

UNA POSIBLE HISTORIA DEL OEIEBLIK KIERKEGAARDIANO

María J. Binetti
Ciafic-Conicet

Resumen: Las presentes páginas se proponen abordar el concepto kierkegaardiano del instante (Oeieblirket¹) a la luz de algunas nociones históricas, ganadas por Soeren Kierkegaard a favor del existente singular. En efecto, tanto el pensamiento antiguo, como el cristiano y el moderno habrían contribuido a la idea de un instante personal, que niega y conserva en la eternidad la totalidad de la historia.

INTRODUCCIÓN

Los estudiosos kierkegaardianos han subrayado reiteradamente el rol fundamental que el concepto de instante (*Oeieblirket*) ha ejercido dentro, y también a partir del pensamiento kierkegaardiano. El mérito atribuido al instante obedecería principalmente, en nuestra opinión, al lugar estratégico desde el cual él concentra las principales categorías existenciales. En efecto, no sólo el tiempo y la eternidad, lo finito e infinito, se congregan súbitamente en un solo y único momento, sino que también la libertad, la decisión fundamental, el yo, la paradoja, Dios, Cristo, lo estético, lo ético y lo religioso, se definen en él. El lugar estratégico del *Oeieblirket* abarca así la totalidad del mundo interior, en cada una de sus dimensiones, y en todos sus matices.

Las páginas siguientes no se proponen un análisis pormenorizado de la idea kierkegaardiana de instante, idea antes bien presupuesta por nuestro trabajo. Tampoco buscan ellas un desarrollo exhaustivo de sus posibles fuentes históricas. Por el contrario, nos contentaremos simplemente con detectar

¹ La partícula *et* indica en el idioma danés la posición del artículo, de manera que utilizaremos aquí tanto la denominación de *Oeieblirket* (instante), como *Oeieblirket* (el instante).

aquellas líneas de confluencia que vinculan al instante existencial de S. Kierkegaard con el pensamiento de todos los tiempos, acentuando la persistencia de una misma temática, ahora iluminada por la libertad concreta del singular. Dicho de otro modo, el problema que otrora preocupara a la especulación ya sea desde una perspectiva cosmológica, o puramente inteligible, ya sea a partir de la teología del Verbo encarnado, o según el sentido de la historia universal, será ahora abordado en función de la existencia individual, porque, para Kierkegaard, no hay otra cuestión ni otro contenido del filosofar, sino el sentido de la propia vida.

LA POSIBLE HISTORIA DEL OIEIBLIK

El ἐξάφνης de la existencia

Kierkegaard ha expresado insistentemente su disconformidad con la especulación abstracta en general, y, de manera particular, con la abstracción platónica, que hace del instante un concepto irreal y fantástico. En este sentido, *El concepto de la angustia* asegura que "Platón concibe el instante de un modo completamente abstracto"², como "el no ser bajo la categoría del tiempo"³, o bien, para decirlo de otro modo, como "ese ser extraño (ἄτοπον, la palabra griega lo expresa maravillosamente) intermediario entre el movimiento y el reposo sin ser en ningún momento"⁴. El instante sería así una determinación irreal y confusa, que violaría el principio de no contradicción, y en función de la cual el pasaje (μεταβολή) del movimiento al reposo, de la unidad a la pluralidad, de la igualdad a la desigualdad o viceversa, se operaría sin "discriminación ni integración"⁵.

La crítica kierkegaardiana tiene a la vista aquellas líneas donde el *Parménides* platónico insiste en el instante (ἐξάφνης) como lugar propio del devenir⁶. Ciertamente, la intención de Platón no es aquí afirmar el absurdo de una coexistencia instantánea de contrarios, sino más bien, como lo indica M. F. Sciacca, la coincidencia de los opuestos en una tercera instancia, capaz de superar las oposiciones finitas por la realización perfecta de la infinitud participada⁷. El instante platónico se sobrepone al tiempo, al devenir y a la multiplicidad, para concebirse como atributo propio de la unidad, de donde el intérprete italiano puede afirmar que "el uno se reconstruye en el ins-

² Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. franc. Paul-Henri Tisseau y Else Marie Jacquet-Tisseau, 20 vol., Paris, L'Orante, 1966 ss., VII, IV 388.

³ Ib.

⁴ Id., VII, IV 390.

⁵ Cf. Ib.

⁶ Cf. PLATÓN, *Parménide*, en *Oeuvres Complètes*, trad. franc. Auguste Diés, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 4^o ed., vol. VIII, 156 c.

⁷ Cf. Michele SCIACCA, *Platón*, trad. cast. Luis Farré, Buenos Aires, Troquel, 1959, p. 239.

tante"⁸. Y esto vale tanto para aquel Uno eterno, como, análogamente, para toda realidad, cuyo devenir sea capaz de recogerse en el reposo instantáneo del acto perfecto.

La unidad del instante platónico es metafísicamente anterior a la alteridad implicada por el movimiento y el tiempo, o bien, su unidad funda y sostiene lo anterior y lo posterior, el antes y el después, inconcebibles en su continuidad sin la mediación causal de una identidad presencial, cuyo acto sea capaz de excluir, por la propia concentración actual, la potencialidad indigente y aspirante de lo otro. Por eso, si el uno se reconstruye en el instante, no lo hace deviniendo otro, sino sosteniéndose en el mismo acto. Contrariamente, si lo reconstruido es lo otro, su alteridad lo obligará a lograr la unidad a través de la aspiración a lo mismo, y para volver a caer, desde el instante, en la posibilidad aspirante del tiempo. Dicho brevemente, mientras que lo absolutamente uno renueva su ser en el instante perfecto e infinito de la eternidad, la estructura alienada y alienante del ser móvil convierte su perfección en un constante *transire ad aliud*⁹.

Una vez aclarada la naturaleza del ἐξάφνης, y recordando su emplazamiento atemporal "entre el movimiento y el reposo"¹⁰, es posible sostener que la actualidad instantánea inicia y finaliza la alienación kinética, al modo de un primer motor originario, cuya intensidad atrae y recoge las posibilidades múltiples del tiempo. Lo súbito, o lo instantáneo, o lo discontinuo es simplemente acto, y sólo el amor al acto justifica la continuidad del devenir. En un mundo espacio-temporal continuo, que existe avanzando desde el movimiento hacia reposo, desde la identidad hacia la diferencia, desde lo múltiple hacia lo uno, el ἐξάφνης fundamenta el cambio como condición de todo avance y retroceso, a la vez que lo sostiene como el acto mismo del devenir.

La conceptualización del *Parménides* pretende expresar las exigencias inteligiblemente reales que se imponen a la constitución efectiva del mundo finito, y no meramente las exigencias abstractas de la racionalidad humana. No obstante, y según lo manifiesta *El concepto de la angustia*, la hermenéutica kierkegaardiana parecería inclinarse por esta segunda opción, a fin de acentuar, en contra de la abstracción irreal de la especulación platónica, la consistencia subjetiva del instante existencial. Pero más allá de la crítica, destinada sin duda a resaltar las categorías propias de la libertad individual, aún en detrimento de la justicia intelectual que el sabio antiguo merita, el instante kierkegaardiano comparte algunos rasgos del ἐξάφνης platónico.

La primera semejanza consiste en que tanto Platón como Kierkegaard verán en ello una determinación propiamente espiritual, o bien inteligible, capaz de

⁸ Ib.

⁹ Cf. Juan José SANGUINETI, "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo", en *Studia Poliana* 3 (2001) 103.

¹⁰ PLATÓN, o.c., 156 c.

ordenar verticalmente el universo sensible. Sin embargo, mientras que para el primero la consistencia ontológica del ser en sí quedará referida a la realidad soberana de lo ideal, para el segundo, la causa y fundamento de lo real corresponden a la soberanía del espíritu singular. El existencialista danés, antes que negar la verdad ideal del universo platónico, elige encarnarla en la vida personal; y antes que desmentir la consistencia de lo inteligible, prefiere avanzar sobre ello, verificándolo en la existencia concreta del singular.

Y esto lo hace particularmente con el ἐξάφνης, cuya extraña naturaleza intermedia e indiscriminada se habría hecho carne y sangre en el dominio singular de una contradicción absoluta, capaz de sostenerse, sin confusión ni separación, en la coincidencia de sus opuestos, vale decir, en la coincidencia del tiempo con la eternidad, de lo finito con lo infinito, de lo fáctico con lo ideal. El instante no es ninguno de los términos, es ambos, en la coexistencia de un tiempo que interrumpe constantemente lo eterno, y de una eternidad temporalmente refracta. El instante es el rechazo y la asunción, la inmanencia y la trascendencia de estos dos poderes activos, abstractamente opuestos, pero espiritualmente superados por una concentración intensiva e indiscriminada, capaz de reconstruirse continuamente durante la existencia individual.

Con mayor precisión, podría afirmarse que el ἐξάφνης existencial constituye el paradójico acontecimiento¹¹ de una decisión eterna y temporal a la vez¹², cuyo poder atraviesa el devenir, no por un corte vertical, sino por un desdoblamiento horizontal, que asume el pasado y el futuro en el único ahora de lo eterno. En efecto, el lugar del instante, o bien, el lugar de la decisión instantánea, no separa el antes y el después de la fluencia vital, sino que reduplica la totalidad del decurso temporal mediante la superación simultánea e intensiva de una misma presencia atemporal, dada por entero a cada una de las partes. De este modo, en el instante, lo múltiple coincide con lo uno, mientras lo uno se derrama sobre el todo. En el instante de la decisión, el yo sostiene la totalidad de su historia personal, y cada fracción de su historia participa la plenitud de una misma unidad subyacente.

El yo kierkegaardiano conforma así la paradoja instantánea del tiempo y la eternidad, paradoja que sólo la fuerza dialéctica de la libertad es capaz de mantener en la unión discriminada de sus términos, a la manera en que el uno platónico se sostenía en la superación de todos los contrarios. Desde aquí se comprende por qué J. Wahl afirmara que “nunca –antes que en Kierkegaard– la antinomia que está en el fondo del *Parménides* ha sido tan profundamente vivida”¹³, es decir, vivida en la mixtión existencial de contrarios abso-

¹¹ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, en OC., VII, IV 242 ss.

¹² Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Diario*, trad. it. C. Fabro, 12 vol., Brescia, Morcelliana, 1980-1983, 1850, X² A 501, VII, p. 118, n. 2844; también XI¹ A 296, XI, p. 9, n. 4036; XI¹ A 297, XI, pp. 10-12; XI¹ A 329, XI, pp. 26-27; XI² A 382, XII, p. 43; *Miettes philosophiques*, en OC, VII, p. 1; *Post-scriptum*, en OC, XI, VII 7, 561ss.

¹³ Jean WAHL, *Études kierkegaardienes*, Paris, J. Vrin, 1949, 2^a ed, p. 451.

lutos que coexisten sin anularse. Porque la vida del Uno ha descendido al singular, la antinomia parmenídea seguirá separando aquí, en la tierra, aquello que, en el instante, quiere olvidar la alteridad.

Así como la ambigüedad intensiva del instante platónico salvaba la actualidad del cambio, asumiendo las diferencias en la identidad concentrada de una misma perfección, también el instante kierkegaardiano salvará el devenir existencial, asumiéndolo por entero en la afirmación absoluta del yo. El yo es el *unum* existencial, y el "momento" es cuando existe la 'persona', la persona que allí quiere¹⁴. En el instante el yo se reconstruye, mientras que, viceversa, "cuando el espíritu es puesto, el instante está dado"¹⁵. Pero se trata siempre de un momento dual: uno y múltiple, eterno y temporal, idéntico y otro a la vez.

La dualidad del instante, aunque concentrada en él indiscriminadamente, tiende de suyo a una disgregación, manifiesta platónicamente en la estructura alienada del ser finito, y kierkegaardianamente, en la constitución dialéctica de una libertad caída bajo el poder del pecado. Ciertamente, el espíritu conoce momentos de quietud, pero la quietud es apenas la súbita constatación de una libertad, surgida de la nada, y destinada por ella al tiempo del no ser. El instante existencial, aunque logre superar el mal, indica de suyo la caída temporal como destino siempre renovado de un espíritu finito, paradójicamente aspirante.

Frente al riesgo latente de una dispersión absoluta, el uno platónico aseguraba, en el instante, la convergencia del todo. De manera análoga, frente a la posibilidad de una existencia alienada en el elemento múltiple del pasar, la decisión kierkegaardiana, "intensa, súbita y una"¹⁶, asegura, en el roce de lo eterno, la identidad subjetiva. La decisión es la "única vez" del instante, "aunque dure setenta años"¹⁷. La única vez del yo, ab-suelta del devenir, pero absuelta, paradójicamente, en, y para su propio devenir.

La ἐνέργεια existencial

La teoría física de Aristóteles propone el instante ($\tau\omicron\ \nu\tilde{\nu}\nu$)¹⁸ como la interrupción ideal y atemporal de una fluencia realmente continua y esencialmente indetenible. El instante inmoviliza aquello que por naturaleza ignora toda detención y división, y, en este sentido, él no es parte ($\tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) ni elemento del tiempo, sino límite ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) del mismo. Pero la división y detención

¹⁴ Soeren KIERKEGAARD, *Diario*, 1855, XI² A 405, XII, p. 57, n. 4461; cf. también Soeren KIERKEGAARD, *L'Instant*, en OC, XIX, XIV 364-365.

¹⁵ Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en OC, VII, IV 395.

¹⁶ Soeren KIERKEGAARD, *L'Instant*, en OC, XIX, XIV 105.

¹⁷ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Diario*, 1847-1848, VIII¹ A 32, IV, p. 18, n. 1345.

¹⁸ Para la doctrina física del tiempo en Aristóteles, véase la *Física*, L. IV, Cap. X-XIV; 217b-224a.

instantánea de lo temporal es sólo potencial, porque lo real es el devenir continuo, incapaz de asimilarse a una suma de átomos discontinuos¹⁹.

Aristotélicamente hablando, la esencia del instante es la identidad y la unidad, de las cuales se sigue su capacidad generadora de la continuidad temporal. Él constituye un sólo sujeto y un mismo ahora²⁰, que permanece siempre formalmente idéntico. Sin embargo, respecto de su existencia, el instante se renueva constantemente y es siempre otro. La diversidad existencial del instante se explica por la función limitante del mismo, encargada de distinguir el fin del pasado y comienzo del futuro, lo anterior y lo posterior, actuando así la sucesión temporal. El instante es otro porque hay siempre un nuevo instante capaz de destruir súbitamente al precedente, mientras el que precede subyace como sujeto. Pero entre dos instantes diversos transcurre el tiempo, y el tiempo es, a la postre, quien los distingue²¹, de manera que la continuidad temporal, generada por la realidad atemporal del instante, redundando sobre este último, quebrando su identidad esencial en diversos presentes reales. Y así debe ser toda vez que, aún sin pertenecer *al* tiempo, es *en* el tiempo donde el instante actúa su presencia ideal, y *en* donde persiste. En el mismo sentido, es posible decir que la discontinuidad instantánea, capaz de fijar idealmente la fluencia temporal, redundando sobre el tiempo, articulando lo pasado y lo futuro en un único presente.

Si se tiene presente la clásica noción aristotélica que liga el tiempo al devenir²², es decir, a la κίνησις, de tal ligazón se seguirá el vínculo entre el instante y cierta realidad inmóvil, o bien, puramente actual, a saber, la ἐνέργεια. Efectivamente, la *Ética nicomaquea*²³, en su intento por determinar la consistencia ontológica del placer, se ve inducida a diferenciar un acto producido en el tiempo, y otro acto producido por entero en el instante. El primero constituye la κίνησις: movimiento incompleto, cuyo fin difiere específicamente tanto del inicio como del movimiento mismo, y cuya duración incluye una serie de procesos parciales, siempre incompletos respecto del término final²⁴. El segundo acto constituye la ἐνέργεια: praxis perfecta, cuya forma acabada pertenece al instante²⁵, y cuya perfección posee el fin en cualquier momento de su ser y de su duración. La ἐνέργεια no es movimiento, porque ella posee ya

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Physique*, trad. franc. Henri Carteron, , 2 vol, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 8° reimpresión, L. IV, Cap. XIII, 222a 10-20.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES, Id., L. IV, Cap. XI, 219b 14-15.

²¹ Cf. Mylene DUFOUR, "La distinction ενεργεια-κίνησις en Metaph. Θ, 6: deux manières d'être dans le temp", en *Revue de Philosophie Ancienne* 1 (2001) 38.

²² Cf. ARISTÓTELES, *Physique*, L. IV, Cap. XI, 219b.

²³ Para tal distinción cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. cast. Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma, 1954; L. X, Cap. 4, 1174a-1175a; cf. también *Metafísica*, trad. cast. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1987, 2 ° ed. revisada, L. IX, Cap. 6, 1048a-b.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética*, L. X, Cap. 4, 1174 a-b.

²⁵ Ib.

el fin; por el contrario, la *κίνησις* constituye un acto potencial, que se produce transitoriamente, y existe sólo mientras dure la potencia²⁶.

Más allá de la clara distinción entre ambos modos de ser, la instantaneidad de la *ἐνέργεια* debe guardar cierta relación con la extensión continua del desarrollo temporal, y tal relación se establece como la prolongación temporal del acto perfecto. En efecto, el acto inmanente es capaz de persistir en el tiempo de manera continua por cuanto que él mismo constituye el "límite-sustrato" de una existencia sucesiva²⁷ mediada por el tiempo, tal como sucedía en el caso de la alteridad entablada entre un ahora anterior y otro posterior. La praxis perfecta puede así demorarse temporalmente, aún manteniendo su atemporalidad.

Hasta aquí hemos intentado abreviar la consideración aristotélica del tiempo y del instante. Sin embargo, se trata de precisar el modo en que tal consideración haya podido influir sobre el existencialista danés, cuestión que Kierkegaard mismo apuntala, sosteniendo que "cuando Aristóteles dice que el pasaje de la posibilidad a la realidad es una *κίνησις* no es necesario entenderlo desde el punto de vista lógico, sino en el sentido de la libertad histórica"²⁸. La presente declaración existencial sugiere la posibilidad de transformar aquellas categorías físicas que el análisis conceptual del cosmos impuso al estagirita, en aquellas otras categorías de la libertad personal.

Tiempo e instante son para Kierkegaard determinaciones propias del espíritu, esto es, de la libertad personal, cuya acción y devenir cualificarán el modo propio de ser en el tiempo, en el instante, y en la eternidad. La decisión existencial es constitutiva del instante, de ese *ἐξαιφνης*, capaz de concentrar en un solo y mismo acto la totalidad del ser, para volver a expandirse en la aspiración de ser. Pero la decisión es también esa *ἐνέργεια*, capaz de consumarse en la posesión inmanente de su fin, para comprometerse temporalmente con el cumplimiento potencial de lo que aún, en el yo, persiste como otro.

El instante kierkegaardiano renueva, sobre el plano existencial, una cuestión ya suscitada por la atemporalidad de la *ἐνέργεια* aristotélica, a saber, la continuidad discontinua del acto libre. En efecto, y por una parte, Kierkegaard ha acentuado con especial vigor la discontinuidad del salto libre, esto es, de la decisión absoluta de la interioridad. Por la otra parte, y sin embargo, él ha insistido en el esfuerzo temporal como la auténtica manifestación de la libertad. Ambas afirmaciones parciales reproducen la problemática aristotélica referida a la subsistencia instantánea del acto inmanente, y a su extensión temporal.

²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Physique*, L. III, Cap. I, 201a 10-11.

²⁷ Cf. Mylene DUFOR, o.c., p. 43.

²⁸ Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en OC, VII, IV 388.

La decisión kierkegaardiana constituye un salto²⁹ que rompe el proceso continuo del devenir finito y de sus razones abstractas, a fin de revertirlo en la reflexión perfecta del espíritu. El salto nombra propiamente la discontinuidad instantánea del acto cumplido en sí mismo, esto es, de un acto que es en sí, por sí y para sí, y cuya emergencia comporta un nuevo orden de realidad. De aquí que la decisión constituya una “μετάβασις εις ἄλλο γένος”³⁰, separada absolutamente de cualquier otro estado como de lo otro absoluto, es decir, como de su propia negación, porque siendo ella la pura afirmación del ser personal, su alteridad quedará reducida al no ser. El salto kierkegaardiano es así la posición absoluta del yo, lograda en la espontaneidad autocreadora del espíritu, de donde se sigue la autopresuposición de la ἐνέργεια kierkegaardiana³¹, o bien, su necesidad actual.

En este sentido, la ἐνέργεια existencial es un comienzo absoluto, análogo al instante-límite aristotélico, capaz de iniciar y concluir las diversas fluencias temporales, no por ser él mismo temporal, sino precisamente por contener instantáneamente la totalidad del tiempo. Se trata entonces de un comienzo fuera del tiempo, pero llamado a desplegar el tiempo implicado en el instante, es decir, el tiempo de la libertad, capaz de reduplicar e invertir la temporalidad cronométrica. La libertad da comienzo a su propio tiempo, desplegándose sobre el tiempo cronológico, y desdoblando el sentido de éste último en una intencionalidad correspondiente, de manera propia, con la posibilidad del ser libre; y en un devenir perteneciente, de manera exclusiva, a la δύναμις del yo.

Si hay un tiempo de la libertad, éste debe ser comprendido a partir de la posición del yo como acto intensivo, o bien, como ἐνέργεια instantánea de una δύναμις infinita. Pero un pobre hombre singular existente no es simplemente el yo puro, sujeto y objeto de su acción espiritual, sino además el sujeto de su tiempo y de su devenir; él no es simplemente acción infinita y absoluta, sino también acción finita y condicionada. El singular existente es así, dicho brevemente, su propia absolutidad, pero surgida *ex nihilo*, y obligada continuamente a redimirse de la nada. Siendo tal, su acto perfecto implica el despliegue de la virtualidad activa, que la temporalidad del instante conoce intensivamente, pero que está llamado a guardar en la *distentio* del devenir libre.

La necesidad de la distensión temporal, implicada en el instante, constituye, respecto de su actuación, la necesidad posible, o bien, *ex nihilo*, del propio ser libre. En efecto, aunque la ἐνέργεια instantánea se realice como el acto pleno de un ser acabado, ella nunca podrá negar o quitar la nada de la cual procede. Y nunca podrá hacerlo porque surgir de la nada significa, para un ser temporal, estar siempre surgiendo de la nada, y, por tanto, siempre redu-

²⁹ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Discours chrétiens*, en OC, XV, X 283.

³⁰ Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1849*, X¹ A 361, V, p. 234, n. 2280.

³¹ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en OC, VII, IV 336.

ciéndose a la nada. En este sentido, es la posibilidad del ser finito, o bien, la alteridad implicada en su ser, la determinante de la temporalización del yo, que lo obliga no sólo a ser, sino a "ser y permanecer"³² activo³³ en la decisión, por la severa disciplina³⁴ de un "continuo esfuerzo"³⁵.

El sujeto personal, afirmado en el instante de una acción total, necesita realizarse como identidad concreta en un despliegue existencial capaz de conquistar, para el yo, lo que él aún no es, es decir, lo no-yo, entendiendo por no yo cualquier otra realidad, empírica o espiritual; y entendiendo por otra realidad espiritual esencialmente el mal. Dicho de otro modo, la identidad personal debe lograrse temporalmente –porque ella misma es temporal– a través de la asimilación dialéctica de la diferencia.

Cada instante temporal emerge de la nada, y desde ella es capaz de continuarse en la expansión procesual del poder libre. De aquí que "el tiempo mismo, afirma nuestro autor, es la tarea"³⁶, la tarea de la propia libertad, afirmada como el límite-sustrato de una κίνησις continua, la κίνησις de la propia existencia, irradiada desde el yo como desde su motor inmóvil.

La singularidad del anima mundi

La determinación del tiempo como categoría del espíritu, propia del pensamiento kierkegaardiano, tiene en Plotino un lejano antecedente. En efecto, la teoría plotiniana se ordena a una comprensión de lo temporal como realidad sustancial, específicamente anímica, y verticalmente ordenada hacia lo eterno. La eternidad constituye para Plotino, en sentido estricto, la vida plena, perfecta e indivisible³⁷ del Uno, y, en sentido amplio, ella se refiere a la vida derramada por Él sobre todos aquellos seres puramente espirituales, aspirantes de Su perfección, y transparentes ante Su presencia.

La noción de eternidad, tal como se inserta en el pensamiento plotiniano, introduce una concepción del tiempo, determinada como la caída del ser inteligible en el devenir procesual. Plotino explica al respecto que el puro y simple acto de ser, esto es, la acción espiritual, inalterable y subsistente ante la presencia total del Uno, supo romper libremente sus lazos con el Absoluto, eligiendo un estado distinto al de Su contemplación aspirante. La elección de lo otro, junto con el consecuente abandono de lo mismo, hizo que lo que era

³² Soeren KIERKEGAARD, *Discours édifiants a divers points de vue*, en OC, XIII, VIII 209.

³³ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *L'alternative*, en OC, IV, II 250-251.

³⁴ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Discours sur des circonstances supposées*, en OC, VIII, V 247.

³⁵ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, en OC, X, VII 96, 109; cf. también *Quatre discours édifiants*, en OC, VI, V 148; *Discours chrétiens*, en OC, XV, X 268.

³⁶ Soeren KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, en OC, X, VII 150.

³⁷ Cf. PLOTINO, *Ennéades*, trad. franc. Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 3° ed., vol. III, III, VII (45) 3, 35-38. Para la idea de tiempo y eternidad en Plotino cf. especialmente la *Enéada* III, VII (45) 1-13.

acto perfecto e inmanente (ἐνέργεια) de su propio ser infinito (οὐσία)³⁸, se convirtiera al devenir; y lo que era eternidad se transformara en mera "imagen" de lo eterno³⁹, es decir, en el tiempo.

La caída de lo puramente espiritual produjo el alma móvil y temporal, cuya vida transcurre en la sucesión de diversos estados, que intentan cumplir con el anhelo una contemplación, otrora eterna. La actividad del alma, en oposición a su acción espiritual que conoció la eternidad, no sólo posee el tiempo como realidad inherente a su caída ontológica, sino que además produce, en el propio tiempo, el universo temporal, de manera que tiempo del mundo es el tiempo del alma, la misma vida anímica.

Con Plotino, y para recuperar en cierto modo la pureza inteligible del mundo platónico, el epicentro del tiempo se desplazó hacia el dominio de lo puramente espiritual, a fin de encontrar allí su origen eterno. En este mismo dominio, y con la misma intención, se establece el tiempo kierkegaardiano, verificado en la vida sucesiva y múltiple de un alma que ha perdido, a cambio de su propio comienzo, la perfección simple de la eternidad. Tanto para Plotino como para Kierkegaard, la vida temporal, pese a la deficiencia intrínseca de su ser móvil, procede y se ordena verticalmente a lo eterno, manteniéndose en el devenir por la aspiración del acto uno e infinito.

Sin embargo, y más allá de las semejanzas, el existencialista danés desplazó el *anima mundi*, sujeto y continente del universo, al dominio de cada *anima singularis*. El mundo y el tiempo del mundo, la naturaleza y la historia universal están en cada hombre, y en el tiempo de cada libertad personal. La propia caída singular es el origen de una temporalidad desvinculada de la eternidad concreta, a saber, la temporalidad estética, que se agota en el devenir, en el pasar, en esa fluencia indefinible y en esa sucesión inaferrable⁴⁰.

Pero el tiempo estético, producto de la caída, está llamado a la redención de un tiempo nuevo, vinculado con la eternidad concreta como la imagen de ella misma. Se trata aquí del tiempo personal, respecto del cual la vieja herencia platónico-plotiniana vuelve a iluminar la inteligibilidad refleja del singular. "La categoría del 'Singular' es la categoría de la eternidad"⁴¹, es decir, de esa "vida totalmente presente a la vez, plena e indivisible en todo sentido"⁴², paradójicamente reflejada en lo temporal. En el tiempo de la libertad personal, "la eternidad es la prisa continua, es lo intensivo y lo que se relaciona esencialmente a la acción, a la transformación del carácter"⁴³. Ella constituye para la vida humana una "fuerza inmensa"⁴⁴, capaz de actuar intrínseca-

³⁸ Cf. Id., III, VII (45) 12, 6-7.

³⁹ Cf. Id., III, VII (45) 11, 20.

⁴⁰ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en OC, VII, IV 391-392.

⁴¹ Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1847-1848*, VIII¹ A 124, IV, p. 42, n. 1408.

⁴² PLOTINO, o.c., III, VII (45) 3, 35-38.

⁴³ Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1854*, XI² A 76, XI, p. 165, n. 4265.

⁴⁴ Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1854*, XI¹ A 326, XI, p. 25, n. 4058.

mente la totalidad del tiempo en el instante más breve de la acción decisiva⁴⁵. La decisión absoluta tiene el coraje de redimir lo que ella misma perdió, asumiéndolo bajo la vida una y plena del espíritu, siempre aspirante de lo Uno.

El valor analógico del Verbo encarnado

Si es verdad, como apunta J. Colette, que “el impacto de la religión sobre el tratamiento filosófico del tiempo ha sido decisivo en el pensamiento occidental a partir de San Agustín”⁴⁶, e incluso hasta Hegel; y si, por otra parte, en la opinión de Kierkegaard no sólo se trataría de un impacto decisivo, sino que ni siquiera “es posible comprender lo sensible, la temporalidad, el instante más que con el cristianismo, porque sólo con él la eternidad asume su carácter esencial”⁴⁷; si esto es verdad, entonces debería considerarse el aporte del pensamiento cristiano al pensamiento universal.

La novedad que el pensamiento cristiano introdujo en la historia de la filosofía consiste en haber entendido al hombre como el lugar propio de Dios, sea éste el lugar del Verbo Encarnado; sea, análogamente, el de la libertad personal. Con el cristianismo, lo Eterno se convirtió en el privilegio del hombre, que libremente decide entregar su vida a la realización del mensaje evangélico, y en la esperanza de una vida eterna gloriosa. La libertad es así la causa de una eternidad futura y bienaventurada, anticipada ya en el presente por la primicia de la gracia divina.

La decisión libre del hombre protagoniza lo eterno, y tal es el mensaje que la Encarnación divina ha querido traer, vale decir, que el hombre es la causa de Dios, no sólo porque Dios lo haya asumido en su propia realidad, sino además, y siguiendo la ejemplaridad del Maestro, porque todo hombre está llamado a convertirse en un *dios* participado. Esta valoración de lo humano hizo surgir en el hombre una nueva conciencia de sí mismo, y, en función de sí, una nueva conciencia del mundo, conforme a la cual la infinita dignidad creatural, ultrajada libremente, es también libremente redimible.

Tal como Kierkegaard lo considera, y según comprendo su pensamiento, el cristianismo designaría el momento histórico que dio inicio a la autorreflexión del espíritu, de donde nuestro autor puede afirmar que “el Cristianismo es ciertamente un hecho de conciencia”⁴⁸. En efecto, si hasta entonces el pensamiento había abordado la interioridad humana como punto de llegada de la reflexión universal, a partir de entonces el hombre se contemplará primero a sí mismo, a fin de contemplar, desde sí, todo lo demás. Más precisamente

⁴⁵ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1854-1855*, XI² A 76, XI, p. 165, n. 4265.

⁴⁶ Jacques COLETTE, “Instant paradoxal et historicité” en *Mythes et représentations du temps*, Paris, Centre Regional de publication-Éditions du Phénoménologie et Herméneutique, 1985, p. 115.

⁴⁷ Soeren KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, en OC, VII, IV 390.

⁴⁸ Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1846-1847*, VII¹ A 224, III, p. 266, n. 1303.

dicho, este nuevo hecho de conciencia se abrevia, kierkegaardianamente hablando, en "El Singular": con esta categoría se afirma y cae la causa del Cristianismo"⁴⁹. Cada hombre, en su mísera y grandiosa condición, es para el existencialista danés la causa del cristianismo, porque así como no hay más que un nombre bajo el cielo capaz de salvar a toda la humanidad, tampoco hay más que un solo hombre por salvarse: el propio yo. Sólo el individuo existente puede ser salvo, si lo quiere absolutamente, es decir, si se afirma en un acto absoluto, por el cual "decide una beatitud y una infelicidad eternas en el tiempo, por medio de la relación a algo histórico"⁵⁰.

La Encarnación divina –acontecimiento histórico, y paradójicamente eterno a la vez– comporta el motivo y el fin de una decisión que, también de manera paradójica, elige en el tiempo la eternidad, siendo ella misma temporal y eterna. "La decisión eterna de la interioridad"⁵¹ está llamada a asumir el tiempo de la existencia finita, tanto como el transcurrir temporal está llamado a consumir lo trascendente. En el instante de la decisión, la eternidad deviene un "*praesens in futuro*"⁵², esto es, un yo absoluto y aspirante, que debe concretar la eternidad en el devenir existencial de una plenitud constantemente prorrogada. De aquí que la eternidad kierkegaardiana se determine, en tanto promesa bienaventurada, como un futuro glorioso.

Una intención fundamental, personalista y cristiana, ha motivado la concepción del tiempo existencial del danés. No obstante, en nuestra opinión, el pensamiento de S. Kierkegaard no podría entenderse en su cabal profundidad sin atender a la herencia que el espíritu moderno legara a la historia del pensamiento occidental. En efecto, la densidad metafísica del yo como realidad en sí, por sí y para sí, es decir, como totalidad pura, capaz de dominar toda alteridad en la posición libre de sí, es una idea existencial que sugiere un ascendiente idealista.

El presente absoluto de la autoconciencia singular

En líneas generales podría decirse que el idealismo, en tanto paradigma del espíritu moderno, aborda la cuestión del tiempo en función del devenir libre del absoluto. La novedad idealista del tiempo consiste así, siguiendo la consideración de E. Albizu⁵³, en la experiencia de la libertad, como causa

⁴⁹ Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1847-1848*, VIII¹ A 482, IV, p. 112, n. 1616.

⁵⁰ Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1850*, X² A 501, VII, p. 118, n. 2844; cf. también *Diario 1854*, XI¹ A 296, XI, p. 9, n. 4036; XI¹ A 297, XI, pp. 10-12; XI¹ A 329, XI, pp. 26-27; 1853-1855, XI² A 382, XII, p. 43; cf. también *Miettes philosophiques*, en OC, VII, p. 1; *Post-scriptum*, en OC, XI, VII 7, 561ss.

⁵¹ Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1846*, VII¹ A 138, III, p. 217, n. 1236.

⁵² Soeren KIERKEGAARD, *Diario 1847-1848*, VIII¹ A 305, IV, p. 78, n. 1513.

⁵³ Cf. Edgardo ALBIZU, *Hegel, Filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagedo, 2000, p. 86.

autoconstitutiva del sujeto espiritual, o bien, como autodespliegue temporal de lo eterno; idea que se refleja eminentemente en el sistema hegeliano.

La filosofía de Hegel distingue dos dimensiones de lo temporal: el tiempo isocrónico y el tiempo lógico o conceptual, ambos determinados dialécticamente⁵⁴. El primero alude a la existencia inmediata (*Dasein*) del concepto, o bien a la "unidad negativa de la exterioridad"⁵⁵, manifiesta en el continuo fluir ininterrumpible e indeterminado, que devora a su paso sus propios hijos⁵⁶. El instante es aquí el punto abstracto de la desaparición temporal⁵⁷.

Sin embargo, y pese a su completa exterioridad y abstracción, el tiempo isocrónico es para Hegel "el principio mismo del yo=yo de la pura autoconciencia"⁵⁸, principio ofrecido a la dialéctica del espíritu como materia de su propia realización. La dialéctica espiritual abre el espacio de la temporalidad conceptual, destinada a eliminar la dispersión cronométrica bajo la asunción de todos sus momentos en un "presente secundario"⁵⁹, capaz de igualar las diferencias en, por y para la identidad ideal y concreta de la razón. El concepto hiperestructura el tiempo, a la vez que el tiempo estructura el contenido experiencial del devenir autoformador⁶⁰.

L. Polo explica que la temporalidad lógica o conceptual es para Hegel el elemento específico del proceso dialéctico, en cuanto posibilidad pura o total del absoluto⁶¹. Pero lo posible, identificado con el tiempo conceptual, equivale paralelamente a la negación de toda actualidad, es decir, a la negación en general, de manera tal que el elemento del devenir espiritual termina por asimilarse a la triple equivalencia de tiempo-posibilidad-negación. Ahora bien, teniendo en cuenta que el proceso dialéctico pertenece a lo absoluto, su posibilidad no es otra cosa más que su necesidad, y su tiempo la realización de lo necesario.

Hegelianamente hablando, el tiempo lógico coincide con el yo como posibilidad necesaria de sí, capaz de negar toda alteridad en la unidad transahora, o bien, en el presente secundario de su absoluta igualdad. El espíritu es la única realidad capaz de superar el tiempo en la determinación de la totalidad temporal, y de unificar la fragmentación del ser y del pasar en la idealidad de su proceso intra-absoluto. El presente espiritual niega y conserva las diferencias en una presencia total, en un proceso de presentificación⁶² que

⁵⁴ Para el concepto de tiempo en Hegel cf. Georg Wilhelm F. HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Libertad, 1944, Parágrafos 258-259; Leonardo POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 55-146.

⁵⁵ Georg Wilhelm F. HEGEL, o.c., Parágrafo 258.

⁵⁶ Cf. Ib.

⁵⁷ Cf. Id., Parágrafo 259.

⁵⁸ Id., Parágrafo 258.

⁵⁹ Edgardo ALBIZU, o.c., p. 311.

⁶⁰ Cf. Edgardo ALBIZU, o.c., p. 311.

⁶¹ Cf. Leonardo POLO, o.c., p. 103.

⁶² Cf. Id., p. 115.

identifica todo el tiempo con la eternidad, y la posibilidad del yo con la necesidad de lo sido. Cabe decir así, como quiere Polo, que "el tiempo de Hegel es eminentemente presencial"⁶³, y que su presencia conceptual constituye una suerte de *complicatio* eterna. En el mismo sentido, podría decirse que la eternidad hegeliana es eminentemente temporal, por constituirse como *complicatio* presencial de todo el tiempo⁶⁴. La eternidad no está más allá ni después del tiempo⁶⁵, sino presente en él como su núcleo no temporal.

A partir de aquí, la conclusión a la cual parecería conducir el pensamiento hegeliano consiste, según las palabras de E. Albizu, en la "mismidad diferenciante de eternidad-tiempo, es decir, lo eterno como tiempo, y el tiempo como eterno"⁶⁶, constituidos ambos en el *kairós* de una presencia total. Lo que Albizu ha llamado la mismidad diferenciante del tiempo y la eternidad habría promovido, según el autor, el desarrollo de una "filosofía del presente"⁶⁷, ofrecida al pensamiento como experiencia de una libertad, que se abre hacia infinitas direcciones de ser, concentradas en el instante y ordenadas al yo como posibilidades de realización efectiva. Ahora bien, una tal filosofía del presente, propuesta por Hegel al pensamiento contemporáneo, nos conduce en línea directa al instante kierkegaardiano, que ciertamente podría enunciarse también él como la mismidad diferenciante del tiempo y la eternidad.

En consonancia con el hegelianismo, la concepción kierkegaardiana del tiempo ha sido elaborada a partir de la autoconstitución histórica y absoluta, libre e ideal, no ya del espíritu divino, sino del espíritu singular. Su diferencia específica reside en la contestación existencial a la conceptualización abstracta del sistema hegeliano, contestación que podría ser leída, junto con la de algún otro epílogo del sistemático alemán, como la denuncia especulativa de la esencia antropológica del pensar. El instante existencial, emulando al presente conceptual de Hegel, se afirma como la experiencia autoconsciente de la libertad subjetiva, producida en la praxis perfecta de una identidad absoluta, es decir, de un ser en sí, por sí y para sí, capaz de igualar toda diferencia, en la asimilación de sujeto y objeto, mundo y yo, tiempo y eternidad. De este modo, y en tanto experiencia de libertad, el instante kierkegaardiano coincide con la posición del yo, devenido tal a partir de su posibilidad pura, o bien, de su negación total.

La negatividad del yo, dialécticamente necesaria a su devenir tal, constituye cierta temporalidad isocrónica e inmediata, en la cual el espíritu permanece como la pura posibilidad de sí, mientras que el hombre se entrega a la

⁶³ Id., p. 131.

⁶⁴ Cf. Id., p. 125.

⁶⁵ Cf. Georg Wilhelm F. HEGEL, o.c., Parágrafo 258.

⁶⁶ Edgardo ALBIZU, o.c., p. 373.

⁶⁷ Cf. Id., p. 326.

exterioridad del pasar, conformando con ella una unidad negativa. Se trata aquí, según la escala ascendente de los estadios existenciales, del tiempo estético, incapaz de configurarse históricamente⁶⁸, y de continuo aniquilado en el instante fugaz. Para el esteta, el momento lo es todo⁶⁹, y por eso mismo, el instante es nada, vale decir, él es un todo que se destruye por nacimiento, y según el ritmo de la dialéctica exterior del tiempo⁷⁰. De aquí que la existencia estética transcurra matando el tiempo, o bien, viviéndolo en su modo mortífero⁷¹, y corriendo tras su sombra como tras el fantasma de un "ser abstracto que se disuelve en la nada"⁷².

El tiempo isocrónico kierkegaardiano, medido por el momento fugaz de su desaparición, corresponde a una consideración abstracta y exterior del tiempo. No obstante, tanto Hegel como Kierkegaard han visto en el tiempo inmediato la materia de un cumplimiento espiritual, superador de la negatividad dialéctica implicada por la alteridad isocrónica. Este cumplimiento integral del tiempo, operado hegelianamente por la asunción lógica del mismo, se actúa, kierkegaardianamente hablando, por la eclosión de lo eterno en el yo personal, capaz de repetir lo pasado, lo presente y lo futuro sobre la "trama de la eternidad"⁷³.

Se ha insistido lo suficiente, y no sin razón, en la comprensión kierkegaardiana del tiempo existencial como posibilidad, es decir, como determinación negativa, ofrecida a la dialéctica del devenir libre. En este sentido, J. Colette asegura que Kierkegaard ha "conferido al tiempo su significación existencial más explícita: 'la posibilidad'"⁷⁴ de una libertad creadora de su actuación temporal. Sin embargo, y considerando que el espíritu singular es para Kierkegaard lo absoluto, su posibilidad no es menos necesaria que la del espíritu hegeliano, y de ello se sigue que la realidad del ser libre, es decir, la temporalización de lo eterno, constituya no simplemente lo posible, sino más bien "la síntesis de lo posible y de lo necesario"⁷⁵.

En este sentido entiendo que, para nuestro autor, el fenómeno fundamental del tiempo no es tanto el futuro ofrecido a la libertad como las infinitas posibilidades de ser; sino más bien el presente instantáneo de una eternidad que, aquí y ahora, se asoma, necesariamente, al tiempo. Dicho brevemente, y en nuestra opinión, tanto para Hegel como para Kierkegaard el valor del tiempo reside en lo eminentemente presencial, porque ambos conciben la

⁶⁸ Para el esteta, explica Kierkegaard, el presente es la eternidad, y por eso él no quiere lo histórico, sino lo inmediato (cf. Soeren KIERKEGAARD, *L'Alternative*, en OC, III, I 404; 471).

⁶⁹ Cf. Id., III, I 465.

⁷⁰ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, en OC, XV, X 385-387.

⁷¹ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1845-1847*, VII¹A 237, III, p. 269, n. 1312.

⁷² Georg Wilhelm F. HEGEL, o.c., Parágrafo 259.

⁷³ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *L'Instant*, en OC, XIX, XIV 364-365.

⁷⁴ Jacques COLETTE, o.c., p. 123.

⁷⁵ Soeren KIERKEGAARD, *La maladie a la mort*, en OC, XVI, XI 168.

actualidad del instante como una suerte de *complicatio* eterna del ser. Por una parte, la eternidad concentra intensivamente el tiempo en la ἐνέργεια existencial; por la otra, lo distiende extensivamente, mientras mantiene el lazo de la unión como "el cintillo eterno de la existencia sin el cual el mundo de los fenómenos quedaría fragmentado"⁷⁶. Pero en ambos casos es la autopresencia absoluta del yo quien soporta en sí y para sí el hacerse de lo eterno.

El existencialista danés ha denominado a esta autotransparencia de lo temporal en lo eterno, y de la eternidad en el tiempo, la contemporaneidad. Lo contemporáneo es la relación presente a lo absoluto⁷⁷, capaz de recoger los momentos singulares de la vida⁷⁸ en el ahora de la transparencia existencial. Para Kierkegaard "ser perfectamente presente a sí mismo, tal es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder; por lo cual los romanos llamaron a sus dioses *praesentes*"⁷⁹. La presencia del yo ante sí mismo excluye la angustia del mañana⁸⁰, porque transforma, "bajo la mirada de la eternidad", la totalidad del tiempo en la "única vez"⁸¹ del instante, donde el pasado está presente, y lo futuro ya es.

Pero la contemporaneidad sólo es posible bajo la aspiración de una Presencia Trascendente, de ese Otro, capaz de sostener toda identidad. Así afirma Kierkegaard que el "'ser contemporáneos de sí mismos' (por consiguiente, no con el futuro del miedo y de la espera, ni con el pasado) es transparencia en la quietud, y sólo es posible por medio de la relación a Dios: antes bien consiste en esto la relación a Dios"⁸². En conclusión, la autoconciencia del hombre se reduce finalmente a una conciencia divina, capaz de restituir la multiplicidad móvil y temporal del yo en lo simplemente Uno.

Bajo el poder del Eterno, el presente espiritual repite la paradoja del tiempo y la eternidad en la mismidad diferenciante de una autopresencia total, que es el κοινός de la existencia. Sin embargo, la presencia total de un hombre singular existente nunca logrará la identidad de la eternidad pura, sino que apenas rozará la unidad sintética e indiscriminada de un instante decisivo, el instante paradójico de lo eterno, destinado, por la negatividad de lo finito, al devenir. El espíritu absoluto, a quien le fue concedido el tiempo de llegar a ser tal, se sostiene en una identidad dialéctica, procesual y múltiple, manifiesta en un "*praesens in futuro*"⁸³, vale decir, en una eternidad *intra*,

⁷⁶ Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1840*, III A 1, III, p. 9, n. 654.

⁷⁷ Cf. Id., 1849, X¹ A 179, V, p. 177, n. 2164; *Diario 1850*, X² A 653, VIII, p. 151.

⁷⁸ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Post-scriptum*, en OC, XI, VII 337.

⁷⁹ Soeren KIERKEGAARD, *Le livre sur Adler*, en OC, XII, *Pap.* VII² B 235, p. 193; también Soeren KIERKEGAARD, *Le lis des champs et l'oiseau du ciel*, en OC, XVI, XI 50; *L'alternative*, en OC, III, I 226 ss.

⁸⁰ Cf. Soeren KIERKEGAARD, *Discours chrétiens*, en OC, XV, X 95.

⁸¹ Cf. Id., en OC, XV, X 120.

⁸² Soeren KIERKEGAARD, *Diario, 1847-1848*, VIII¹ A 320, IV, p. 81, n. 1521.

⁸³ Id., 1847-1848, VIII¹ A 305, IV, p. 78, n. 1513.

pero también *supra* histórica. Si el sistema hegeliano se cierra sobre el pasado racionalmente cumplido, el existencialismo kierkegaardiano se abre a un presente de espera y esperanza.

CONCLUSIONES

La conceptualización del *Oeieblik* kierkegaardiano ha ganado la historia del pensamiento en favor del hombre singular existente, a fin de conformar aquella subjetividad concreta, "a través de la cual deben pasar –desde el punto de vista religioso– el tiempo, la historia, la humanidad"⁸⁴. En este sentido, el pensamiento existencial se concibe a sí mismo como el punto de llegada exigido por la propia evolución especulativa; y Kierkegaard puede asegurar que "todo el desarrollo del mundo tiende a mostrar la importancia absoluta de la categoría del Singular, que es precisamente el principio del Cristianismo. Pero hasta ahora no hemos avanzado demasiado sobre lo concreto, aunque se lo reconozca en abstracto"⁸⁵. A lo dicho, el filósofo danés añade que, con la categoría del Singular, "se afirma y cae la causa del Cristianismo, una vez que el desarrollo del mundo ha alcanzado el grado actual de reflexión"⁸⁶.

Si el desarrollo del mundo, o mejor, la evolución del pensamiento reflejo han conducido a la primacía de la conciencia singular, entonces podría entenderse que, para Kierkegaard, la filosofía se funda en su propia historia, tanto como la verdad constituye una ganancia universal. Es la propia historia del pensar la que decide rematar en lo humano, para descubrir allí lo más próximo, lo que finalmente se revela como lo primero, o bien, para manifestar la esencia antropológica sobre la cual se vuelve la reflexión, a fin de llegar a ser autorreflexión total, libertad infinita, existencia personal, instantánea.

El *Oeieblik* kierkegaardiano, tal como hemos intentado abordarlo en las presentes páginas, esto es, dentro de su contexto histórico-universal, es uno de los modos posibles en los cuales se expresa ese *enfantement* humano del pensamiento, que es antes bien el *enfantement* de un tiempo entregado al hombre por el mandato creatural. Al espíritu humano corresponde eminentemente el ἐξάφνης que concentra intensivamente la totalidad del ser en el dominio absoluto de su libertad. Al espíritu humano corresponde igualmente el νῦν de una ἐνέργεια cumplida en la perfección del Yo. Él es quien soporta el devenir de la caída, el ansia de lo eterno, y la encarnación de Dios, porque todo hombre singular existente constituye, paradójicamente, la posibilidad necesaria de lo absoluto.

⁸⁴ Id., 1847-1848, VIII¹ A 482, IV, p. 112, n. 1616.

⁸⁵ Id., 1847-1848, VIII¹ A 9, IV, pp. 10-11, n. 1328.

⁸⁶ Id., 1847-1848, VIII¹ A 482, IV, p. 113, n. 1616.

Jamás la historia del pensamiento había tenido el coraje kierkegaardiano de transformar la libertad humana en el altar del tiempo y la eternidad, del mundo y el devenir. Nunca antes tampoco, el yo se concibió a sí mismo como *ánima* del ser. Pero quizás ahora, después del viraje existencial, la reflexión histórica de cada conciencia singular tenga el coraje de cumplir con el instante de su propio tiempo en la eternidad.