

Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano

María José Binetti

Resumen

El artículo se propone mostrar la originalidad del pensamiento kierkegaardiano en el análisis existencial de las nociones de tiempo y eternidad. Ambas categorías espirituales –determinantes de la realidad del yo como sujeto singular existente– son abordadas por S. Kierkegaard en función del instante de la decisión libre, en el cual lo temporal y lo eterno se implican y se sostienen mutuamente. El instante constituye la presencia total de una acción absoluta, ejercida en la trascendencia y prolongada en el tiempo. En el instante, la eternidad asume el carácter concreto de la existencia humana y el devenir libre queda cualificado como historia personal. Este presente absoluto, que es presencia y realidad plena, expresa así la contemporaneidad del yo consigo mismo, con el Otro y los otros.

Palabras clave: Tiempo – eternidad – instante – contemporaneidad – existencia

Summary

The paper intends to show the originality of kierkegaardian thought in the existential analysis of the concepts of time and eternity. Both spiritual categories –which determine the reality of the self as an existent singular being– are dealt with by Kierkegaard in relation to the instant of free decision, in which the temporal and the eternal are mutually implied and supported. The instant is the total presence of an absolute action, achieved in transcendence and extended in time. In the instant, eternity assumes the concrete character of human existence and free becoming is qualified as personal history. This absolute present, which is both full presence and reality, expresses thus the contemporaneousness of the self with itself, with the Other and the others.

Key words: Time – eternity – instant – contemporaneousness – existence

Résumé

Cet article veut démontrer l'originalité de la pensée kierkegaardienne à l'égard de l'analyse existentielle des idées de temps et d'éternité. Ces deux catégories spirituelles déterminent la réalité du moi comme un individu spécial qui existe. S. Kierkegaard analyse ces situations depuis le moment quand on prend une décision libre, quand ce qui est temporel et ce qui est éternel s'unissent et s'appuient mutuellement. L'instant est la présence totale d'un acte absolu, exercé dans la transcendance et poursuivi dans le temps. Dans l'instant, l'éternité prend le caractère concret de l'existence humaine, et l'avenir libre est qualifié comme l'histoire personnelle. Ce présent absolu: présence et réalité pleine, exprime de ce façon la contemporanéité avec le moi même, l'Autre, et les autres.

Mots clefs: Temps – éternité – instant – contemporanéité – existence

INTRODUCCIÓN

El tiempo y la eternidad conforman uno de los pares opuestos que Kierkegaard propone como elementos sintéticos del sujeto singular existente.¹ En efecto, kierkegaardianamente entendido, el espíritu humano constituye la identidad dialéctica y diferenciada de un tiempo contenido por lo eterno y de una eternidad abierta hacia lo temporal como el futuro siempre posible de la acción. No se trata aquí de dos formas opuestas de devenir el tiempo y la eternidad en un mismo sujeto, sino de una única forma de desarrollo en la cual lo temporal y lo eterno se sostienen mutuamente en el *unum* que es la existencia. De aquí que el análisis kierkegaardiano no recaiga unilateralmente sobre alguno de estos términos ni sobre ambos tomados separadamente, sino más bien sobre “el cómo de la intersección”² radicada en la subjetividad. Tiempo y eternidad son concebidos por nuestro autor, cada uno a partir de su opuesto, conforme a una dialéctica existencial que intenta reproducir el devenir vivo del espíritu.

También en este tema –y por fidelidad al singular interés de su pensamiento–, la especulación kierkegaardiana abandona el planteamiento puramente cosmológico, trascendental o histórico universal de la cuestión, y se decide a avanzar sobre el tiempo y la eternidad como modalidades propias del ser humano. La perspectiva kierkegaardiana iluminará dichas nociones mediante la experiencia de la libertad personal, elaborada conceptualmente como el desarrollo dialéctico-ideal del poder subjetivo. Sin embargo, la originalidad de nuestro autor debe gran parte de su mérito a toda una herencia filosófico-teológica que él supo depurar y cristalizar existencialmente, asumiéndola en la matriz de la libertad individual. Revisemos en unas breves líneas esta posible herencia histórica.

En relación con el pensamiento clásico, varios intérpretes han destacado la influencia ejercida sobre Kierkegaard por Platón, especialmente a través de la tercera hipótesis del *Parménides*.³ El sentido del salto como irrupción súbita y

¹ Cf. Soeren Kierkegaard, *La maladie á la mort*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard* (Paris: Editions de l' Orante, 1966), vol. XVI: XI, 143. A menos que se indique algo distinto, en todas las referencias a las *Oeuvres complètes* el primer número romano corresponde al volumen de la edición francesa, el segundo número romano al volumen de la edición original danesa, al cual la edición francesa sigue.

² Cf. Jacques Colette, “Instant paradoxal et historicité”, en *Mythes et représentations du temps* (Paris: Centre Regional de Publication de Paris - Editions du Phénoménologie et Herméneutique, 1985), 111.

³ Cf. *ibid.*, 112; cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardianes* (Paris: J. Vrin, 1949), 215.

concentración total de la libertad debería, entonces, a la ἰξάλϕυηϛ platónica bastante más de lo que permite suponer su áspera crítica de *El concepto de la angustia*.⁴ En cuanto a Aristóteles, nuestro autor ha asumido y transvasado a la esfera de la libertad histórica ciertas categorías del devenir temporal que el Estagirita reservaba al análisis cosmológico de lo real.⁵ Finalmente, el espíritu del singular kierkegaardiano parecería poseer también algunos rasgos de esa plotiniana *anima mundi*, caída en el tiempo por la dilatación de su ser *unum* y eterno.

En relación ahora con el cristianismo, Colette entiende que su influencia ha sido decisiva para el pensamiento occidental, especialmente a partir de San Agustín.⁶ Sólo con el cristianismo –explica el intérprete francés– el tiempo y el instante pudieron ser comprendidos cabalmente, porque sólo con él la eternidad se convirtió en un elemento esencial de la conciencia humana. Por parte de Kierkegaard, la opinión es que “no se puede comprender lo sensible, la temporalidad, el instante, más que con el cristianismo, porque sólo con él la eternidad adquiere su carácter esencial”.⁷

En último lugar, Kierkegaard heredaría del pensamiento moderno y en especial del idealismo, la perspectiva de un tiempo considerado en función del devenir libre de lo absoluto, o mejor –como lo expresa Albizu– en función de la experiencia de la libertad como autodespliegue temporal de lo eterno.⁸ Tal idea estaría presente en Schelling, quien habría precedido a nuestro autor en el vínculo establecido entre lo temporal y lo posible, la angustia y el mal, o mejor, simplemente, en el vínculo del tiempo con la libertad, considerada por él como la necesidad metafísica de lo universal.⁹ Hegel, por su parte, distingue dos dimensiones de lo temporal: el tiempo isocrónico y el tiempo lógico o conceptual, ambos implicados dialécticamente¹⁰ y no tan lejanos de la distinción kierkegaardiana entre el tiempo abstracto y concreto.

⁴ Cf. Soeren Kierkegaard, *Le concept d'angisse, Oeuvres complètes* VII: IV, 388-390.

⁵ Cf. Jacques Colette, *Histoire et absolu: Essai sur Kierkegaard* (París: Desclée de Brouwer, 1972), 95.

⁶ Cf. Colette, “Instant paradoxal”, 115.

⁷ Kierkegaard, *Le concept d'angisse* 390.

⁸ Cf. Edgardo Albizu, *Filósofo del presente* (Buenos Aires: Almagesto, 2000), 86.

⁹ Cf. Colette, “Instant paradoxal”, 115-116.

¹⁰ Cf. Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo* (Pamplona: Eunsa, 1997), 55-146.

Pero si el pensamiento moderno, y particularmente idealista, ha elaborado la noción de tiempo entorno a un eje histórico-universal, el viraje kierkegaardiano –operado sobre cada historia personal– lo transforma en una realidad que no es “ni medible, ni continua, ni irreversible”.¹¹ En este sentido, concluye Hersch, el instante –tal como es entendido por la filosofía kierkegaardiana– se opone a las filosofías “de la totalidad”¹² y deja de ofrecerse a la pura y mera contemplación, para convertirse en una cuestión del “constitutivo de la conciencia temporal **vívida** [...] al cual sólo puede dar respuesta una decisión, no una certeza”.¹³ El pensamiento de nuestro autor ofrece entonces una perspectiva nueva para una antigua cuestión filosófica, rejuvenecida al ritmo alternativo de la libertad singular. Pasemos entonces a su consideración.

EL TIEMPO

Kierkegaard introduce la cuestión del tiempo con la crítica a la concepción abstracta y estética del mismo. Efectivamente, tanto a la especulación pura como a la existencia estética nuestro autor objeta una comprensión temporal enmarcada en el ámbito del devenir, del pasar; en ese fluido indefinible y en esa “sucesión infinita”,¹⁴ cuyo detenimiento en un “punto fijo”¹⁵ equivale a la interrupción meramente formal y abstracta de una realidad que sigue su curso irrefrenable, y que propiamente ignora todo “momento presente”,¹⁶ pasado o futuro. La representación imaginaria del tiempo lo transforma en un espacio vacío, parodia la eternidad, que intercambia la sucesión real por la inmovilidad de la intuición pura. Para decirlo brevemente, tanto el pensamiento especulativo y abstracto como la concepción estética y romántica de la vida comparten la ineptitud para pensar concretamente lo temporal, esto es, para concebirlo en función de lo existente.

El tratamiento existencial intentado por Kierkegaard supone, en cambio, eliminar de lo temporal toda representación abstracta y toda imagen fugaz, a fin de comenzar entendiéndolo como contenido concreto y real, esto es, como actuación efectiva del poder libre en su despliegue dialéctico. “El tiempo

¹¹ Colette, *Instant paradoxal*, 119.

¹² Cf. Jeanne Hersch, “El instante”, en *Kierkegaard vivo* (Madrid: Alianza, 1968), 81.

¹³ Cf. *ibid.*, 82.

¹⁴ Kierkegaard, *Le concept d'anguisse*, 391.

¹⁵ *Ibid.*, 391-392.

¹⁶ *Ibid.*

mismo –afirma nuestro autor– es la tarea”¹⁷ de la libertad como acción autocreadora, y la propia existencia es quien se ofrece como tiempo. La realidad concreta del tiempo es la existencia misma en su carácter posible, dialéctico y decisivo, carácter que la indagación de lo temporal deberá tener presente. Existencialmente entendido, el tiempo es reversible y el pasado tan contingente como el futuro, porque el entero curso histórico está abierto a la posibilidad originaria, desde la cual, a cada instante, se comienza de nuevo.

En el sentido de la abstracción, el tiempo es “el adversario más peligroso”, y su lanza “hiere huyendo como los Partos”.¹⁸ Él ataca por la espalda mediante una ofensiva sucesiva y un fluir inaferrable de momentos que se devoran a sí mismos en el acto de nacer. La autodestrucción del tiempo – explica nuestro autor– tiene su causa en su contradicción inmanente, asimilable a la desaparición de la existencia, o mejor, a la desaparición de la existencia estética, que pretende vivir exclusivamente en y por lo temporal.¹⁹ El esteta, el seductor, se sumerge en lo inmediato sin exigir historias de ninguna clase, con el propósito de vivir el engaño del instante fugaz. El momento lo es todo para él, y es propiamente nada, porque una vida reducida a lo temporal carece de presente y no tiene punto de apoyo alguno.²⁰

La difusividad y la fragmentariedad del tiempo, su ataque inverso y su huida, distienden la existencia en el fugitivo *carpe diem*, cuya inconsistencia devora sus propios hijos. En este sentido, lo temporal es para Kierkegaard lo que difunde y dilata la existencia, la fragmenta y divide en múltiples espacios inconexos. Al unísono con nuestro autor, Lévinas concibe este instante fugaz como el “desgarramiento” de la identidad del ser, el “desfase temporal de la totalidad”, la separación de lo idéntico descolgándose de él mismo,²¹ cuya justificación reside, según Kierkegaard, en que tal momento abstracto “no se comprende a sí mismo”.²²

Pero el carácter dialéctico del tiempo, expresado fundamentalmente en un fluir autodestructivo –elemento de la vida estética– es a la par el elemento de

¹⁷ Kierkegaard, *Post-scriptum, Oeuvres complètes* X: VII, 150.

¹⁸ Kierkegaard, *Diario* (Brescia, Italia: Morcelliana, 1980-1983), IV: A, 184.

¹⁹ Cf. Kierkegaard, *Trois discours édifiants, Oeuvres complètes* VI: IV, 166.

²⁰ Cf. Kierkegaard, *L’alternative, Oeuvres complètes* III: I, 465.

²¹ Cf. Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser; o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1995), 75-76. En el mismo sentido, Kierkegaard asegura que “en el tiempo, el principio de identidad no es más que una abstracción”. Kierkegaard, *Diario* V: A, 70.

²² *Ibid.*, VIII: A, 610. El superíndice designa el volumen de los *Papíros*.

una nueva posibilidad existencial. En efecto, si él es lo que hiere por detrás, él puede ser también “lo que mitiga”,²³ lo que permite edificar la vida y “lo que la calma”.²⁴ Si él fragmenta la existencia en piezas y espacios discontinuos, también puede transformarse en continuidad y memoria existenciales. Más aún, la misma discontinuidad temporal se ofrece como materia de la propia continuidad histórica, efecto reduplicado de una libertad que ha transformado la contingencia del acontecer en acción singular.

De aquí que el tiempo abstracto y estético exista finalmente para Kierkegaard a causa de la libertad, en razón de su posibilidad y a fin de que el hombre obtenga de él su eterna dignidad y bendición. La conclusión consiste entonces en la apertura de un nuevo tiempo, que sea “el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo –la necesidad de enriquecer, la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia–, la necesidad de poner en movimiento la **inmediatez del ser en sí** [...]”.²⁵ Se trata de un destino cuyo logro está asociado a la autoconciencia del yo y a la consecución de su identidad personal.

Sin embargo, la formulación de lo temporal en vistas del ser libre exige introducir una noción que propiamente posibilita la nueva perspectiva existencial y determina el otro polo de la síntesis que el yo sostiene, a saber, la noción de eternidad. En el tiempo, el hombre puede y debe encontrar lo eterno como continuidad y calma. La eternidad cualifica al tiempo por la superación de su cuantificación numérica y de su decurso indetenible. Ella revaloriza su carácter sucesivo y fragmentario en aras de la transformación del carácter; dispone al salto y engendra, en el salto, el nuevo ser espiritual. Dicho de otro modo, a partir de la eternidad el hombre puede decidir, en el tiempo, lo que no pertenece al tiempo y sin embargo –paradójicamente– lo implica y lo transforma. Antes de pasar a considerar la mutua implicación de tiempo y eternidad, intentaré explicar esta última, en la diferencia que la caracteriza.

LA ETERNIDAD

La incapacidad del pensamiento abstracto y del romanticismo estético para concebir el tiempo real condice con su incapacidad para concebir la eternidad concreta. Según Kierkegaard, ambas concepciones entienden lo eterno como

²³ Ibid., 75.

²⁴ Ibid. En sus *Discours*, Kierkegaard asegura que es el pensamiento de lo serio, y específicamente el de la muerte, quien hace “precioso el tiempo” (cf. Kierkegaard, *Discours sur des circonstances supposées*, *Oeuvres complètes* VIII: V, 274).

²⁵ Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 468.

la “supresión de la sucesión”,²⁶ divisada lejanamente como las montañas azules en el horizonte de la temporalidad.²⁷ Mientras el esteta sueña e imagina lo eterno, el filósofo especulativo lo proyecta en la autoconciencia del yo puro. Ahora bien, en oposición a tales concepciones, la eternidad exige ser concebida “de una manera absolutamente concreta”,²⁸ solidaria con el modo concreto de entender el tiempo, penetrado y guardado por la eternidad. Ante su comprensión concreta, lo eterno constituye un modo de ser, capaz de asumir lo temporal en la acción del espíritu, porque no es en lo abstracto sino en lo real donde el hombre quiere ser eterno.

Existencialmente entonces, “la eternidad es la prisa continua, es lo intensivo y lo que se relaciona esencialmente a la acción, a la transformación del carácter”,²⁹ determinaciones todas que nos obligan a una breve mención. En primer lugar, la eternidad –dice Kierkegaard– actúa la continuidad del tiempo y lo divide en presente, pasado y futuro, impidiendo su inmovilidad abstracta. La continuidad esencial de lo eterno es una determinación total que se repite a cada instante y apura la existencia, no a una sucesión indefinida e irreal, sino al salto intensivo e instantáneo de la libertad. El apuro de la eternidad no da tiempo, porque “concederse tiempo significa de suyo lanzarse en los brazos de una dialéctica infinita”,³⁰ precisamente cuando se trata de decidirse “a una velocidad infinita”,³¹ conforme con la inversión que sentencia: “más breve es el tiempo y mejor es”.³² La prisa de lo eterno impide, por otra parte, la dispersión cuantitativa de la existencia, toda vez que “la eternidad no **numera**, es cualidad”,³³ y una cualidad capaz de concentrar intensivamente lo temporal, para desplegarlo luego en un dinamismo superior.

En segundo lugar, la intensidad de lo eterno indica la fuerza de la libertad elevada a su más alto exponente potencial como *pathos* supremo de la existencia subjetiva. Lo eterno es el efecto del propio poder interior, una

²⁶ Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, 392-393.

²⁷ Cf. Kierkegaard, *Diario V*: A, 68-69; cf. también *Le concept d'angoisse*, 462; *Post-scriptum XI*: VII, 299-300.

²⁸ Cf. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, 461.

²⁹ Kierkegaard, *Diario XI*²: A, 76.

³⁰ *Ibid.*, VI: A, 60.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, XI²: A, 395.

³³ *Ibid.*, XI¹: A 536.

“fuerza inmensa”³⁴ que llevada al cenit de la pasión “a la vez retiene y da su impulso al movimiento”,³⁵ es decir, lo trasciende y lo implica, lo salta y lo mueve. Ahora bien, el punto máximo de la pasión se produce bajo la incertidumbre objetiva de la razón finita, de manera que “en la mínima certeza humana posible, precisamente en ella, está la posibilidad de lo eterno”.³⁶ La eternidad se manifiesta entonces en una luz superior, en una claridad más intensa y *supra* el claro racional.

En tercer lugar –decía Kierkegaard– la eternidad se relaciona con la acción, porque el punto máximo de la pasión subjetiva coincide con la libre decisión, creadora y formadora de la personalidad. La acción de lo eterno es instantánea, lo más breve, aquello que abandona el tiempo a fin de recuperarlo como devenir espiritual. De este modo es posible asegurar, en cuarto lugar, que la eternidad consiste en “la decisión y la repetición”,³⁷ por las cuales ella pertenece al singular como su categoría propia, esto es, como la medida de una interioridad que establece precisamente “la determinación de lo eterno en el hombre”.³⁸ En tanto posibilidad, la eternidad es la constante ocasión de la vida humana. En tanto realidad, ella es la tangencial presencia de un Otro que se insinúa sin mostrarse, de un ya sostenido en el todavía no.

Finalmente –y por el hecho de ser constantemente posible– la eternidad proyecta lo pasado y lo futuro en el tiempo, o mejor, ella produce la conciencia del tiempo. Una vez afirmada la dialéctica del devenir existencial, lo eterno se autopresupone en ella como lo futuro, y tal carácter constituye, para Kierkegaard, la novedad del cristianismo, al cual podría definirse como “la religión del futuro”.³⁹

Con tales características, la eternidad concreta busca contrarrestar el efecto despersonalizador de su vigencia especulativa y estética. Ahora bien, el interés kierkegaardiano consiste ante todo –según lo afirmado líneas atrás– en precisar la mutua implicación de lo eterno y lo temporal, por la que ambos existen. Tiempo y eternidad se unen en el instante, sin confusión ni separación, como en su propia posibilidad real.

³⁴ Ibid., 326: “[...] todo hombre –dice Kierkegaard en estas líneas– siente miedo de la eternidad, esta fuerza inmensa, y por eso teme entrar seriamente en relación con ella”.

³⁵ Kierkegaard, *Post-scriptum, Oeuvres complètes* XI: VII, 300.

³⁶ Kierkegaard, *Diario* XI: A, 458.

³⁷ Kierkegaard, *Post-scriptum*, 300.

³⁸ Kierkegaard, *Le concept d'angisse*, 461.

³⁹ Kierkegaard, *Diario* VIII: A, 305.

EL INSTANTE

Reiteradamente se ha indicado el protagonismo filosófico del instante, dentro e incluso a partir del pensamiento kierkegaardiano. Así, por ejemplo, Colette lo califica como la “pieza maestra en el análisis kierkegaardiano del tiempo”⁴⁰ y Hersch se pronuncia sobre él asegurando que “si existe una ‘filosofía’ de Kierkegaard, tal filosofía se parece menos a un sistema que a un dardo. Es una filosofía del punto. Y ese punto es el instante”.⁴¹ Jolivet, para mencionar una última consideración, entiende que esta idea desempeña un papel tan fundamental en el pensamiento del existencialista danés, que “podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina en torno a esta noción capital. Es, en efecto, por relación a ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios”.⁴² Los méritos atribuidos al instante kierkegaardiano obedecen principalmente, en nuestra opinión, al lugar estratégico desde el cual él concentra la totalidad de las categorías existenciales.

Tal como lo hiciera con las nociones de tiempo y eternidad, Kierkegaard inaugura la cuestión del instante con la crítica a la concepción abstracta del mismo. La ineptitud del pensamiento filosófico para concebir el tiempo y la eternidad confluyen en su incomprensión existencial del instante, tal como se hace manifiesto –objeta *El concepto de la angustia*–⁴³ en el pensamiento platónico, que lo convirtió en una abstracción atómica e irreal. La filosofía moderna, rematando la confusión, prolongó la abstracción y transformó el instante en el puro ser, idéntico a la nada e idéntico, a su vez, al eterno vacío. Para la pureza del concepto absoluto hegeliano, el instante significa indiferentemente el ahora, lo eterno o la nada.

El déficit platónico –insistente en el pensamiento puro– expresa, según Kierkegaard, la incapacidad griega en general para concebir el espíritu, incomprensión que hizo del tiempo una sucesión indefinida y de la eternidad una totalidad pasada y ultramundana.⁴⁴ No obstante, y pese a la crítica, Kierkegaard reconoce a Platón el mérito de referir el problema del instante al devenir real, destacando su carácter de intervalo.

⁴⁰ Colette, *Histoire et absolu*, 107.

⁴¹ Hersch, “El instante”, 74.

⁴² Cf. Regis Jolivet, *El existencialismo de Kierkegaard* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952), 71-72.

⁴³ Cf. Kierkegaard, *Le concept d'angisse*, 388-390. *L'alternative* sostiene la misma crítica, afirmando que el instante platónico no posee existencia real (cf. Kierkegaard, *L'alternative Oeuvres complètes* IV: II, 178).

⁴⁴ Cf. Kierkegaard, *Le concept d'angisse*, 395.

Tal referencia estará presente en el pensamiento de nuestro autor, quien omite el planteamiento cosmológico del devenir, para abrir el problema del cambio en el dominio propiamente real, esto es, en la esfera de aquella inteligibilidad pura, sólo manifestada al pensamiento en una segunda instancia autorrefleja, productora de la nueva inmediatez. Esto significa que Platón y Kierkegaard coinciden en el instante como determinación propiamente espiritual, o mejor, inteligible, capaz de ordenar verticalmente el universo sensible; y ellos convergen además en la ambigüedad de su estructura que lo determina como fundamento del cambio.

Ahora bien –y aquí se hace valer la diferencia–, mientras para Platón la consistencia ontológica del ser en sí pertenece a la realidad soberana de lo ideal, para Kierkegaard, la causa y el fundamento de lo real corresponden a la soberanía del espíritu singular, capaz de rozar aquel punto arquimédico y tangencial que separa al mundo de lo Otro, a lo finito de lo infinito, al tiempo de la eternidad. En sentido existencial, el instante es la irrupción misma del espíritu como síntesis concreta, enlazada ante la presencia del Uno.

El Singular es para Kierkegaard una síntesis de tiempo y eternidad, sujeta en el espíritu y producida en el instante. Ahora bien, este instante es la decisión misma “intensa, súbita y una”,⁴⁵ que afirma la realidad del yo ante la realidad de lo Otro. El “ ‘instante’ es cuando existe la ‘persona’, la persona que lo quiere”⁴⁶ por un salto absoluto hacia el Ser o hacia la nada, de donde se deduce su “valor decisivo” como instancia del “pasaje del no ser al ser”,⁴⁷ de la no verdad a la verdad. Se trata entonces de un instante idéntico al acontecimiento, o mejor, al advenimiento del ser personal; el momento de la autopresencia del espíritu, que no necesita tiempo, porque el Bien –al decir de Lévinas– es inconmensurable con lo temporal, y la subjetividad no tiene plazo

⁴⁵ Kierkegaard, *L'instant, Oeuvres complètes* XIX: XIV, 105. De aquí que J. Wahl considere al instante kierkegaardiano como lo que no puede ser contemplado, sino únicamente aferrado sin cesar en la acción (cf. Wahl, *Études kierkegaardienes*, 268).

⁴⁶ Kierkegaard, *Diario XI*: A, 405. *El Instante* kierkegaardiano interroga igualmente: “¿cuándo es el instante?” Para responder: “el instante ha llegado cuando está allí el hombre del instante [de la situación]”. “Únicamente cuando el hombre está allí y arriesga como se debe”, hay instante (Kierkegaard, *L'Instant*, 364). En el mismo lugar, nuestro autor caracteriza la realidad del instante como la “eclosión de lo eterno”, “la trama de la eternidad”, “lo nuevo” que gobierna las circunstancias en lugar de ser gobernado por ellas y cuya única posibilidad es la fe (ibid., 364-365).

⁴⁷ Cf. Kierkegaard, *Miettes philosophiques, Oeuvres complètes* VII: IV, 224.

para elegirlo,⁴⁸ a menos que se trate del tiempo continuado de una misma decisión eterna.

El espíritu existe en el instante, y “cuando el espíritu se afirma, el instante está dado”,⁴⁹ porque entonces el tiempo y la eternidad se recogen en un único punto, en un átomo que “no es propiamente hablando el átomo del tiempo, sino el átomo de la eternidad. El es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo y, por así decir, su primer intento por detener el tiempo”.⁵⁰ Respecto de la eternidad, el instante es el lugar de su nacimiento temporal, tanto como es, respecto del tiempo, su trascendencia. J. Wahl comenta que el momento origina “una producción de lo que es eterno. La existencia engendra una determinación infinitamente más alta que ella”,⁵¹ por cuya intensidad el presente deviene Presencia y el pasar se concentra en una totalidad concreta, que abre mutuamente el pasado al futuro y lo futuro al pasado. A esta función de lo eterno, Gabriel la denomina “la integral absoluta del tiempo”, en la cual éste último “experimenta en este ‘instante’ la contracción actual en su todo – su integración–”⁵² mediante la existencia. Así considerado, el instante se opone a “la absoluta diferencial del tiempo”⁵³ como momento abstracto y devorador del ser.

En orden a la existencia, el hombre no nace eterno, sino que llega a serlo por la libre potenciación de esa fuerza inmensa que es la eternidad. Por otra parte, y en orden al instante, la eternidad inaugura la historia, el devenir existencial y, en consecuencia, contiene los límites de lo pasado, lo presente y lo futuro, no por una determinación inmanente a lo temporal, sino por la trascendencia reflejada sobre él. La sucesión temporal se produce a partir de la presencia no sucesiva y plena de la eternidad, de modo tal que, aferrada al Eterno, la vida espiritual sintetiza transtemporalmente las dimensiones del tiempo, remontándolas a su unidad primitiva y proyectándolas hacia una beatitud siempre futura.

En la síntesis de tiempo y eternidad que es el hombre, ninguno de los polos desaparece en el otro, sino que ambos coexisten en un instante

⁴⁸ Cf. Lévinas, *De otro modo que ser*, 55.

⁴⁹ Kierkegaard, *Le concept d'angisse* 395.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Wahl, *Études kierkegaardienes*, 325.

⁵² Leo Gabriel, *Filosofía de la existencia* (Madrid: BAC, 1974), 55.

⁵³ Cf. *ibid.*, 255.

transfigurador, que es decisión y tarea de la libertad.⁵⁴ Lo eterno y lo histórico se penetran y resisten a la vez, en una integración que Colette define como “reunión sin conciliación”,⁵⁵ y Wahl califica como “el lazo de la tensión terrible entre lo eterno y lo temporal. Él es la contradicción más espantosa [...] Él es la expresión de la paradoja que consiste en que lo eterno nazca”.⁵⁶ El instante da comienzo a lo eterno y lo irradia sobre la temporalidad. Aquí reside la ambigüedad que le corresponde en tanto átomo de la eternidad en el tiempo; conciencia actual y continuidad activas, donde coexisten el “ahora real” y el “futuro posible”.⁵⁷

La única **re-petición** posible de lo pasado en un presente prospectivamente esperanzador está aferrada a la eternidad y, desde lo eterno, cierra el círculo del devenir en el dominio superador de lo temporal, bajo la fuerza de un poder absoluto. De cara a lo eterno, la acción libre gobierna lo temporal, y en este sentido, explica Kierkegaard, que “la seriedad y la severidad más alta (el pensamiento de la eternidad) es reconocible por la libertad más alta, por poder, en esta vida, comportarse con cada asunto en cuestión como se quiera”.⁵⁸ El puro querer realiza el señorío espiritual del mundo, y determina para Kierkegaard la mayor seriedad de la existencia.

La síntesis que dignifica el tiempo y concreta la eternidad conserva en el sentir kierkegaardiano aquel cariz teológico revelador del instante como “la plenitud de los tiempos”,⁵⁹ preñada por lo eterno. El instante es el punto inmóvil que lo mueve todo, la tangente que corta y decide la historia, la única instancia absoluta para el esclarecimiento del ser, cuando la eternidad no es directamente accesible, pero cuando tampoco es el tiempo la mera y abstracta inmediatez del momento, sino la concreción continua y refleja de la libertad. Éste no constituye ni un punto matemáticamente definido ni una $\kappa\lambda\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ en

⁵⁴ Cf. Colette, “Instant paradoxal”, 122.

⁵⁵ Colette, *Histoire et absolu*, 183. *El concepto de la angustia* explica esta síntesis afirmando que “el tiempo interrumpe constantemente la eternidad” y “la eternidad penetra sin cesar el tiempo” (Kierkegaard, *Le concept d'angisse*, 395).

⁵⁶ Wahl, *Études kierkegaardienes*, 327.

⁵⁷ Colette, *Histoire et absolu*, 106.

⁵⁸ Kierkegaard, *Diario XI*: A, 62.

⁵⁹ Cf. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, 212; también Gál. 4:4.

el sentido aristotélico, sino un “acto perfecto en cada momento de su duración”,⁶⁰ que reconcilia la existencia consigo misma.

CONCLUSIÓN: LA CONTEMPORANEIDAD DE LA LIBERTAD KIERKEGAARDIANA

Otro de los posibles nombres kierkegaardianos para designar la realidad del instante es el de contemporaneidad: categoría existencial con la cual se indica la relación presente de la libertad humana con lo absoluto, capaz de recoger los momentos singulares de la vida en el ahora de la autopresencia espiritual.⁶¹ “Ser perfectamente presente a sí mismo, tal es el fin supremo, la tarea suprema de la vida personal, su poder; por eso los romanos llamaron a sus dioses *praesentes*”.⁶² La transparencia del poder libre expresa en la contemporaneidad el *unum* de todas las fuerzas por el acuerdo puro del espíritu, desdiciendo con ello la intempestiva impotencia de libertad ausente, huida hacia el pasado o el futuro.

Quien es presente, ignora la ilusión del recuerdo y la angustia del mañana, porque todo su tiempo se reduce, “bajo la mirada de la eternidad”, a “una única vez”.⁶³ Quien, por el contrario, es ausente, se convierte en el más infeliz de los mortales, porque proyecta la sustancia de su vida fuera de él mismo. El más infeliz enajena su ser, lo priva de sí mismo y lo reniega. Sea que viva en el pasado o en el futuro, él está muerto, y en su impotencia habrá perdido tanto el recuerdo como la esperanza auténtica. Sin embargo, comenta Colette, para una existencia apasionada, jamás lo presente se oculta en el pasado, sino que el pasado y lo futuro se hacen presentes, bajo el mismo cielo continuo de la eternidad concreta.⁶⁴

La contemporaneidad no sólo designa la asunción de lo histórico en el instante de la autopresencia, sino además la Presencia de un Otro, cuya Alteridad –lejos de anular la identidad personal– sostiene lo *unum* en su Diferencia. Así entendida, la contemporaneidad no alude a una coincidencia histórico-espacial ni a una confusión espiritual, sino a una relación absoluta y temporal con la Verdad Eterna, cuya Presencia real permanece como “lo no

⁶⁰ Cf. Darío González, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination* (Paris: Editions L'Harmattan, 1998), 130.

⁶¹ Cf. Kierkegaard, *Diario X*¹: A, 179; X³: A, 653.

⁶² Kierkegaard, *Le livre sur Adler; Oeuvres complètes XII, Pap. VII*²: B 235, p. 193.

⁶³ Cf. Kierkegaard, *Discours chrétiens, Oeuvres complètes XV*: X, 120.

⁶⁴ Colette, *Histoire et absolu*, 202.

totalizable”, lo “Infinito”,⁶⁵ como el Bien ἡ ἀκείνῃ τ-ς ἰσλας,⁶⁶ gracias a Quien, y pese a su Distancia, hay para Kierkegaard un yo, contemporáneo de sí mismo y, por lo tanto, también presente ante lo otro.

La contemporaneidad es instante eterno, y en la eternidad el presente es pasado y es futuro. Ella es identidad, diferencia y semejanza de la unión. Ante su presencia se confirma que el carácter siempre abierto de la aspiración humana no repugna el sentido total de su acto, y que el sujeto kierkegaardiano no subsiste en el orden de la alienación o la contradicción, sino en una experiencia metafísica que es la dimensión fundante de la existencia humana, concreta y universal a la vez.

La alianza de la unión entre tiempo y eternidad recibe en la contemporaneidad la certeza reviviscente del pensar metafísico que define al espíritu. El espíritu es acción metafísica, acto de presencia total, libertad ex-sistente más allá de sí misma y de lo otro, en la fuerza Una del todo. En el lazo de un **hoy** que supera lo temporal y concreta lo eterno, se anuda la felicidad, con la cual concluye Kierkegaard:

¿Qué es la alegría o qué es ser feliz? Es estar verdaderamente presente a sí mismo; y estarlo verdaderamente es estarlo '**hoy**', es **ser** hoy, verdaderamente **ser hoy**. Y cuanto más sea verdad que tú eres hoy, que tú estás enteramente presente a ti mismo siendo hoy, también más inexistente es para ti ese día de infelicidad que es el mañana. La alegría es el tiempo presente, poniendo el acento sobre: **el tiempo presente**. Por eso Dios es en la felicidad, Él, que dice eternamente: hoy, Él que, de modo eterno e infinito, está presente a sí mismo siendo hoy.⁶⁷

María J. Binetti

Ciafic - Conicat

Dirección: Rivadavia 1082

(6700) Luján, Buenos Aires

ARGENTINA

E-mail: mjbinetti@yahoo.com.ar

Recibido: 16 de febrero de 2004

Aceptado: 19 de octubre de 2004

⁶⁵ Lévinas, *De otro modo que ser*; 55.

⁶⁶ *Ibid.*, 194.

⁶⁷ Kierkegaard, *Le lis des champs et l'oiseau du ciel, Oeuvres complètes* XVI: XI, 50.