

**Mtro. RAFAEL GARCIA PAVON**

Profesor de tiempo de ética  
Coordinación General de Humanidades  
Universidad Anáhuac Poniente  
Ciudad de México

## **LA CONTEMPORANEIDAD SEGÚN EL DIÁLOGO DE SØREN KIERKEGAARD CON HANS-GEORG GADAMER**

### **Abstract**

*Contemporaneity According with the Dialogue  
between S. Kierkegaard and G. H. Gadamer*

*Contemporaneity is for the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer the most important moment of the process of understanding. It is the moment of the actualization in time and of time of the possibilities of meaning of a reality that is a task for my conscious. This idea has been taken explicitly by Gadamer from the Danish philosopher Søren Kierkegaard. Then the aim of this paper is to analyze in a comparative way the relationships and compatibilities of the idea of contemporaneity in Gadamer and Kierkegaard. Analyzing how the contemporaneity is not only a linguistic approach but more an existential anthropological even metaphysical and religious one. The path for this is first understanding the idea of contemporaneity in Gadamer mainly form "Truth and Method" and analyzing the idea on Kierkegaard in two ways: conceptually and by an exercise of contemporaneity the first, in "Philosophical Fragments" and the second by "Fear and Trembling".*

### **Introducción.**

Hans-Georg Gadamer menciona en varias partes de sus dos obras principales, *Verdad y Método I*, y *Verdad y Método II*, la influencia que ha tenido de Søren Kierkegaard para desarrollar su reflexión sobre el problema de la interpretación actual de los acontecimientos históricos a través del concepto de simultaneidad o contemporaneidad<sup>1</sup> y del problema de la continuidad histórica con el concepto del instante.<sup>2</sup> Conceptos de vital importancia en el desarrollo de su hermenéutica, porque amplían su visión en el ámbito de la experiencia histórica en contra del historicismo y transforman la concepción

fundamental del comprender, de tal forma que "no se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpeándonos y concerniéndonos."<sup>3</sup>

Esta transformación del comprender que Gadamer expresa como la tarea fundamental de la hermenéutica la estructura ontológicamente, porque hace referencia al carácter histórico y finito de la manera de ser del "ser-ahí" de tal manera que la existencia del hombre en el mundo se estructura comprensivamente, se desarrolla hermeneuticamente; es decir, la persona humana se desenvuelve en la medida en que se pone frente al acontecer de la historia, de la tradición y el pasado, como un

<sup>1</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. 2ª. Edición, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 61.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 141.

<sup>3</sup> *Ibidém.*

interlocutor experimentado que renueva creativamente en su persona las posibilidades de las elecciones con la mediación del lenguaje. Es ponerse en la situación existencial de interrogarse a sí mismo, que es para Gadamer la estructura principal de todo enunciado,<sup>4</sup> que interpela e implica a la persona que se le dice algo y ahí es donde se desarrolla la verdad de su ser, donde se realiza la autocomprensión que fundamenta la existencia para Gadamer. En otras palabras, la verdad se realiza en las situaciones históricas donde el individuo se interpela con la realidad, el mundo y los otros, es decir, donde se hace contemporáneo, donde un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente, lo cual significa que “pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella.”<sup>5</sup>

Ahora bien, Gadamer explícitamente nos menciona que el concepto de simultaneidad o contemporaneidad lo ha tomado del filósofo danés Sören Kierkegaard, para el cual según Gadamer simultáneo “no quiere decir ‘ser al mismo tiempo’ sino que formula la tarea planteada al creyente de mediar lo que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, de una manera tan completa que esta última se experimente a pesar de todo como algo actual (y no en la distancia del entonces), y que se la tome en serio como tal.”<sup>6</sup> Lo toma para darle una aplicación al problema de la tradición y el pasado, donde el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el presente.<sup>7</sup> Además no sólo toma el concepto para darle estructura a una parte vital de su hermenéutica, sino que incluso contra las objeciones que alguno de sus críticos le han

puesto en cuanto a la diferencia entre simultaneidad y sincronía, Gadamer expresa que lo ha hecho en la línea de Kierkegaard.<sup>8</sup>

Es por esto, que el objetivo de este trabajo es mostrar el planteamiento de la contemporaneidad en Sören Kierkegaard como esa manera de ser del individuo singular al comprender el pasado existencialmente; y como ésta involucra no sólo elementos lingüísticos, sino antropológicos como: la angustia, la interpelación, la paradoja, el padecer o *pathos*, y la dialéctica del movimiento de la interioridad del individuo al verse como singular, la dialéctica finitud-infinitud, que es el planteamiento de Gadamer de la simultaneidad como un problema dialéctico.<sup>9</sup>

Para esto lo que pretendo desarrollar es en primer lugar el planteamiento de la concepción de contemporaneidad o simultaneidad en Hans-Georg Gadamer, en segundo lugar el planteamiento de la cuestión en Sören Kierkegaard en dos niveles distintos y respectivamente en dos obras: 1. Al nivel del fenómeno de la contemporaneidad que se puede ver en la experiencia literaria del pseudónimo de Kierkegaard, Johannes de Silentio, que escribe *Temor y Temblor*, 2. Al nivel más fuerte de conceptualización ante la paradoja histórica de la encarnación de Cristo planteada por el pseudónimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, en *Migajas Filosóficas*, incluso Gadamer mismo en el pasaje anteriormente citado, donde explica el concepto de simultaneidad para Kierkegaard, toma este concepto del capítulo cuarto de *Migajas filosóficas*, donde precisamente el pseudónimo Johannes Climacus plantea la idea de la contemporaneidad del discípulo de Cristo. Lo que pretendo no es agotar el tema por todas sus aristas, sino sólo mostrar como el

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>6</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Séptima edición, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 173.

<sup>7</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, p. 61.

<sup>8</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, p. 666.

<sup>9</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, p. 61.

planteamiento de Kierkegaard amplía la visión de Gadamer y enriquece a la reflexión hermenéutica.

#### **A. Planteamiento de la concepción de simultaneidad o contemporaneidad en Hans-Georg Gadamer.**

La tarea planteada a la hermenéutica por Hans-Georg Gadamer en su obra principal *Verdad y Método* fue el de una postura filosófica que se ocupara del análisis del comprender, no como una técnica de interpretación o de una forma simplemente de reconstrucción del pasado, sino como una relación y una participación actual, presente, con el sentido de lo que se dice. Para Gadamer el comprender es la forma de ser del “ser-ahí” y todo lo que implica el ámbito de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. La hermenéutica, dice Gadamer: “Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo”.<sup>10</sup>

Desde esta perspectiva la comprensión hace referencia a un tipo de verdad que no puede ser constatada por los métodos de las ciencias naturales, ya que surge de la experiencia del hombre con el mundo y con el modo de ser, es decir, de las relaciones de sentido que fundamentan la existencia del ser-humano. Por lo que la relación del individuo con su existencia como totalidad se realiza por la significación y la vivencia. En otras palabras, para Gadamer la comprensión es importante en la medida en que sustenta la autocomprensión humana que es lo único que sostiene a la existencia.

Ahora bien, estas relaciones de sentido se realizan a través del devenir histórico de los hombres, por lo que la comprensión se da en estricto sentido ante la distancia en el tiempo con los acontecimientos. Estos acontecimientos

adquieren el carácter de históricos por su estructura lúdica y por el rol en el juego que adquiere el interpretador cuando los contempla. Con esto me refiero a que, según Gadamer, el carácter óntico de la vida de los individuos en el mundo es un movimiento de juego, donde existen una serie de reglas definidas, y una serie de jugadores y espectadores, pero cuyo desarrollo no depende ni de los jugadores, ni de las reglas, porque el juego mismo o el acontecer mismo surge de la interrelación de las diferentes libertades dentro de ese marco, dando en cada momento del tiempo un carácter distinto al juego,<sup>11</sup> en cada caso, “prefiguran y ordenan de un modo distinto el vaivén del movimiento lúdico, en el que consisten.”<sup>12</sup> Pues el juego humano siempre es un jugar a algo, donde la esencia del juego es representarse, su ser es autorrepresentación y por tanto el sentido del juego no es tanto la consecución de los objetivos sino, la de autocomprenderse. “La entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo. La autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo.”<sup>13</sup> Entonces esto quiere decir que entrar o elegir jugar un juego, representarse, autocomprenderse, es existir propiamente, es acontecer porque se ha elegido jugar. Así, cuando este juego es escénico como dice Gadamer, el espectador, en su distancia histórica ocupa el lugar de jugador y así en cuanto el juego es para él posee un contenido de sentido que tiene que comprenderse.<sup>14</sup>

De esta forma la existencia o la situación del juego se repite en sus posibilidades para el individuo posterior, por ello la historia para Gadamer según esta concepción del juego no puede ser objetivable, el pasado no puede ser objeto,

<sup>10</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Tomo I. Salamanca. Sígueme. 1997, p. 12.

<sup>11</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I.*, pp. 143-150.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

porque este ha sido producto de la autorrepresentación de ciertos tipos de juegos en diferentes momentos, con distintos jugadores. La experiencia histórica entonces implica que “el conocer y la autoconciencia no son una actualización de algo concluso, sino que alcanzan su posibilidad y su realidad como actualización desde la novedad y con miras al hoy. Pero esto significa que esta actualización y ese saber son a su vez un acontecer, son historia.”<sup>15</sup>

Por lo cual a la hermenéutica no le interesa un conocimiento inmediato de la historia, de los fenómenos históricos como objetos de conocimiento, sino el contenido real de la historia en sus momentos efectivos, lo que Gadamer llama la historia efectual, que designa “por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado.”<sup>16</sup> Comprender significa entonces la forma en que el hombre se relaciona y se pone en contacto con el ser de las cosas y con su propio ser a través del tiempo, en la existencia; comprender dice Gadamer: “no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un ‘objeto’ dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.”<sup>17</sup>

Es así como para Gadamer, el historicismo es una contracción de nuestra experiencia histórica llena de sentido, porque reduce el acontecer a un objeto de conocimiento. Entonces, para superar esta postura desde la perspectiva de Gadamer, el problema de la hermenéutica se concreta en el tema de la distancia histórica y el concepto de simultaneidad, pues es sólo en la distancia que se pueden encontrar los verdaderos significados de las cosas como presentes actualmente en la existencia a

través de la categoría de simultaneidad, que significa: “que algo único que se nos representa por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga simultánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.”<sup>18</sup>

Hacerse simultáneo con el pasado no significa reconstruir el fenómeno o el sentido de un pasado, sino más bien ponerme en contacto experiencialmente con la situación de interrogación que propugnaba ese sentido del pasado, y desde esta perspectiva no me contrapongo al pasado, porque ya estoy inmerso con su posibilidad en mi presente; por otro lado, estoy en condiciones de formar una conciencia de su efectualidad, es decir, nos fuerza a tomar una posición ante esa verdad, a acabarla o rechazarla, pero no nos deja neutrales. Por ello dice Gadamer: “El verdadero enigma y problema de la comprensión es que lo así simultaneado era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad. Lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado se funde con lo que nos atrae directamente como verdad.”<sup>19</sup>

Y aquí es donde la idea de contemporaneidad se relaciona con la del instante, porque el instante no marca ya un concepto de la historia como un flujo uniforme que se va actualizando paulatinamente, algo así como el paso de una serie de potencialidades que con los activadores necesarias vienen a la realidad, sino que el instante nos pone en la historia con su discontinuidad inherente por la libertad de los individuos, con la naturaleza propia de lo que deviene y nos pone en

<sup>15</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. 2ª. Edición, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 140.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>19</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. 2ª. Edición, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 61.

situación de elegir, una situación única de elección porque ahora es y nunca más volverá a ser. Esta es la situación de interpelación cuando contemplamos el acontecer histórico, según Gadamer, la experiencia histórica a través el lenguaje nos posibilita ponernos en la situación interrogativa, y surge de nuevo el instante de la elección para aquél que se pone en relación con el acontecimiento, volviéndose su experiencia un acontecer histórico de nuevo, por eso lo simultáneo es dialéctico, porque remite a una serie de preguntas que vuelven a preguntar a su vez. Finalmente, por eso para Gadamer la aplicación del concepto de simultaneidad es válido para el problema de la tradición y el pasado, porque la vigencia de la tradición se demuestra cuando al respondernos y contemplarla, nos suscitamos nuevas preguntas y esto remite de nuevo a la comprensión y a la existencia. “La tradición y la transmisión no conservan su verdadero sentido cuando se aferran a lo heredado, sino cuando se presentan como interlocutor experimentado y permanente en el diálogo que somos nosotros mismos. Al respondernos y suscitar así nuevas preguntas demuestran su propia realidad y su vigencia.”<sup>20</sup>

## **B. Planteamiento de la contemporaneidad por Sören Kierkegaard.**

### **B.1 Primer nivel: *Temor y Temblor*.**

Sören Kierkegaard nos ha dejado una muestra –de tantas otras– de la aplicación de esta idea hermenéutica, simultaneidad o contemporaneidad, en su obra *Temor y Temblor*, donde el autor pseudónimo Johannes de Silentio intenta comprender el significado de la fe en Abraham, a pesar de que él mismo se considera como incapaz de realizar el movimiento de la fe<sup>21</sup>. Es más, Johannes

puede darse cuenta de esto con todo su significado y su valor, porque su manera de comprender a Abraham consiste en hacer actual, presente, en su existencia la situación y el sentido espiritual del hecho histórico de Abraham. No pretende realizar un sistema de categorías conceptuales que expliquen el movimiento de la fe en Abraham, esta es su objeción a la manera de comprender de la época moderna: “Mi objeción, sin embargo, es que por muy capaz que sea en verter fórmulas conceptuales todo el contenido de la fe, no por ello hemos llegado a comprender la fe, es decir, cómo hemos penetrado en ella, o cómo ella ha penetrado en nosotros.”<sup>22</sup>

Para poder comprender el movimiento de la fe en Abraham el texto no desarrolla una serie de discusiones históricas sobre la figura de Abraham o de su contexto histórico objetivo inmediato, sino de lo que se trata es de reconstruir ante él la situación interrogativa de Abraham. Es decir, no intenta presentar al hecho histórico como lo acontecido, sino qué significa la fe de Abraham y qué significa para un hombre posterior a él en la distancia marcada por el devenir histórico. Para esto la única manera de comprender es hacerse semejante, simultáneo, contemporáneo con el significado de su recorrido espiritual desde el llamado de Dios, en su camino al monte Moria y hasta el momento en que desenvainó la daga y fue detenido por Dios. Como dice Johannes, para comprender el sentido espiritual el espíritu tiene que trabajar<sup>23</sup>(tiene que jugar diría Gadamer),

<sup>22</sup> Ibid., p. 24.

<sup>23</sup> “Sólo el que trabaja consigue el sustento, dice un viejo proverbio inspirado en la esfera del mundo exterior y visible. [...] En el mundo exterior el único amo y señor es el que posee sus riquezas, no importando en lo más mínimo la forma en que las haya obtenido. En el mundo del espíritu, por el contrario, no acontece lo mismo. [...] En este mundo del espíritu se puede afirmar con toda verdad que solamente el trabajador consigue su alimento, solamente el angustiado consigue el reposo, solamente el que desciende a

<sup>20</sup> Ibid., p. 143.

<sup>21</sup> Cfr. Kierkegaard, Sören. *Temor y Temblor*. Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª. Edición. Barcelona. Losada. 1992. p. 54.

tiene que ponerse en relación con el esfuerzo y la situación del espíritu de Abraham, no con la inmediatez de los hechos históricos, porque en este sentido sería sólo un acontecimiento. Pero, precisamente en los tiempos modernos se pretende comprenderla sin trabajar nada ni fatigarse lo más mínimo. Se habla mucho de la grandeza de Abraham, pero ¿de qué manera? Su conducta se suele describir con la siguiente frase: “La grandeza de Abraham consistió en que amaba a Dios hasta el punto de estar dispuesto a sacrificarle lo mejor que tenía.” Esto es muy cierto, mas lo importante es aquí averiguar en qué sentido se entiende eso de “lo mejor”, que de suyo es una expresión sumamente vaga. De ordinario, en las elocuentes y profusas lecciones de la cátedra y en las no menos profusas y elocuentes exposiciones del púlpito, se suele identificar a Isaac con lo “lo mejor”. Con esto todo está dicho y los que, vueltos a sus casas, reflexionan y meditan sobre la historia de Abraham que acaban de oír, pueden seguir fumando tranquilamente en su pipa, con la misma tranquilidad con que estiraban las piernas mientras la oyeron.<sup>24</sup>

Para comprender el movimiento en la existencia de Abraham, su padecer, su sufrir, su ser, el sentido de su acto que es tener fe, no basta con meditar la historia, porque ésta es una paradoja.<sup>25</sup> Por otro lado, esto significa que para Johannes la comprensión no significa sólo recordar el sentido de lo pasado, o reconstruir el pasado en una representación, sino de actualizar en el presente de la existencia del individuo el sentido de la fe de Abraham, porque “¿De qué sirve en definitiva, recordar un pasado que no puede hacerse presente?”<sup>26</sup>

Lo que interesa realmente en la comprensión de Abraham no son las preguntas sobre su vida como hombre

---

los infiernos salva a la amada, y solamente el que coge el cuchillo recupera a Isaac.” Ibid., p. 43.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 43-44.

<sup>25</sup> Cfr. Ibid., p. 55.

<sup>26</sup> Ibid., p. 46.

histórico, lo que interesa es el significado de su recorrido, preguntas como: ¿Quién daba vigor al brazo de Abraham?, ¿Quién mantenía su mano derecha en alto, impidiendo que cayera agarrotada e impotente a lo largo de su cuerpo?, en síntesis, ¿Qué es en definitiva lo que hizo Abraham? ¿Qué significa para alguien que después de un interludio de miles de años aún se queda perplejo ante su movimiento?.

Lo que nos pone en relación con el sentido del movimiento de la fe del patriarca, lo que nos hace semejantes a él, no es el acontecer histórico sino el movimiento espiritual de la fe, entonces para comprenderlo, como actualización del sentido en el presente hay que hacerse contemporáneo con Abraham, no en el sentido de estar enfrente de él y de observar todos su movimientos, sino de recorrer junto con él el camino del espíritu. Se es contemporáneo no por el tiempo histórico, sino por el trabajo y el esfuerzo del espíritu de ponerse en la misma situación de sentido y significado.

Este intento de actualización del sentido en el presente de la existencia es el padecer de Johannes de Silentio en toda la obra de *Temor y Temblor*. Desde el inicio del libro, después del prólogo, bajo el título de “Preludios y Variaciones”, Johannes nos pone ante cuatro alternativas de significado y de sentido que podría tener el recorrido de Abraham como las maneras de reflexionar de un hombre que sin ser pensador o historiador, lo que más deseaba era estar presente en ese instante, contemporáneamente con Abraham.<sup>27</sup> De alguna manera estas variaciones sobre el mismo tema, haciendo alusión a los movimientos musicales, son como los momentos de sentido a tener presentes en la forma de acercarnos a la comprensión del sentido del padre de la fe. Este ponerse en la situación y recorrer el camino del movimiento de la fe, el camino al monte Moria, Johannes lo hará más adelante bajo

---

<sup>27</sup> Cfr. Ibid., pp. 26-31.

su propia personalidad y nos expresa cómo se vería él en la situación : Por tanto, si yo – en calidad de héroe trágico, ya que no puedo elevarme sobre esta altura- hubiera sido designado para emprender aquel viaje regio y extraordinario al monte Moria, sé muy bien lo que habría hecho. [...] Estoy casi seguro de que todo lo habría preparado con una puntualidad cronométrica, e incluso habría llegado con anticipación a la cima del monte, para acabar cuanto antes. Y sé además que no me habría contentado con hacer sólo esto. En el mismo instante de montar a caballo, para emprender el viaje, me habría dicho: “Ahora todo está perdido, Dios me ha exigido a Isaac, yo lo sacrifico y con él toda mi alegría. No obstante Dios es amor y continuará siéndolo para mí, porque en la temporalidad Él y yo no podemos hablar juntos, no tenemos ningún lenguaje común.”<sup>28</sup>

Al comparar ésta con la de Abraham, es que se alcanza la comprensión del sentido de la fe, por lo mismo él se ve como aquél que no alcanza el punto al que llega en el camino el padre de la fe, y se hace tan presente en el autor, que siendo un no creyente comprende lo que significaría tener fe como Abraham, lo cual es precisamente la contemporaneidad o hacerse contemporáneo. Por ejemplo en el siguiente texto marca las diferencias de su aparente fe con la de Abraham: Puesto que mi resignación inmensa no era más que un sucedáneo de la fe. Porque en mi caso yo tampoco podía hacer más que ese movimiento infinito para encontrarme a mí mismo y apoyarme de nuevo en mí mismo. En mi caso tampoco habría amado a Isaac como lo amó Abraham. Mi resolución al hacer tal movimiento mostraría solamente mi coraje humano, y el hecho de amar a Isaac con toda mi alma no sería más que el supuesto sin el cual toda mi conducta constituía un crimen. No obstante, no lo habría amado tanto como Abraham, porque hasta el último minuto, me habría

mantenido en mis trece. Con mi comportamiento habría estropeado toda la historia, pues de haber recuperado a Isaac me habría visto en un aprieto.[...] ¿Qué es lo que en definitiva hizo Abraham? No llegó ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Aparejó su asno y recorrió pausadamente el camino. Durante todo el tiempo del viaje tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, aunque estaba dispuesto a ofrecérselo en sacrificio si ese era su designio divino. Creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía que ver nada con los cálculos humanos [...] Abraham trepo monte arriba impulsado por la fe.<sup>29</sup>

Finalmente para Johannes de Silentio, él puede comprender el significado del movimiento espiritual de la fe, pero puede así mismo comprender que él no tiene las fuerzas para hacerlo; la situación de Abraham es una paradoja, la situación de la fe lleva a ponerse frente a la paradoja, en este momento se está en la posibilidad del escándalo, posteriormente al tomar una decisión, la posición ante la existencia sería escándalo o fe. Entonces, el recorrido de Johannes, por el cual se hace contemporáneo con Abraham, es hasta la posibilidad del escándalo, pero finalmente no toma la decisión de la fe, pero se ha dado cuenta de lo que ella implica, por eso es que nos dice que es una obra poética que alaba al héroe de la fe. Por eso la comprensión, la contemporaneidad, en Johannes de Silentio es una muestra de que no se trata de explicar el hecho del movimiento de Abraham con su distancia histórica, sino de aprehender con presencia su sentido, por eso nos dice que no es lo mismo tratar de comprender a Hegel que Abraham<sup>30</sup>, no es lo mismo la explicación del sistema que la presencia actual del sentido de un movimiento espiritual, que se da en las relaciones del hombre con su ser religioso y con todas esas esferas propiamente humanas.

<sup>28</sup> Ibid., p. 52.

<sup>29</sup> Ibid., pp. 52-53.

<sup>30</sup> Cfr. Ibid., pp. 49-50.

**B.2 Segundo Nivel: Migajas filosóficas.**

En obras posteriores Sören Kierkegaard desarrolla el tema propiamente de la contemporaneidad más detalladamente como en : *Migajas filosóficas*, el *Postscriptum* y *Ejercitación del cristianismo* principalmente, con clara relación a elementos hermenéuticos aplicados especialmente a problemas teológicos y sobre todo a la relación del hombre frente a la acción redentora de Cristo. En *Migajas filosóficas* Kierkegaard bajo el pseudónimo de Johannes Climacus plantea el concepto de contemporaneidad en relación al problema de la comprensión del instante de la encarnación de Cristo, en el sentido de hacerse discípulo bajo los ojos de la fe y no simplemente un testigo. La contemporaneidad tiene que ver sobre todo con la comprensión de que el instante es una paradoja<sup>31</sup> y que la razón como tal no puede explicarla o demostrarla. Así, la contemporaneidad no habla de un método científico, sino de una decisión de ponerse frente a la situación histórica que marca la existencia de Cristo, quien da la condición para la reconciliación o, dicho con la expresión de sus categorías lógicas, para el conocimiento de la verdad, que es la decisión de la fe. Y se pone en relación con algo que es enteramente nuevo en la existencia, contradiciendo el concepto socrático de que conocer es recordar. Pero dado que no todo sea socrático como hemos supuesto, entonces el discípulo debe todo a aquél maestro (esto es imposible debérselo a Sócrates, porque como hemos dicho no podía dar a luz). Esta relación no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja, y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno. Quien comprende la paradoja de otra forma,

se queda con el honor de haberla explicado, honor ganado por no querer contentarse con entenderla.<sup>32</sup>

En este sentido es que Climacus plantea la dialéctica de la contemporaneidad en relación con el sentido histórico de Cristo. Así el contemporáneo inmediatamente histórico no se hace contemporáneo, discípulo o creyente, en virtud de su inmediatez, la contemporaneidad en realidad se da en virtud de la comprensión de la paradoja y de la fe, por lo que supera el tiempo que media entre el instante de la encarnación y cualquier otro individuo, convirtiéndose en un concepto clave para el desarrollo de la existencia del individuo en relación a Dios. ¿Pero qué quiere decir ser contemporáneo sin serlo de verdad? ¿qué se puede ser contemporáneo y aun disfrutando de esa ventaja (en sentido inmediato) ser rigurosamente no-contemporáneo? ¿Qué quiere significar si no que con dificultad se puede ser inmediatamente contemporáneo de tal maestro y tales acontecimientos, de modo que el verdadero contemporáneo no es un contemporáneo verdadero en virtud de la contemporaneidad inmediata, sino en virtud de otra cosa? Por consiguiente: el contemporáneo, pese a serlo, puede ser no-contemporáneo; el verdadero contemporáneo no lo es en virtud de la contemporaneidad inmediata; ergo, también el no-contemporáneo (en sentido inmediato) puede ser contemporáneo por alguna otra razón por la que el contemporáneo se hace verdadero contemporáneo. Pero, no-contemporáneos (en sentido inmediato) pueden ser los posteriores; luego los posteriores pueden ser verdadero contemporáneos.<sup>33</sup>

Precisamente porque de la contemporaneidad de la que habla Climacus no es la de la información inmediata o la de los sentidos, es la del individuo que se v interpelado por esa realidad, que en sí

<sup>31</sup> Cfr. Sören Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*. Tr. Rafael Larrañeta. Madrid. Trotta. 1997. p. 70.

<sup>32</sup> Ibid., p.72.

<sup>33</sup> Ibid., pp. 76-77.

misma es una contradicción y un absurdo para la razón y los sentidos, porque como Dios eterno se presenta como un hombre histórico, pero precisamente porque ante la contradicción se debe elegir, sin ella no existiría la posibilidad de que el individuo fuera interpelado, sería un movimiento de la naturaleza o los instintos del hombre, pero no una decisión personal ante la condición dada por Dios mismo. Por ello mismo la verdadera contemporaneidad se da en virtud de la fe, de querer creer que ello es posible.<sup>34</sup>

Esta reflexión sobre la contemporaneidad en *Migajas filosóficas* implica que el concepto se ponga en relación con las reflexiones sobre el tiempo y la existencia, así como con un análisis profundo del significado de Cristo como paradoja y ésta como pasión del pensamiento, con lo que plantea una de las categorías también fundamentales en la reflexión de Kierkegaard, la posibilidad del escándalo, la cual consiste en no aceptar la paradoja y rechazar por tanto el amor de Cristo.

Lo que la concepción de Kierkegaard en voz de Johannes Climacus da a luz, es que la historia propiamente como acontecer es un devenir, y como tal su desarrollo no proviene de ninguna necesidad; puesto que devenir es un tipo de cambio en el terreno del ser y no de la esencia, “este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser”<sup>35</sup>, es decir es el paso de lo posible a lo real<sup>36</sup>, y por ello nunca es necesario y su causa es una libertad relativa. Así, para que algo que ha devenido sea histórico, primero hay que creer en ello, puesto que siempre nos enfrentamos en la distancia del tiempo con lo que él llama el

fraude del devenir, que siempre es incierto, precisamente porque nunca fue necesario. En otras palabras, la luz de Kierkegaard en este punto es que la contemporaneidad contrariamente a su propio nombre es que su conocimiento nunca es inmediato, siempre es mediado, y en esta mediación está el lenguaje, pero sobre todo, que para que haya mediación se necesita creer que eso ha acontecido. Lo histórico no puede sentirse inmediatamente porque contiene en sí el fraude del devenir. La impresión inmediata de un fenómeno natural o de un acontecimiento no es una impresión de lo histórico, ya que inmediatamente el devenir no se siente sino sólo el presente; pero el presente histórico contiene el devenir en sí, porque en caso contrario no sería el devenir histórico.[...] Cuando el espectador ve una estrella, esta estrella se le torna dudosa en el instante en que quiere hacerse consciente de que ha sucedido. Es como si la reflexión apartara la estrella del sentido. Está muy claro entonces que el órgano para lo histórico tiene que estar modelado en conformidad con él, tiene que tener en sí ese análogo a través del cual supere siempre con su certeza la incertidumbre que corresponde a la incertidumbre del devenir y que es doble: la nada del no-ser y la posibilidad anulada que es a un tiempo cada anulación de posibilidad. 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; no cree que la estrella exista, porque eso se ve, sino cree que la estrella ha devenido. En relación al acontecimiento vale lo mismo. Lo acontecido se deja conocer inmediatamente, pero de ninguna manera que haya acontecido ni tampoco que acontezca, aunque acontezca, como suele decirse, delante de nuestras narices. La ambivalencia de lo acontecido es que ha acontecido, y

<sup>34</sup> Ibid., p. 78.

<sup>35</sup> Ibid., p. 82.

<sup>36</sup> Cfr. Ibid., p. 83-86. “ Todo lo que ha devenido es *eo ipso* histórico, porque aún cuando no pueda predicarse nada históricamente sobre ello, si puede afirmarse el predicado decisivo de lo histórico: que eso ha acontecido.” Ibid., p. 84.

aquí está el paso desde la nada, desde el no-ser y desde el múltiple “cómo” posible.<sup>37</sup>

De esta forma Johannes Climacus juega con el concepto de contemporaneidad haciéndonos ver que la relación verdaderamente contemporánea con lo acontecido, con lo histórico, que es un cambio del tipo del devenir, no puede tener una explicación objetiva y científica o especulativa, puesto que de entrada para poder considerarlo histórico hay que creer que ha sucedido y esto ya pone al sujeto en la posición de las posibilidades que se desdibujaron en el pasado, actualizándolas bajo su nuevo contexto, por ese creer que ha acontecido, de otra forma sería algo lejano y no habría comprensión del sentido. Ahora bien, Climacus lo ha llevado a un grado más extremo porque no trata de cualquier acontecimiento histórico, sino de uno que en sí mismo es una contradicción, Dios hecho hombre, y no sólo eso sino que ha devenido, ha acontecido. En este sentido, la contemporaneidad inmediata no puede creer en virtud de su inmediatez porque no ve a Dios, sino a un hombre, y el posterior, tampoco es contemporáneo en virtud de la información del contemporáneo inmediato, sino que en los dos se da una igualdad ante lo acontecido que para ser contemporáneo se debe primero creer que eso ha acontecido, es decir, tener fe. El posterior cree ciertamente en virtud de la afirmación del contemporáneo, pero sólo en el mismo sentido que puede hacerlo el contemporáneo en virtud de la percepción y del conocimiento inmediato. Sin embargo el contemporáneo no cree en virtud de ello como tampoco el posterior cree en virtud de las informaciones.[...] La posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años; tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si

puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno a esa posibilidad o no.<sup>38</sup>

Todo lo histórico aunque sea mediado por el lenguaje o por la narración, y aunque esto no se someta a cambio el posterior al contemporáneo inmediato no puede recibirlo sino le ha dado su aprobación, así lo histórico en el presente es lo que ha devenido y lo histórico en el pasado es que era presente mientras devenía.

### Conclusiones.

Esta concepción de la contemporaneidad en *Migajas filosóficas* guarda una analogía con el concepto aplicado en *Temor y Temblor*, que también pone a Abraham como una paradoja. Y denota que el concepto de comprensión no es el de las ciencias que explican y en su explicación se relacionan, sino que la comprensión como contemporaneidad se da en estricto sentido ante la paradoja de la existencia del individuo con el instante de Cristo, que lo pone ante la posibilidad del escándalo o de la fe, pero la comprensión se da en la fe y esto es un acto de decisión; en otras palabras la contemporaneidad no se da sin decisión pero tampoco se da sin la conciencia de que la existencia es una paradoja.

Así mismo en la obra el *Postscriptum* también bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, Kierkegaard plantea el problema de la verdad subjetiva y la existencia en relación a la verdad histórica del cristianismo. La verdad subjetiva tiene especial relación con el tema de la contemporaneidad, porque no significa un subjetivismo, sino la relación personal de significación del individuo singular con la existencia histórica y en este sentido está estrechamente relacionado con la idea de contemporaneidad y existencia.

Por último, en *Ejercitación del Cristianismo* bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, Kierkegaard, en un análisis

<sup>37</sup> Ibid., pp. 88-89.

<sup>38</sup> Ibid., p. 92.

teológico sobre la realización del individuo singular como cristiano, profundiza en el concepto de la contemporaneidad y de la idea de la comunicación como comunión con Cristo, así también los relaciona con una exposición más amplia de las categorías del escándalo.

Entonces en Kierkegaard la contemporaneidad, la existencia y la verdad están en relación directa con la religión y revelación cristianas como el nivel más importante de la existencia, y en estricto sentido su pensamiento se entiende bajo categorías que están encaminadas al problema de la fe y su base histórica en el instante de Cristo.

Las relaciones que podemos encontrar en el diálogo entre Gadamer y Kierkegaard sobre la contemporaneidad se da en diversas categorías:

1. Gadamer considera como lo histórico aquello que surge con un carácter lúdico, es decir, que no surge por necesidad o determinado por alguna conciencia universal o por las mismas reglas del juego, sino por el mismo hecho del juego al momento de relacionarse los diferentes jugadores, lo que surge ahí no con necesidad sino como algo nuevo que sólo viene por el juego mismo, es análogo al concepto de Kierkegaard sobre el devenir, como el tipo de cambio que no surge por necesidad sino por el influjo de la libertad en la historia, es decir donde se da el paso de lo posible a lo real, en otras palabras, el devenir y el juego es el espacio de la existencia no de la esencia, donde las posibilidades que se dan en una situación pueden o no surgir con libertad. Para ambos esto constituye el que un

hecho histórico se considere como acontecimiento.

2. Gadamer identifica las posibilidades que se dieron en el acontecer histórico como la situación existencial, dónde los jugadores, las personas son interpeladas ante su propio sentido, una situación interrogativa, y esto es lo que Kierkegaard desarrolla a través de su pseudónimos como en *Temor y Temblor*, la manera de comprender un acontecimiento histórico es interpelarse con la situación interrogativa de la situación de Abraham por ejemplo, o en la situación interrogativa de los contemporáneos de Cristo inmediatamente.
3. Uno de los elementos que ilumina Kierkegaard a Gadamer es que todo conocimiento del pasado no puede ser directo o inmediato, y que éste puede en muchos casos presentarse como una paradoja, como una contradicción o un absurdo para el conocimiento racional, es más, que todo conocer del pasado es un reactualizar las posibilidades o situaciones interrogativas en el contemporáneo posterior y en este sentido la conciencia histórica, como conciencia histórico-efectual es en esencia un autocomprenderse un realizar una esfuerzo por ponerse frente al sentido de lo acontecido.
4. Kierkegaard añade a la concepción de Gadamer que la contemporaneidad o el que quiere hacerse contemporáneo con lo acontecido, siempre padece el esfuerzo de ponerse

en contradicción con su propia forma de existir, por verse ante las posibilidades de lo histórico, de la historia efectual, de esta forma en la comprensión como contemporaneidad existen siempre elementos antropológicos como el padecer las contradicciones de lo posible y lo real, la angustia de la incertidumbre del pasado y del futuro, así como la pasión de poder decidir o elegir que eso ha acontecido, creer que lo ha sido, es decir ejercer la fe.

5. Esta idea de contemporaneidad en Gadamer retomada de Kierkegaard, por esos elementos antropológicos y su relación con el concepto del devenir y lo histórico, le dan a Gadamer la pauta para comprender que toda comprensión del pasado realmente sólo ocurre cuando el individuo puede realizar la contemporaneidad, esto es ponerse en las posibilidades y las situaciones interrogativas del pasado y volverse así un interlocutor de la tradición.

Finalmente, creo que Kierkegaard emplea un elemento que la menos Gadamer no explicita que es la fe como un acto de decisión para que lo histórico tenga el carácter de acontecido, partiendo del concepto del devenir que no tiene que ver nada con la necesidad y de que lo histórico no es inmediatamente cognoscible, antes de todo conocimiento o análisis del pasado, se requiere creer que eso ha devenido efectivamente que realmente ha acontecido, lo que determina que la realización o interpretación de lo histórico siempre es en primera instancia un acto de fe.

#### Bibliografía.

1. **Gadamer, Hans-Georg.** *Verdad y Método I.* Salamanca. Sígueme. 1997.
2. **Gadamer, Hans-Georg.** *Verdad y Método II.* 2ª. Edición. Salamanca. Sígueme, 1994.
3. **Gadamer, Hans-Georg.** *La actualidad de lo bello.* 2ª. reimpresión. Barcelona. Paidós. 1998.
4. **Kierkegaard, Sören.** *Temor y Temblor.* Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero. 2ª. Edición. Barcelona. Losada. 1992.
5. **Kierkegaard, Sören.** *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía.* Tr. Rafael Larrañeta. Madrid. Trotta. 1997.
6. **Kierkegaard, Sören.** *Practice in Christianity.* Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey. Princeton University Press. 1991.