señala también Sans que “Kierkegaard no huye hacia el irracionalismo, sino que intenta volver justificadamente pensable [*denkerisch*] el misterio de la encarnación y la esencia de la fe cristiana. Él une la reflexión de la relación del creyente individual hacia Dios con la meditación acerca de la historicidad de la revelación” (2013: 808). La noción de verdad subjetiva que pretende Kierkegaard no equivale a la mera ausencia de verdad, como en las paradojas sofísticas de la antigüedad, sino que hace referencia a tener la actitud adecuada ante la verdad: “quien cree escuchar el aroma de una rosa, oler los colores del arcoíris, deducir especulativamente el sabor de la miel o poder recordar hoy el clima de mañana, no está entonces en una relación verdadera con el objeto [...] Se necesita de una actitud particular para ponerse en la relación correcta con el objeto [...] Así, el cristianismo sólo se abre a la fe” (Sans, 2013: 807).

jemplo, sea siguiéndolo como antecedente, sea refutándolo como adversario. Con la noción de paradoja él ofrecía una clave más interesante: “la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno” (2007a: 72). Y, aunque intuya esa conciliación sobre el abismo, no es vacío de diálogo. En sus palabras, su más allá por profetizar era Sócrates. El nuestro ha de ser por necesidad o, mejor dicho, *por posibilidad*, Kierkegaard, lo cual implica enfrentarse con ese nuevo espíritu de época que fija su atención en la relación de la historia con la posibilidad, comprendida ahora de un modo más eminente que en la tradición. Sólo como ejemplo piénsese en las propuestas de Bergson o Heidegger.

A semejanza de Kierkegaard, Heidegger enfatiza el futuro y su posibilidad, ilustrado en lo que denomina *estar-vuelto-hacia-la-posibilidad* o *adelantarse-hasta-la-posibilidad* que, en el caso del estar vuelto hacia la muerte, “significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia” (Heidegger, 2009: § 53, 278). Mas también la medita en relación con el pasado, mediante la noción de *resolución* como un callado proyectarse:

La resolución en la que [la existencia] retorna a sí misma, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición. (2009: § 74, 396-397)

Esto, que en principio es una descripción de la existencia fáctica, influye en el propio camino de la fenomenología que él desarrolla como destrucción de la historia de la metafísica. En cuanto a Bergson, si bien no coincide con Kierkegaard en la idea de lo posible como aquello de donde surge lo real, no obstante, refuta:

[...] la idea de que lo posible es *menos* que lo real y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede su existencia [...] Mas es lo contrario lo que es verdad [...] hay más, y no menos, en la posibilidad de cada uno de los estados sucesivos que en su realidad. (2009: 109-110)

La causa de que lo posible parezca menos que lo real se halla en la confusión entre dos sentidos de posibilidad que, curiosamente, caracteriza como negativo el uno y positivo el otro. El negativo se trata de lo posible en tanto

no-imposible: lo que no tiene obstáculos para su realización; el positivo es la idea generalizada de que lo posible es una idea preexistente a la realidad (Bergson, 2009: 112). La confusión entre ambos hace pensar que lo posible *es* algo ideal que, en tanto irreal, carece de peso en comparación con su *realización futura*. Sin embargo, de acuerdo con Bergson, lo posible *nunca es*, sino que siempre *habrá sido*, tesis que ilustra del siguiente modo:

Que un hombre de talento o de genio surja, que cree una obra: he ahí la obra por tanto real y por ello mismo ella deviene retrospectiva o retroactivamente posible. No lo [...] habría sido si este hombre no hubiese surgido. De ahí que diga que habrá sido posible hoy, pero que todavía no lo es. (2009: 110-111)

Ese entramado que muestra lo posible como un *pasado-futuro* también tiene implicaciones para la intuición filosófica que sigue el impulso vital en cada una de sus expresiones históricas que, como la evolución, no cae dentro de la predeterminación de lo ya dado.

En el caso de Kierkegaard la posibilidad da cuenta de la historia a partir de lo individual; noción extraña, por decir lo menos. Pues, en palabras de Nicol, “si la historia humana en conjunto no afecta para nada la singularidad individual de cada hombre en el curso del proceso, tampoco cabe hablar propiamente de una historia individual, sino de una biografía, que no es lo mismo” (1989: 205). Mas Kierkegaard no trata de darle un sentido a la historia como *historia del individuo* o como *biografía*, sino objetar la comprensión de la vida universal que impone el idealismo, el cual es incompetente, a decir de Kierkegaard, para siquiera conocer a un solo individuo. En este sentido, en una entrada de sus *Diarios*, hace la siguiente ridiculización:

Qué lástima que Hegel, por culpa de una ilusión, no haya cumplido 1843 años para haber tenido tiempo de hacer el experimento y ver si el método absoluto, que era capaz de explicar la historia universal, podía explicar también la vida entera de un hombre singular. En los tiempos antiguos, uno se hubiese reído de tamaña sabiduría capaz de explicar toda la historia universal de manera absoluta, pero incapaz de explicar a un solo hombre. (2020: v A70, JJ 262)

Ahora bien, ¿por qué sería más factible comprenderse a sí mismo como individuo que a sí mismo en cuanto parte de la historia universal? No queda

claro. Por momentos Kierkegaard parece asumir que la empresa de comprender lo individual es menos ardua que la de comprender lo universal. Desde luego, quizá pretendía únicamente expresar la ironía de toda comprensión. El problema que le apremia, después de todo, no es teórico, sino práctico, ya que, absorta en lo universal, la gente:

[...] se ocupa únicamente de lo accidental, de los resultados histórico-universales, en vez de preocuparse por lo esencial, por lo más íntimo, por la libertad [...] En otras palabras, la continua asociación con lo histórico-universal vuelve a la persona incompetente para actuar. (2008: 135)

Por su parte, interesado por la existencia individual, Kierkegaard procura que la “absorción” del sujeto en la objetividad absoluta no represente la supresión del trabajo propio como el que parece derivarse de la actitud institucional de la iglesia y la doctrina religiosa; “en cambio, acentúa Kierkegaard la importancia de la obligación de cada individuo de convertirse en sujeto, con lo que puede convertirse al cristianismo y ganar la beatitud eterna” (Sans, 2013: 804-805). En ese sentido, una suerte de historicismo derivable de sus palabras parece incompatible con su existencialismo. Mas, ¿no acaso todo *ismo* es incompatible con una reflexión sobre el individuo? Desde luego, somos nosotros quienes denominamos existencialismo a su pensar; sin embargo, es él quien contempla su propio pensamiento en oposición al idealismo y en conformidad con el cristianismo, con cuyos intereses empata su reflexión sobre la historia, la eternidad, lo absoluto, la fe o la paradoja. Mas el cristianismo del que habla, ¿es *el* cristianismo? ¿O es *su* cristianismo? ¿En qué consiste el *ismo* de ese cristianismo? Si no se trata de una idea necesaria, sino de la posibilidad de la existencia, no puede, en rigor, tratarse de un *ismo* y el cristianismo del que habla es más lo que él *profetiza hacia atrás*.

Lo anterior no ha de entenderse como una ridiculización, sino precisamente como muestra del impulso que abre posibilidades de ir más allá gracias al instante y que, para nuestro ir más allá de Kierkegaard, invita a pensar allende *ismos*. Así, en contraste con un filosofar pugilista buscador de escisiones, cabe embeberse en la idea de *lo absolutamente diferente como límite del pensamiento* y en el sentido de *la posibilidad como libertad del pasado*:

La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe. La inteligencia no va más allá, pero tampoco puede en su paradoja dejar de llegar hasta allí y ocuparse de ello [...] El límite es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a la vez su acicate [...] ¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre [...] es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede si quiera pensar la diferencia absoluta. En efecto, ella no puede negarse absolutamente a sí misma [...] tampoco puede elevarse absolutamente por encima de sí misma y sólo piensa la elevación sobre sí como la piensa respecto de sí. (Kierkegaard, 2007a: 57)

Se atisba paradójicamente con ello una interconexión posibilitante incluso de la metafísica en su límite. Desde luego, las más de las veces se destaca solamente la oposición ante la metafísica cuya “crítica consiste en que [la] aproximación metafísica desconoce el punto clave de [los] fenómenos relevantes para el cristianismo, que sólo pueden ser apropiadamente comprendidos de manera existencial por el individuo” (Stewart, 2007: 68). No obstante, por cuanto ese impulso de la razón asociado con la metafísica llega a su límite, la metafísica es una de las pasiones que, ante todo, se ve empujada hacia atrás y mira hacia atrás intuyéndose en el instante como su *estadía-entre*: su *inter-esse*. De ahí que el danés intuya que “la repetición es el *interesse* de la metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en que la metafísica naufraga” (2009b: 65). Mas profetizar hacia atrás no sólo es lo que hace Hegel al querer determinar lo necesario en la tradición; también lo hace Kierkegaard al abrir la posibilidad en la tradición. Así, la cita de *Migajas* con la cual inicia este artículo es una crítica y una pro-puesta a la vez.

He ahí el límite en que la metafísica puede entenderse. Después de todo, si “la repetición es lo que por error ha dado en llamarse mediación” (Kierkegaard, 2009b: 63), se trata, al mismo tiempo, de su refutación y de su renovación: es tanto la explicación en sus límites de lo que la metafísica pretendía indicar como la reconducción de la intuición metafísica hacia una expresión mayormente inteligible y simple:

En nuestra época no acaba de explicarse cómo se verifica la mediación, si resulta del movimiento de ambos momentos anteriores o si hay que presuponerla, y en este caso cómo está ya contenida en ellos o es algo absolutamente nuevo que viene a incorporárseles, y en este segundo caso cómo se les incorpora de hecho [...] La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. (2009b: 64)

Con Kierkegaard la historicidad renueva para sí su carácter en tanto repetición, con lo cual, podríamos decir, *repite su repetición*. De ese modo, no sólo abre la posibilidad de rechazar la metafísica, fijándola en una definición que la torna inadecuada para el pensar, sino que, más importante aún, abre la posibilidad de comprenderla como la propia posibilidad, abierta por Kierkegaard, mediante la cual lo que se re-toma para la renovación gracias al instante conduce *más allá*. He ahí la paradoja metafísica, es decir, la *para*-doja en tanto *meta*-física. Profecías hacia atrás, si se quiere, pero que, precisamente, van más allá de *doxas* y prejuicios históricos, yendo más acá en nuestra existencia.

#### **AGRADECIMIENTOS:**

Artículo escrito con el apoyo de una beca de la SECYTI.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, Henri (2009), *La pensée et le mouvant*, París, Presses Universitaires de France.
- Daub, Carl (1836), “Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie”, en Bruno Bauer, *Zeitschrift für spekulative Theologie 1*, Berlín, Ferdinand Dümmler Verlag, pp. 1-60.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
- Heidegger, Martin (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Kant, Immanuel (2003), *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Kierkegaard, Søren (2021), *Diarios VIII*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, Søren (2020), *Diarios VI*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, Søren (2017a), *Diarios V*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, Søren (2017b), *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona, Herder.
- Kierkegaard, Søren (2012), *La época presente*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2009a), *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2009b), *La repetición*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kierkegaard, Søren (2008), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México, Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, Søren (2007a), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2007b), *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kierkegaard, Søren (2005), *Temor y temblor*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kierkegaard, Søren (1972), *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar.
- Kierkegaard, Søren (1963), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Guadarrama.
- Kraege, Jean-Denis (1986), “La dialectique kierkegaardienne”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, núm. 118, pp. 47-66.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nicol, Eduardo (1989), *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sans, Georg (2013), “Die Subjektivität als Wahrheit”, *Gregorianum*, vol. 94, núm. 4, pp. 793-813.

Stewart, Jon (2007), “Daub: Kierkegaard’s paradoxical appropriation of a Hegelian sentry” en Jon Stewart, *Kierkegaard and his German Contemporaries*, Hampshire, Ashgate, pp. 53-78.

**ALDO GUARNEROS:** Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I, realizó sus estudios de licenciatura, maestría y doctorado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente desarrolla una estancia de investigación posdoctoral con el proyecto titulado “Metafísica del habitar ético-político”. Durante sus estudios de posgrado llevó a cabo estancias de investigación en la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne de Francia y la Technische Universität Berlin de Alemania. Se ha desempeñado como profesor a nivel superior en instituciones como la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto Tecnológico Autónomo de México, la Universidad Panamericana y la Universidad Iberoamericana, entre otras. Sus áreas de investigación son la metafísica, la filosofía de la historia, la filosofía antigua, moderna y contemporánea, la epistemología y la ética.

D. R. © Aldo Guarneros Monterrubio, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.