



**EL CONCEPTO DE INSTANTE EN LA FILOSOFÍA DE SÖREN KIERKEGAARD**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**PRESENTA:**

**Humberto Miguel Schwarzbeck Aguirre**

**Director de tesis: Prof. Ilán Bizberg**

*A Gladys*

*A Leonel*

## ÍNDICE GENERAL

1. Introducción.....	1
2. El instante antes de Kierkegaard.....	5
2.1 Platón.....	5
2.2 Aristóteles.....	7
2.3 San Pablo.....	10
2.4 San Agustín.....	13
3. La filosofía de Kierkegaard.....	18
3.1 La crítica del idealismo hegeliano.....	18
3.1.1 Dios como otro.....	19
3.1.2 Primado de la existencia.....	23
3.2 Las tres etapas existenciales.....	29
3.2.1 La fase estética.....	29
3.2.2 La fase ética.....	32
3.2.3 La fase religiosa.....	34
4. El instante en <i>Migajas filosóficas</i> .....	37
4.1 La obra.....	37
4.2 El instante como revelación de la verdad.....	40
4.2.1 Dos modelos de la verdad.....	40
4.2.2 La verdad del instante.....	44
4.3 El instante como la Encarnación.....	46
4.3.1 La paradoja y el escándalo.....	48
4.4 La paradoja y el instante.....	50
4.5 Circunstancia histórica y conciencia eterna.....	52
4.6 El salto.....	54
4.7 Los dos significados del instante en <i>Migajas filosóficas</i> .....	57
5. El instante en <i>El concepto de angustia</i> .....	59
5.1 El libro.....	59
5.2 El pecado.....	61
5.3 La angustia.....	63
5.4 El instante.....	65
5.5 Tiempo y eternidad.....	70
6. El instante después de Kierkegaard.....	76
6.1 Nietzsche.....	76
6.2 Bergson.....	82
6.3 Heidegger.....	86
7. Consideraciones finales.....	94
8. Bibliografía.....	96

## 1. INTRODUCCIÓN

El tema de esta tesis es el tratamiento del concepto de instante en dos de las principales obras del filósofo danés Sören Kierkegaard: *Migajas filosóficas* y *El concepto de angustia*. Kierkegaard (1813-1855) fue uno de los principales filósofos del siglo XIX. Su polémica contra el sistema hegeliano y el conjunto de temas que trató en sus diversas obras definieron el rumbo de numerosas discusiones filosóficas en su propio siglo y los siguientes. La existencia, el individuo, la subjetividad, la libre elección de uno mismo, la angustia, el salto, son algunos de los conceptos clave que Kierkegaard introdujo en la reflexión filosófica moderna y que han llegado a convertirse en nuevas categorías del pensamiento. “No hay una sola idea de la filosofía de la existencia, afirma Jean Wahl, cuyo origen no se encuentre en el pensamiento de Kierkegaard”<sup>1</sup>.

Quizás debido al vínculo de su filosofía con el cristianismo, en el mundo del pensamiento contemporáneo se ha tendido a ignorar el lugar de Kierkegaard en el pensamiento filosófico moderno, ubicándolo más bien como un pensador estrictamente religioso. Se sospecha que si bien se trata de un pensador religioso mayor, su obra no es la de un filósofo verdadero. Detrás de esta sospecha está la suposición de que “para ser tomado en serio un filósofo debe o ser secular o abstraído de su identidad religiosa”<sup>2</sup>. Pero Kierkegaard fue, en realidad, un pensador religioso y uno filosófico al mismo tiempo. A pesar de su marcada religiosidad, su pensamiento está presente en numerosos debates filosóficos modernos. Pensadores seculares como Heidegger y Sartre han juzgado

---

<sup>1</sup> Jean Wahl, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989, p. 75.

<sup>2</sup> Merold Westphal, “Introduction”, en Merold Westphal y Martin J. Matustik (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1995, p. vii.

necesario conversar con la filosofía del autor danés<sup>3</sup>. De una manera similar a Nietzsche, Kierkegaard merece ser un interlocutor completo en las conversaciones filosóficas contemporáneas.

La historia de la filosofía se puede leer como la historia de los conceptos clave que han sido explorados los filósofos. Por su presencia persistente en la historia de la filosofía, desde Platón y San Pablo hasta la filosofía moderna y contemporánea, el instante se ha convertido en uno de esos conceptos clave del pensamiento. El instante es el punto más breve en que se divide y experimenta el tiempo. Se distingue del momento porque en éste existe una duración, aunque sea corta. En el instante, por el contrario, no hay duración alguna. A lo largo de la historia, el instante ha sido entendido de varias maneras. Para algunas corrientes, se trata de una suerte de partícula elemental o “átomo del tiempo”. Para otras, el instante es una anticipación de la eternidad en la medida en que en ambas está ausente la duración. Octavio Paz considera al instante como un “tiempo sin tiempo”, al igual que el tiempo del ciclo y el origen<sup>4</sup>. Rüdiger Safranski señala que, entendido de esta manera, el instante “promete una relación con lo ‘totalmente otro’, significa una experiencia diferente del tiempo y la experiencia de otro tiempo. Promete súbitos cambios y transformaciones, quizás incluso la llegada a la meta y la redención, y en todo caso fuerza a la decisión”<sup>5</sup>. Todas las mencionadas por Safranski constituyen asociaciones comunes con el instante: enlace con la alteridad,

---

<sup>3</sup> Koral Ward, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008, p. 13

<sup>4</sup> “Poesía de convergencia”, en *La casa de la presencia*, FCE, México, 1998, p. 516.

<sup>5</sup> *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, España, 1997, p. 211.

momento privilegiado de la experiencia y la conciencia, manifestación de lo repentino e inesperado, espacio de la decisión y la libertad.

Es en esta segunda corriente —la concepción del instante como un momento clave de la experiencia y el conocimiento— que se inscribe la filosofía de Kierkegaard sobre el instante. Las reflexiones que el pensador danés consagró a este tema se distinguen por ser la primera articulación moderna del instante como una categoría existencial. Su enorme originalidad consiste en “haber concentrado su reflexión sobre el instante en la realidad del tiempo vivido desde el punto de vista de la existencia libre”<sup>6</sup>. La importancia de este concepto en la obra de Kierkegaard es tal que, de acuerdo con Jeanne Hersch, “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”<sup>7</sup>.

Si bien Kierkegaard se ocupó del instante en varias de sus obras, sus principales reflexiones sobre el tema se concentran en *Migajas filosóficas* y *El concepto de angustia*, ambas publicadas en 1844. En estas obras, el término “instante” recibe varias acepciones, pero en todos los casos designa un encuentro entre la inmanencia y la trascendencia<sup>8</sup>. Debido a la importancia de estas obras, Kierkegaard es, junto con Nietzsche, el pensador que consagró la filosofía de los siglos XIX y XX al “misterio del instante”, esa “irrupción de lo totalmente otro”<sup>9</sup>.

La presente investigación se divide en cinco capítulos. En el primero, se realiza un breve repaso sobre los principales antecedentes filosóficos para la noción kierkegaardiana

---

<sup>6</sup> Jacques Colette, “Instant paradoxal et historicité”, en Tiffeaneau, Dorian (ed.), *Mythes et représentations du temps*, Éditions du CNRS, París, 1985, p. 113.

<sup>7</sup> Hersch, Jeanne, “El instante”, en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968, p. 74.

<sup>8</sup> Jean Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949, p. 327.

<sup>9</sup> Safranski, *Op. Cit.*, p. 212.

del instante: las ideas de Platón, Aristóteles, San Pablo y San Agustín. En el segundo, se ofrece una síntesis de dos dimensiones del pensamiento de Kierkegaard que sirven como marco para sus ideas sobre el instante: 1) la crítica al hegelianismo mediante la afirmación de la alteridad de lo divino y la primacía de la existencia, y 2) la identificación de tres fases existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Los capítulos tercero y cuarto analizan la centralidad del concepto de instante en *Migajas filosóficas* y *El concepto de angustia*, respectivamente. Y el capítulo quinto se propone indicar algunas afinidades e influencias entre las ideas de Kierkegaard y las de otros pensadores sobre el tiempo (Friedrich Nietzsche, Henri Bergson y Martin Heidegger).

## 2. EL INSTANTE ANTES DE KIERKEGAARD

Si bien Kierkegaard es el primer gran teórico moderno de la idea de instante, la historia de este concepto es larga y se remonta hasta la filosofía de la Antigüedad. Para entender la postura de Kierkegaard con respecto a esta noción, es necesario conocer algunos aspectos de la evolución histórica de esta idea en la filosofía sobre el tiempo. Los autores que han hecho contribuciones relevantes son numerosos, pero en este recuento me centraré solamente en Platón, Aristóteles, San Pablo y San Agustín—cuatro filósofos que representan los estadios más importantes en el desarrollo del concepto, y constituyen, además, las influencias más visibles en las pasajes de Kierkegaard dedicados al instante.

### 2.1 Platón

Platón es, en muchos sentidos, el creador del concepto de instante. Si bien existen ciertos antecedentes entre los filósofos presocráticos, no fue sino hasta el *Parménides* de Platón que se contó con un planteamiento filosófico elaborado acerca de las implicaciones conceptuales de esta idea. En el *Parménides*, Platón expone una doctrina del instante como respuesta a una pregunta sobre la naturaleza del cambio en general: cuando algo pasa del reposo al movimiento, del ser al no ser, o de la unidad a la pluralidad, ¿qué sucede exactamente en la transición entre los dos estados? Para responder a esta pregunta, Platón comienza por expresar su inquietud con respecto a una posible contradicción insalvable: en el espacio de la migración de un estado al otro, un



objeto podría estar al mismo tiempo en los dos estados a la vez. Surgiría así la paradoja de que algo podría estar en reposo y el movimiento, o ser y no ser, al mismo tiempo<sup>1</sup>.

Platón, no obstante, resuelve la paradoja postulando la existencia de un momento fuera del tiempo en el que ocurre el cambio de un estado al otro, y durante el cual el ente transformado no se encuentra en ninguno de los dos. Este momento es el instante, “un margen que no es ni participación ni no participación del ser... el paso de uno de esos estados a otro pero sin ser ninguno de los dos”<sup>2</sup>, un “agujero en el tiempo”. Este margen es un *atopos*, un no-lugar conceptual, un no-tiempo. El instante es el punto de partida del cambio que no surge de la inmovilidad ni del movimiento, sino de lo instantáneo, que se sitúa en el intervalo del movimiento y la inmovilidad, sin estar en ningún tiempo. Para describir la naturaleza del instante, Platón utiliza el término griego *exaiphnes*, que significa “de pronto”, “repentinamente” o “de súbito”. En el *Parménides*, Platón sustantiva este adverbio y lo objetiva como espacio de realidad<sup>3</sup>. Este espacio súbito de realidad es el instante, la fisura que la discontinuidad introduce en la continuidad del tiempo.

El propio Platón había prefigurado su filosofía del instante en el pasaje del *Banquete* donde opone a la naturaleza gradual de la iniciación, el carácter repentino de la revelación de lo bello. El instante es la transición de la iniciación a la revelación, sin ser ya la primera ni todavía la segunda, y no es un momento del tiempo físico, sino una

---

<sup>1</sup> *The Dialogues of Plato*, Jowett, B. (traductor), Random House, Nueva York, 1937, p. 126.

<sup>2</sup> Lorite Mena, José, *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1985, p. 173.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 172.

ruptura con la realidad física y su medida temporal<sup>4</sup>. Lo instantáneo es un intervalo, y un intermediario entre lo divino y lo mortal<sup>5</sup>.

## 2.2 Aristóteles

El siguiente gran pensador en dejar una huella duradera en la historia filosófica del instante es Aristóteles, quien realizó el primer análisis sistemático de la naturaleza del tiempo en la *Física*. Para referirse al instante, Aristóteles nunca utilizó los términos platónicos, como *atopos* o *exaiphnes*, sino el término del “ahora”. En el “ahora”, Aristóteles descubre una doble naturaleza: la de ser, por un lado, el límite del tiempo (porque es el principio del futuro y el fin del pasado) y, por otro, el enlace del tiempo (porque conecta el pasado y el futuro). Debido a esta doble naturaleza, al ahora se le debe tanto la continuidad del tiempo como su división en pasado, presente y futuro. Su función en el tiempo es análoga a la del punto en el espacio, que simultáneamente conecta y finaliza la longitud<sup>6</sup>.

El ahora es un final y un principio del tiempo: el final de lo pasado y el principio de lo porvenir. En esta medida, el ahora es la garantía de la naturaleza infinita del tiempo. De acuerdo con Aristóteles, el tiempo “no fallará”<sup>7</sup> porque, aunque siempre está acabándose, gracias al ahora siempre está recomenzando: “Ya que el tiempo no puede

---

<sup>4</sup> Maurice Blanchot describe una situación análoga en el relato *L'instant de ma morte*, (Gallimard, París, 2002). El protagonista del relato se queda varado en un instante intermedio entre la agonía y el fin, previo a la revelación de la muerte.

<sup>5</sup> Lorite Mena, *Op. cit.*, p. 174.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Física*, Libro IV, capítulos 10-14.

<sup>7</sup> *Física*, Libro IV, capítulo 12.

existir y es impensable aparte del momento, y el momento es una clase de punto intermedio que une en sí mismo tanto un principio como a un final, el principio del futuro y el fin del pasado, se sigue que siempre debe haber tiempo...”<sup>8</sup>.

Para Aristóteles, el tiempo no contiene ningún punto de contacto con nosotros excepto el momento presente. El ahora es el fenómeno básico del tiempo porque éste es la sucesión de horas contados en el movimiento. Sin embargo, Aristóteles considera que el tiempo no se compone de horas y que el ahora no es una parte del tiempo<sup>9</sup>. Según la visión aristotélica, el tiempo es la medida del movimiento; en la medida en que no hay movimiento, tampoco hay tiempo. El ahora, en tanto nexos y frontera entre el pasado y el futuro, carece de movimiento, de un antes y un después en su interior: es unitario e indivisible<sup>10</sup>. Su indivisibilidad lo excluye del tiempo. Por eso, el filósofo griego concluye que el ahora no es tiempo sino un atributo del tiempo. En tanto entidad indivisible, el “ahora” de Aristóteles, como el instante de Platón, es una realidad solamente conceptual, que no se corresponde directamente con lo experimentable por la percepción.

En la *Física*, Aristóteles no hace explícita ni desarrolla las consecuencias de esta contradicción. No obstante, al exponer separadamente los diferentes aspectos de esta paradoja sentó las bases para comprender uno de los dilemas fundamentales del tiempo: el que el tiempo no contenga ningún punto de contacto para nosotros excepto el momento presente, pero que, al mismo tiempo, el momento presente no forme parte del tiempo. Este dilema reaparecerá de diversas maneras en la historia de la filosofía, bajo diferentes

---

<sup>8</sup> *Física*, Libro VIII, capítulo 1.

<sup>9</sup> Philip Turetzky, *Time*, Routledge, Londres, 2000, p. 23.

<sup>10</sup> *Física*, Libro VI, capítulo 3.

modalidades y con diferentes explicaciones. Notablemente, corresponderá a San Agustín la formulación abierta de esta contradicción, así como su planteamiento desde los términos de la experiencia subjetiva del tiempo.

Si Platón se pregunta qué sucede entre el movimiento y el reposo, y responde con el instante, Aristóteles se pregunta qué sucede entre el pasado y el futuro, y sitúa el problema de Platón en el corazón mismo del tiempo: ¿cómo puede el pasado ser y dejar de ser? ¿cómo puede el futuro no ser y comenzar a ser? ¿cómo pueden suceder ambas cosas al mismo tiempo? Para Aristóteles, la respuesta está en esa frontera indivisible que es el instante.

En el siglo II D.C., el filósofo escéptico Sexto Empírico negaría la existencia del tiempo en gran medida a partir de una reorganización y reelaboración de los argumentos aristotélicos. Sus tres argumentos para mostrar que el tiempo no existe son: 1. El tiempo no es ni limitado ni ilimitado, y toda cosa existente debe ser una o la otra, por lo tanto el tiempo no existe. 2. Ninguna de las partes del tiempo existen: si el pasado y el futuro existen, serían presente, y entonces todos los acontecimientos serían simultáneos. Pero el presente no existe: si algo cambia, cambia en el presente, pero nada puede cambiar en un tiempo indivisible, por lo tanto, el presente no es indivisible. Si el presente es divisible, entonces sus partes deben ser pasado, presente y futuro, pero el pasado y el futuro no existen, entonces el presente no es divisible. Por el flujo de las cosas, el presente cambia a pasado. En consecuencia, el presente no puede dividirse en partes que son cada una presente. Ya que el presente no puede dividirse en partes que son presente o partes que son pasado y futuro, el presente no es divisible. Ya que el presente no es divisible ni indivisible, el presente no existe. 3. El presente es capaz y no capaz de ser generado y

perecer, por lo tanto no existe. Parte del tiempo es pasado y ya no existe y parte es futuro y no existe todavía, por lo tanto el tiempo es capaz de ser generado y de perecer, pero ya que el futuro no existe, si el tiempo es generado desde el futuro, entonces el tiempo se genera a partir de algo que no existe. Y si el pasado no existe, el tiempo parece hacia algo que no existe<sup>11</sup>. Sexto Empírico estaba planteando una serie de callejones sin salida para el tiempo. Demostraba que, desde el punto de vista lógico, el concepto de tiempo sufría de graves contradicciones que lo hacían inviable. De algún modo, estaba abriendo la puerta para que futuros pensadores “salvaran” el tiempo apelando a dos recursos: la experiencia subjetiva y la eternidad de lo divino. Abandonado a su propia vida inmanente, el tiempo quizás estaba condenado al colapso conceptual. Sólo desde la mirada interior y trascendente se podría salvar al tiempo.

### 2.3 San Pablo

Dado el contexto cultural cristiano en el que se concibió y desarrolló la obra de Kierkegaard, el pensamiento de San Pablo sobre el tiempo ocupa un lugar relevante en la lista de las influencias formadoras del filósofo danés. Las ideas paulinas sobre el tiempo están determinadas por una convicción que dominó a la primera generación de conversos al cristianismo: la creencia de que el regreso de Cristo —después de su muerte en la cruz, resurrección y ascensión a los cielos— era un acontecimiento inminente. Además de en las cartas de San Pablo, en las epístolas de San Pedro, Santiago y San Juan, y en el propio Apocalipsis, se encuentran numerosos testimonios de esta premisa escatológica de los primeros cristianos. En diversos pasajes, Pablo describe los días que le tocó vivir como

---

<sup>11</sup> Turetzky, *Op. cit.*, pp. 30-33.

los últimos<sup>12</sup> y concibe su época como una avanzada noche en la que se acerca el día y la hora de despertar<sup>13</sup>. Convencido del próximo retorno de Jesús, expresaba la certeza de atestiguarlo con sus propios ojos<sup>14</sup>.

A propósito de diversos temas, Pablo recuerda lo apremiante del final: “el tiempo se hace corto”<sup>15</sup>, “el Señor viene”<sup>16</sup>, “el Señor está cerca”<sup>17</sup>. Lo mismo Pedro: “El fin de todas las cosas está próximo”<sup>18</sup>. Y Santiago: “Miren que el juez está a la puerta...”<sup>19</sup>. Y Juan, en el Apocalipsis: “... el tiempo está cerca”<sup>20</sup>. El fin se avecinaba de modo inaplazable, y a partir de este hecho los apóstoles predicaban una ética basada en la espera. “Estén alertas”<sup>21</sup>, solicita Pedro a los fieles cristianos, y Pablo resume así el sentido de la vida cristiana: “esperamos el día feliz en que se manifestará con su gloria nuestro magnífico Dios y Salvador, Cristo Jesús”<sup>22</sup>. Pablo estaba hablando literalmente de *un día*, una fecha concreta del calendario que podía ocurrir en diez años o pasado mañana, pero siempre en un plazo abarcable por la extensión de su propia vida o la de sus contemporáneos.

---

<sup>12</sup> Heb 1, 2. (Todas las citas de la Biblia provienen de la *La Biblia Latinoamericana*, Verbo Divino, España, 1995.)

<sup>13</sup> Rom 13, 11-12.

<sup>14</sup> 1 Tes 4, 15-16.

<sup>15</sup> 1 Cor 7, 29.

<sup>16</sup> 1 Cor. 16, 22.

<sup>17</sup> Fil 4, 5

<sup>18</sup> 1 Pedro 4, 7.

<sup>19</sup> Santiago 5, 7-9.

<sup>20</sup> Ap 1, 3.

<sup>21</sup> 1 Pedro 1, 13.

<sup>22</sup> Tito 2, 13.

De acuerdo con las epístolas paulinas, el fin de los tiempos contaría con otra característica definitoria: sucedería de un modo repentino. La salvación ocurriría en un “momento favorable”<sup>23</sup>, es decir, en un instante:

Yo quiero enseñarles este misterio: aunque no todos muramos, todos tendremos que ser transformados en un instante, cuando toque la trompeta. (Ustedes han oído de la trompeta que anuncia el fin.) Entonces, en un abrir y cerrar de ojos, los muertos se levantarán hechos incorruptibles, mientras que nosotros seremos transformados<sup>24</sup>.

Pablo identifica el instante con un parpadeo. Esta identificación será esencial para la historia de la filosofía, pues para referirse al instante tanto Kierkegaard como Heidegger utilizarán términos cercanos al “abrir y cerrar de ojos”: el vocablo danés *Oieblik* y el alemán *Augenblick*.

En un sentido similar, Pedro señala que el día del Señor llegará súbitamente, “como un ladrón en la noche”<sup>25</sup>. Para los primeros cristianos, cada instante podía ser el instante final y definitivo, cada momento podía ser el escenario de la consumación del tiempo. Cristo volvería pronto, pero como en un parpadeo. La conciencia del tiempo presente se agudizaba radicalmente por esa sola posibilidad. Si en un momento el mundo estaba ahí en su habitual inercia y pasividad, en el siguiente bien se podría presenciar un espectáculo apocalíptico y experimentar los efectos de la redención. El fin del mundo tendría la forma de un instante.

---

<sup>23</sup> 2 Cor 6, 2.

<sup>24</sup> 1 Cor 15, 51-52.

<sup>25</sup> 2 Pedro 3, 8-10.

Al no cumplirse históricamente el regreso de Cristo, toda la fuerza y la significación de este acontecimiento se transmitieron al tiempo mismo. Por un lado, se atribuyó al propio desarrollo de la historia, a su propia evolución temporal y a la expresión de las convulsiones y conflictos humanos la función de ser el camino hacia el fin de sí misma, hacia ese más allá del tiempo que originalmente representaba el triunfo final de Cristo. Esta es una de las fuentes intelectuales de las filosofías de la historia, la idea de progreso, los milenarismos y las utopías. Por otro, la conciencia de que el fin sucedería en un parpadeo se imprimió en la experiencia misma del presente: se integró al tiempo la capacidad de vivir la inminencia del fin en cada momento, en cada átomo de la temporalidad. De algún modo, se inventó el concepto de instante tal como lo conocemos, y nació una nueva intensidad del tiempo, desconocida para los antiguos.

#### 2.4 San Agustín

Otra influencia primordial para las ideas de Kierkegaard sobre el tiempo y el instante es San Agustín. En el libro XI de las *Confesiones*, Agustín señala que el tiempo es una más de las criaturas divinas, y por lo tanto tiene un origen en el tiempo mismo. A pesar de esto, según Agustín el tiempo guarda una relación estrecha con la eternidad, pues es un vestigio de ella, y por ella están dictados los tiempos<sup>26</sup>. En este énfasis en las determinaciones entre el tiempo y la eternidad y en la dependencia de lo temporal con respecto a lo eterno, podemos distinguir el planteamiento de futuros temas esenciales para las ideas de Kierkegaard sobre el instante.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 476.

<sup>27</sup> *Vid. infra* cap. 5.



De particular importancia son, igualmente, las reflexiones de San Agustín sobre la naturaleza del presente. En primer lugar, Agustín considera al instante como indivisible, lo mismo que Aristóteles, pero con la diferencia fundamental de oponer a la abstracción del pensamiento aristotélico una mirada centrada en la experiencia interior y concreta del tiempo. En el pensamiento griego, los problemas acerca del tiempo eran tratados como aspectos subsidiarios de los problemas acerca del cambio y el movimiento. En contra de esta tendencia helénica, San Agustín es el primer pensador en describir el tiempo subjetivamente y como un espacio abierto a la experiencia, ya no como un límite impersonal. Para Agustín, el tiempo es una distensión del alma que mide los tiempos y las afecciones que en ella producen las cosas que pasan. Se podría afirmar que esta vinculación entre la experiencia del instante y la experiencia subjetiva en general no es casual. Las *Confesiones* también inauguran el género de la “literatura del yo”, antecedente de las memorias y autobiografías, la escritura razonada de una vida y sus sustratos espirituales. En cierta manera, la experiencia del tiempo vivido tiene una historia paralela a la del sujeto y la vida interior.

San Agustín desarrolla su descripción de la vivencia del tiempo mediante el establecimiento de una distinción entre el tiempo astronómico y vulgar, y el tiempo metafísico. El tiempo metafísico es el tiempo que experimentamos y tiene una existencia independiente del tiempo de los astros. Si cesaran los astros, seguiría habiendo tiempo porque seguirían existiendo el lenguaje, compuesto de palabras, que existen en el tiempo, y la poesía, que al estar construida de sílabas breves y largas constituye una evidencia del tiempo<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 483.

En segundo lugar, para Agustín el presente es la única instancia de lo real en el tiempo ya que, bien mirados, ni el siglo ni el año ni el mes ni el día, y ni siquiera la hora, existen en realidad. Sólo es real el instante<sup>29</sup>. Por consiguiente, la existencia del pasado y el futuro es problemática. Lo único que existe es el presente expresado en tres modalidades: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras, que se corresponden con la memoria, la visión<sup>30</sup> y la expectación. Frente a esta circunstancia, Agustín identifica un “enredadísimo enigma”: si el tiempo presente no tiene espacio, el pasado ya no es y el futuro todavía no es, ¿en qué espacio de tiempo medimos el tiempo que pasa? De acuerdo con Agustín, la respuesta a este enigma es: “en el alma”, prefigurando la respuesta de Kierkegaard quince siglos después: “en la eternidad”.

San Agustín también influiría a Kierkegaard a través de la idea de que el fijar la atención exclusivamente en el presente es una actividad religiosa que trasciende al presente. Agustín afirma que no es por la distracción sino por la atención que nos encaminamos a la verdadera vocación de lo alto. Por eso solicita a Dios la gracia de olvidarse de las cosas pasadas y de no ser distraído por las cosas del futuro, para poder ser “extendido en las cosas que están delante de nosotros”<sup>31</sup>. De acuerdo con Philip Turetzky,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>30</sup> Para Agustín, la dimensión subjetiva de la experiencia del tiempo y la realidad del tiempo son una misma cosa. El presente de las cosas presentes es, justamente, la percepción. Tanto el ser como la percepción suceden en el presente. Nótese, adicionalmente, que para referirse a la percepción Agustín recurre al término visión—un gesto que lo conecta con el posterior uso de los términos *Oieblik* y *Augenblick* para referirse al instante.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 499.

el alma dirigida hacia el pasado o el futuro peca porque se dirige hacia lo que carece de ser. La salvación sólo es posible en la medida en que la mente se puede concentrar en cosas eternas. Al preocuparse exclusivamente por Dios, el alma puede alcanzar un estado análogo a la eternidad, que no tiene pasado ni futuro, pero depende de Dios. Los seres humanos participan de lo eterno en la medida en que su naturaleza les permite, mediante la contemplación del ser inmutable de Dios, y en la medida en que evita las distracciones<sup>32</sup>.

En síntesis, debemos al Libro XI de las *Confesiones* la articulación de una serie de paradojas del tiempo –prolongación y respuesta a las formuladas anteriormente por Sexto Empírico—, que han acompañado desde entonces a la reflexión filosófica occidental alrededor de este tema. Después de San Agustín, estamos más conscientes de que:

1. La única realidad de tiempo, el instante, no es tiempo, porque carece de transcurso, de antes y después. El tiempo es una distensión del alma, pero su única realidad, el instante, no tiene extensión porque no tiene espacio: no existe.
2. Existe una identidad entre el ser y el presente, pero el presente, en cierto sentido, no existe.
3. Fijar la atención en el presente niega al presente: nos comunica con lo trascendente.

San Agustín acepta la fuerza de los argumentos escépticos sobre la inexistencia del tiempo, pero los enfrenta con nuestra experiencia concreta. De las premisas que hacen deducir a Sexto Empírico la inexistencia del tiempo, San Agustín deriva el carácter

---

<sup>32</sup> Turetzky, *Op. cit.*, p. 62.

misterioso de la temporalidad, que se resuelve en el alma y su relación con Dios, es decir, lo subjetivo y la trascendente. Para Agustín, el tiempo es real porque se puede medir y su extensión es la distensión de la mente en la memoria y la expectación. El tiempo fue creado al mismo tiempo que el mundo porque la temporalidad es una característica de las almas humanas creadas, que, en su finitud, pueden conocer el mundo sólo mediante el esperar cosas, percibir las o recordarlas. El tiempo es una condición del conocimiento. En consecuencia, habrá un tiempo diferente para cada persona, a pesar de que el tiempo sea un hecho esencial y universal. Agustín inaugura así con una nueva concepción de la subjetividad<sup>33</sup>. El interés de numerosos filósofos modernos (como Husserl, Heidegger y, especialmente, Kierkegaard) en la subjetividad emerge de este tiempo subjetivo del alma descrito por Agustín.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 61.

### 3. LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD

El pensamiento de Kierkegaard abarca un sinnúmero de temas y presenta una cantidad inabarcable de conceptos y categorizaciones. Sin embargo, hay dos aspectos de las ideas kierkegaardianas que se conectan directamente con la temática del instante y ofrecen antecedentes importantes para comprender el lugar de este concepto en la obra del pensador danés.

El primero de estos aspectos es la crítica de Kierkegaard a la filosofía hegeliana —punto de partida de todo su pensamiento— en dos temas fundamentales: la supresión de la diferencia absoluta entre Dios y el hombre, y la reducción de la singularidad de la existencia humana a un momento en un sistema abstracto. El segundo es la propuesta kierkegaardiana de las tres etapas existenciales: la estética, la ética y la religiosa.

#### 3. 1 La crítica del idealismo hegeliano

Hegel se propuso construir un sistema filosófico exhaustivo que reconciliara la razón con la realidad, lo real con lo ideal, la naturaleza con el espíritu, y en el que cada fuente de conflicto fuera incorporada como parte orgánica de un todo<sup>1</sup>. Para Hegel, la Idea es una forma o estructura de la realidad que se identifica con lo verdadero. En ella tiene lugar la unión ideal de la realidad objetiva con el mundo del pensamiento. En el sistema hegeliano, para realizarse completamente el mundo externo debe asimilarse a un tipo de pensamiento que evite lo accidental y penetre en lo esencial: la ciencia absoluta.

---

<sup>1</sup> J. Glenn Gray, “Introduction”, en Hegel, G. W. F., *Hegel on Art, Religion, Philosophy. Introductory Lectures to the Realm of Absolute Spirit*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1970, p. 2.

La Idea sólo puede ser verdaderamente aprehendida mediante el acto del pensamiento más general y concreto: el concepto<sup>2</sup>.

De acuerdo con Eusebi Colomer, el desplome del idealismo hegeliano constituye el acontecimiento filosófico más importante de la primera mitad del siglo XIX<sup>3</sup>. Sören Kierkegaard fue uno de los principales artífices de este desplome mediante su cuestionamiento a diversos aspectos del pensamiento de Hegel, particularmente su visión de la relación entre Dios y el hombre y su concepción abstracta de la existencia. Estas dos críticas (y las subsecuentes afirmaciones que suponen) forman el punto de partida del pensamiento de Kierkegaard: un Dios que es Otro y se encarna en un individuo, un hombre que es un individuo concreto y no la humanidad<sup>4</sup>.

### *3. 1. 1 Dios como otro*

A juicio de Kierkegaard, Hegel es el principal responsable de la confusión reinante en los tiempos modernos: el “haber abolido el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre”<sup>5</sup>. Esta idea de lo divino es “la autosuficiencia orgullosa del hombre que cree poder entender a Dios, en vez de capitular ante él”<sup>6</sup>. En sus conferencias dedicadas a la filosofía de la religión Hegel, después de señalar que el conocimiento racional es una característica fundamental de la religión cristiana, anuncia

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 9.

<sup>4</sup> Jean Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949.

p. 88.

<sup>5</sup> *Diario*, 20 de noviembre de 1847, p. 253.

<sup>6</sup> Colomer, *Op. cit.*, p. 11.

explícitamente su deseo de “aprehender la naturaleza de Dios por el pensamiento”<sup>7</sup>. A juicio del filósofo alemán, los contenidos del cristianismo son abierta o implícitamente pensamientos que deben desarrollarse como tales: “Dios no es la más alta de las emociones, sino el más alto de los pensamientos”<sup>8</sup>. En tanto realidad esencialmente intelectual, Dios sólo puede ser conocido mediante conceptos. Más aún: Hegel insiste en la existencia de una identidad absoluta entre Dios y la Idea: “la Idea lógica es Dios tal como es en él mismo”<sup>9</sup>. En palabras de J. Glenn Gray:

La identificación de Hegel de Dios con el espíritu absoluto es difícilmente lo que los teólogos, para no decir nada de los cristianos legos, entienden por Dios. La idea de Dios como un ser trascendente y personal encuentra poco o ningún lugar en la madura filosofía hegeliana de la religión. Su Dios es el dios de los filósofos, más griego que judío. Hegel insiste en que Dios puede ser totalmente conocido, no sólo mediante la revelación directa, sino con la misma seguridad mediante el pensamiento conceptual<sup>10</sup>.

En la obra de Hegel, la religión expresa un estadio superior de la razón absoluta. La filosofía y la religión son mensurables en el nivel del Espíritu consciente de sí. En este sentido, se puede afirmar que, probablemente, la filosofía de Hegel representa la última gran teodicea —una teología fundada en los principios de la razón— del pensamiento occidental<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Hegel, *Op. cit.*, 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>10</sup> J. Glenn Gray, “Introducción”, en *Ibid.*, p. 19.

<sup>11</sup> Max Bense, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, UNAM, México, 1969, p. 11.

Claramente, del hegelianismo se desprende una idea de Dios radicalmente ajena al Dios del cristianismo según como lo entiende Kierkegaard. Ante la expresión de autonomía de la filosofía hegeliana sobre Dios, Kierkegaard afirma la existencia de una diferencia cualitativa insalvable entre lo humano y lo divino, una distancia incalculable que la mediación dialéctica no puede resolver. Dios es el absolutamente otro del hombre, lo incomprensible e inalcanzable<sup>12</sup>. De esta manera, Kierkegaard afirma la completa inconmensurabilidad entre la filosofía (en el sentido de sistema abstracto y especulativo) y el cristianismo (en tanto existir concreto). De acuerdo con Max Bense,

mientras para Kierkegaard el pensamiento abstracto se encuentra en un proceso ininterrumpido de creciente diferenciación con respecto a la existencia cristiana, para Hegel el pensamiento abstracto significa un incansable acercamiento a aquel Espíritu absoluto que, en su suprema consciencia de sí, es idéntico a Dios<sup>13</sup>.

En el corazón de la filosofía de Kierkegaard se encuentra esta heterogeneidad entre el tiempo y la eternidad, lo finito del hombre y lo infinito de Dios. Para el filósofo danés, la relación entre el hombre y lo divino representa la pasión subjetiva hacia un objeto en el que se puede creer, pero que nunca se podrá conocer. Esta creencia ofende a la razón, pues existe a partir de un absurdo, de una paradoja. Esta paradoja es la fe en la Encarnación –el Dios hecho hombre—, único modo de salvar la diferencia cualitativa insuperable entre Dios y el hombre<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Colomer, *Op. cit.*, p. 149.

<sup>13</sup> Bense, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Vid. infra* cap. 4.3 “El instante como la Encarnación”.



Mientras que en el sistema hegeliano la religión es meramente una suerte de cumplimiento de la razón humana, la etapa final en un proceso abstracto e intelectual, en el pensamiento kierkegaardiano la religión representa un escándalo, un conflicto insoluble en el choque de lo relativo y lo absoluto, lo finito y lo infinito. Lo que en Hegel era mediación dialéctica, en Kierkegaard se transforma en oposición irreductible<sup>15</sup>.

La divergencia entre el cristianismo de Hegel y el cristianismo de Kierkegaard es absoluta. Hegel expresa la compatibilidad de la filosofía y el cristianismo, mientras que Kierkegaard insiste en su incompatibilidad. Cuando Hegel introduce la identidad entre Dios y la razón absoluta, Dios y el saber absoluto, Kierkegaard se detiene en la diferenciación cualitativa entre Dios y el hombre. Consecuentemente, el filósofo danés juzga intolerable la pretensión hegeliana de reducir la fe cristiana a una idea abarcable por el pensamiento, un movimiento al interior de una evolución conceptual. Hegel representa una racionalización del cristianismo, lo divino realizado en la historia. Kierkegaard, por el contrario, realiza una irracionalización del cristianismo: asegura que el centro de la revelación es un escándalo incomprensible (que lo eterno haya existido en un momento del tiempo mediante la Encarnación)<sup>16</sup>.

La importancia que esta crítica de Kierkegaard tiene con respecto al tema del instante reside en que, en el lenguaje conceptual de Kierkegaard, el término “instante” denomina, precisamente, a la Encarnación. Designa, de igual modo, el momento en que Dios se revela personalmente a un individuo. Por consiguiente, el instante es doblemente el punto de encuentro entre las dos alteridades del hombre y de Dios. Es el momento del choque feliz entre ellas, que nunca reduce una a la otra ni las iguala sino que respeta su

---

<sup>15</sup> Wahl, *Op. cit.*, p. 129.

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

inconmensurabilidad. Es, asimismo, el lugar del misterio de la fe cristiana: el Dios absolutamente otro que se encarna en un hombre.

### *3. 1. 2 Primado de la existencia*

Kierkegaard pasa de la discrepancia teológica con el hegelianismo a la discrepancia antropológica. El juicio es categórico: en el sistema hegeliano la existencia no tiene ningún espacio. El idealismo hegeliano pretende presentar el mundo como una totalidad racional, pero reduce la existencia a un mero momento del proceso universal, despojándola de su singularidad, de sus problemas y riesgos, de su libertad, es decir, de todo lo que la constituye como individual.

Para Hegel, la única filosofía posible es la que se hace mediante un sistema. Cualquier otro modo de filosofar es simplemente un “modo subjetivo de sentir” sin valor científico<sup>17</sup>. En el sistema de Hegel no existe la noción del pensamiento como distinta del mundo ni la convicción de que el estudio de los conceptos es diferente del estudio de la realidad. Hegel considera que la realidad que percibimos es la encarnación del Espíritu, y que la vida del espíritu es el pensamiento racional. Este pensamiento es el conocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo. Como la realidad externa a la que aplicamos las categorías del pensamiento es postulada por el Espíritu como su encarnación, y por lo tanto refleja la necesidad racional del pensamiento, al aprehender las categorías de pensamiento acerca de las cosas también estamos aprehendiendo la estructura esencial según la cual el mundo se despliega. La suprema comprensión del mundo sucede cuando

---

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p. 117.

lo vemos como existiendo para encarnar la estructura racional que se expresa en esas categorías<sup>18</sup>. La noción hegeliana del concepto no es sólo una noción descriptiva que se aplica a las cosas sino aquello que postula las cosas a las cuales se aplica. La “lógica” hegeliana es, en realidad, más bien una ontología. Para Hegel, la mejor representación del Concepto en el mobiliario del mundo es el *yo*, “el Concepto puro mismo, que como concepto ha llegado a existir”<sup>19</sup>.

Pero en la visión kierkegaardiana la existencia y la individualidad son irreductibles. Para Kierkegaard, la existencia —“la realidad concreta del hombre, no del hombre en general, sino de cada individuo”<sup>20</sup>— no puede entrar en ningún sistema: no hay un “sistema de la existencia”. Esta postura, como la de Nietzsche, representa una misma reacción anti-hegeliana: la del individuo solitario que no se interesa en las ideas abstractas sino en su propia existencia concreta. En palabras de Eusebi Colomer,

la existencia está fuera del alcance del pensamiento puro. Si pretende cogerla, el pensamiento no coge más que una existencia *pensada*, es decir, congelada y convertida en *esencia*, en concepto... La existencia concreta, singular, no puede resolverse en concepto y, por ende, tampoco puede ser demostrada, como pretendió Descartes<sup>21</sup>.

En la obra de Kierkegaard —cuyo tema central es el individuo—, la realidad del pensamiento depende de si éste es existencial y vivido, y la verdad es expresada por la

---

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Nueva York, 1975, pp. 225-227

<sup>19</sup> Hegel, *Op. cit.*, p. 288.

<sup>20</sup> Colomer, *Op. cit.*, p. 52.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

vida misma: es “vida en acto”<sup>22</sup>. Los propios libros de Kierkegaard son una puesta en práctica de este principio, pues su pensamiento tiene la particularidad de haber surgido de “una profundización continua de su propia personalidad, una conciencia cada vez más amplia y más exigente de las condiciones, no ya de la existencia en general, sino de su propio existir”<sup>23</sup>.

El hegelianismo fracasa en su relación con la realidad. De acuerdo con Kierkegaard, el origen de este fracaso está en la identificación de esencia con existencia, que impide a Hegel ocuparse de la existencia real y sólo le permite describir una existencia abstracta ideal. Hegel no entendió que mientras la esencia concierne la naturaleza universal de algo, la existencia se interesa en su particularidad individual. La realidad siempre es individual<sup>24</sup>. Para Kierkegaard, la universalidad hegeliana del espíritu carecía de significado existencial. La universalidad de lo humano, en su opinión, sólo era realizable en el individuo<sup>25</sup>.

La vida auténtica del espíritu individual siempre arraiga en lo inmediato. Así como no hay mediación entre lo finito del hombre y lo infinito de Dios, tampoco hay mediación de lo individual: el individuo es únicamente el individuo, la existencia es la interioridad encerrada en sí misma. De acuerdo con Jean Wahl, Hegel realiza una crítica

---

<sup>22</sup> Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Gredos, Madrid, 1962, p. 34.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>24</sup> La teoría de Hegel postula la individualidad como la única cosa que es real, pero en mediación entre lo particular y lo universal. La realidad individual es la particularidad auto-reflexionada de lo universal. El hombre individual es un ejemplo particular de la humanidad universal, cuya esencia es el espíritu (*Enciclopedia*, secciones 112-14).

<sup>25</sup> Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Anchor Books, Nueva York, 1973, pp. 147-148.

del aquí, del ahora y de lo mío. Kierkegaard se dio cuenta de que precisamente esa crítica es la que debía ser criticada. Cada individuo debe asumir su aquí y ahora, situándose plenamente en él<sup>26</sup>.

El sistema filosófico hegeliano estaba construido a partir de identidades: el sujeto y la sustancia, la realidad y lo racional, la esencia y el concepto, lo infinito y lo finito, la razón y la historia, Dios y la razón absoluta, y sobre todo, la identidad fundamental del ser y el pensar, la lógica y la ontología. Estas identidades suponían síntesis que no buscaban superar la oposición entre los elementos, sino solamente unirlos. En Kierkegaard, por el contrario, hay un “sistema” de diferencias cualitativas o saltos<sup>27</sup>. Para el autor danés, la diferencia cualitativa más importante era la existente entre Dios y el hombre, y el salto más relevante era aquel entre el pensar y el ser. Kierkegaard sostiene que concluir del pensar el existir es una contradicción, “ya que el pensar suprime precisamente el existir de la realidad y lo piensa superándolo y trasladándolo al campo de la posibilidad”<sup>28</sup>.

Para Kierkegaard lo propio de la existencia es el elegir, acto que sucede mediante un “salto”. Este salto es el compromiso establecido con uno mismo mediante la decisión entre “lo uno o lo otro” según la tendencia de Kierkegaard a subrayar las oposiciones en vez de mediarlas dialécticamente. De acuerdo con Frederick Copleston, en el pensamiento de Kierkegaard “existir significa realizarse a uno mismo mediante la elección libre entre alternativas... Existir, por lo tanto, significa ser cada vez más un

---

<sup>26</sup> Jean Wahl, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989, p. 7.

<sup>27</sup> Bense, *Op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 33.

individuo y menos el simple miembro de un grupo”<sup>29</sup>. Cuando la pasión interviene en la elección, decidir se convierte en un asunto trascendente: la existencia misma está en juego. Por eso, ninguna elección verdadera puede hacerse sin angustia. El “yo debe absolutamente elegir y elegirse según lo que hay en él de infinito y eterno”<sup>30</sup>. El precursor inmediato de los conceptos kierkegaardianos de existencia y decisión/salto es Pascal, quien expone que la existencia del hombre tiene el carácter de una apuesta<sup>31</sup>.

Para Kierkegaard lo trascendente radica en existir temporalmente, asumiendo todas las experiencias de la existencia en el tiempo: la angustia, la desesperación, la esperanza. Es una defensa de lo único y lo subjetivo. Este es el fondo de la polémica de Kierkegaard contra el hegelianismo. “Al vasto sistema hegeliano, Kierkegaard opone sus migajas de metafísica, sus pedazos de filosofía”<sup>32</sup>. Una de estas “migajas filosóficas” enfrentadas al sistema hegeliano es la noción de instante, íntimamente vinculada a la afirmación de un primado de la existencia sobre la idea en la medida en que el instante es, de diversos modos, el momento clave de la existencia concreta: es la experiencia más real y directa del tiempo, el momento de la decisión y la libertad y, además, la vivencia de la singularidad absoluta en el tiempo<sup>33</sup>. De hecho, el instante en la obra de Kierkegaard

---

<sup>29</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume VII: Modern Philosophy. From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*, Image Books, Nueva York, 1994, p. 336.

<sup>30</sup> Jolivet, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>31</sup> Bense, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>32</sup> Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 133.

<sup>33</sup> El análisis hegeliano del tiempo es una paráfrasis de la discusión aristotélica. Hegel describe el presente como el “ahora” que tiene el derecho de ser verdaderamente, a diferencia del pasado y el futuro. El ahora individual y finito se encuentra en oposición con el todo infinito del tiempo. En el movimiento dialéctico del tiempo, según el cual el futuro se vuelve pasado, y el presente empuja hacia el futuro, los diferentes aspectos del tiempo se reducen a un presente perpetuo, que abarca adentro de sí mismo tanto al pasado como al futuro. Hegel afirma: “Sólo el presente es; el antes y el después no son. El presente concreto es el

tiene un “lugar estratégico desde el cual él concentra la totalidad de las categorías existenciales”<sup>34</sup>. De acuerdo con Régis Jolivet:

La existencia auténtica está “delante de Dios”, es decir, se relaciona a lo trascendente y lo absoluto. En efecto, a medida que la subjetividad se profundiza, se experimenta como función de otro absoluto. Abundar en el sentido de mi yo personal, es decir, en el sentido del existir, es necesariamente rebasar y como superar el yo personal, porque es escapar al espacio y al tiempo y, en la intensidad misma del instante vivido, instalarse en cierto modo en lo eterno<sup>35</sup>.

A pesar de sus críticas radicales contra el hegelianismo, la relación de Kierkegaard con el pensamiento de Hegel es compleja. Merold Westphald escoge caracterizarla con, precisamente, un término hegeliano: es una *Aufhebung*. En la postura de Kierkegaard hacia Hegel hay apropiación tanto como negación. Kierkegaard nunca es simplemente “anti-hegeliano”<sup>36</sup>. Por este motivo, a pesar de que Hegel y Kierkegaard representan dos visiones antagónicas del mundo, en la obra de Kierkegaard es fácil encontrar numerosas huellas de la influencia hegeliana, como la idea de las tres fases<sup>37</sup>. Sin embargo, mientras que el sistema teórico de Hegel es una secuencia de pensamientos

---

resultado del pasado, y está preñado con el futuro. El verdadero presente es, por lo tanto, la eternidad” (*Enciclopedia*, 259). Sin embargo, el “ahora eterno” de Hegel permanece en el esquema de la concepción abstracta del tiempo, muy lejos de cualquier entendimiento existencial del tiempo (Löwith, *Op. cit.*, p. 208).

<sup>34</sup> María José Binetti, “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, *Enfoques*, primavera, año/vol. XVII, número 002, Universidad Adventista del Plata, Buenos Aires, Argentina, p. 117.

<sup>35</sup> Jolivet, *Op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>36</sup> Merold Westphald, “Kierkegaard and Hegel”, en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, p. 101.

<sup>37</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 47.

en la forma de enunciados científicos, el “sistema” concreto de Kierkegaard es una secuencia de etapas existenciales.

### 3.2 Las tres etapas existenciales

Para Kierkegaard, la realización concreta del individuo se realiza a través de tres etapas existenciales o formas de vida por las que pasa el hombre en el camino de la realización: la estética, la ética y la religiosa. El esquema de las etapas —probablemente la doctrina kierkegaardiana de mayor influencia— no tiene necesariamente un orden temporal, pues las tres esferas pueden coexistir en un mismo individuo.

#### *3.2.1 La fase estética*

La fase estética se caracteriza por una forma de vida dominada por las sensaciones. El esteta busca incesantemente el deleite y la satisfacción de nuevos deseos. Vive volcado en la inmediatez, a la caza de sensaciones, de lo interesante o placentero. Dice Kierkegaard en el *Diario de un seductor* con respecto a un individuo que vive en la esfera estética: “El motivo de su existencia era vivir poéticamente; en la vida él sabía buscar — con gran agudeza— lo que hay de interesante, y describir sus sensaciones como si fuesen obra de una imaginación poética”<sup>38</sup>. A este personaje, si algo le asusta de verdad, es el aburrimiento. La sensibilidad estética se caracteriza por la sensualidad inmediata, la duda y la desesperación. Tres de sus representantes son Don Juan, Fausto y el Judío Errante.

---

<sup>38</sup> Juan Pablos, México, 1984, p. 6.



Don Juan y el Judío Errante meramente vagabundean. Sus vidas son la suma de momentos que no tienen coherencia. Fausto, por su parte, duda, porque el esteta es alguien quien ha despertado a la conciencia de la posibilidad. Su duda nace de la conciencia del rango infinito de posibles respuestas a la pregunta de ¿cómo debo vivir? El esteta se identifica con una gran variedad de actitudes, pero no se compromete con ninguna. Su vida está determinada por sus estados de ánimo, sus inclinaciones o lo que más llame su atención en ese momento<sup>39</sup>.

Kierkegaard juzga que la existencia estética está condenada al fracaso. En ella, “el individuo pierde el propio dominio de sí mismo y se convierte en prisionero de la búsqueda del momento placentero, un momento que nunca se puede realizar a satisfacción plena”<sup>40</sup>. La única continuidad que esta forma de vida conoce son el tedio, la inquietud y la inestabilidad. El brillo de lo inmediato sólo puede ofrecer una apariencia de goce. Finalmente, las sensaciones son inasibles y se escapan constantemente, dejando al esteta vacío. Apunta Kierkegaard: “Iba por la vida iniciado a todos los goces de la vida, pero sin gozar; más bien cansándome en despertar la apariencia del goce y encontrando en eso mi melancólico placer”<sup>41</sup>. El estadio estético es imposible, porque da lugar a una contradicción irresoluble: aunque se persiga lo interesante sin descanso, no se encuentra más que una vida sin interés. La personalidad estética nunca puede llegar a la madurez porque cultiva la imaginación y la inteligencia a expensas de la voluntad y de una razón genuinamente reflexiva.

---

<sup>39</sup> Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, p. 70.

<sup>40</sup> James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958, p. 69.

<sup>41</sup> Citado en Wahl, *Kierkegaard*, p. 23.

La concepción kierkegaardiana de la fase estética está influida por el espíritu del romanticismo, una corriente filosófica con la que Kierkegaard guarda una relación similar a la que mantuvo con el hegelianismo. Aunque cuestionó ambos movimientos, también se alimentó ampliamente de ellos y su huella se puede percibir en el desarrollo conceptual de su obra.

Una concepción particular del instante se desprende de la fase estética. Es el “vivir en el instante” de la búsqueda de la frescura inmediata y la novedad del goce en una perpetua sucesión de momentos. Kierkegaard mantiene una actitud crítica ante la sensualidad imperfecta de este “instante estético”, pues lo considera, junto con el vivir sumergido en la preocupación por el futuro, como una de las maneras de perder el significado del instante verdadero<sup>42</sup>. El instante estético está en una relación falsa con el tiempo y es lo más alejado de la concepción auténtica del instante: el que está en contacto con la eternidad.

La distinción entre estas dos nociones del instante en la obra de Kierkegaard es fundamental. Está, por un lado, la concepción negativa del instante: la que se desprende de la existencia estética, de una vida que se entrega a la fugacidad de los placeres y las novedades. Y está, por otro, la concepción auténtica del instante, la cual Kierkegaard analiza en dos de sus obras esenciales: *Migajas filosóficas* y *El concepto de angustia*. La concepción auténtica es la del instante vinculado con lo religioso, aquel en el que la eternidad entra en el tiempo. Este instante es el escenario de una serie de acontecimientos primordiales para la historia colectiva de la humanidad y para la historia personal de un

---

<sup>42</sup> Koral Ward, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008, p. 29.

individuo: es el espacio de la Encarnación, el lugar de las decisiones por las cuales el individuo crea el yo que será juzgado para la eternidad, y el momento en el que la verdad (eterna) entra en el tiempo.

### 3.2.2 *La fase ética*

El dominio de lo ético es el de la fidelidad a uno mismo y a los demás. Si en la fase estética el hombre permanecía en lo inmediato, en la esfera ética el hombre tiene una tarea y busca permanecer en el lugar que se le ha confiado en la vida. En lo estético, el hombre es inmediatamente lo que es, sólo conoce de posibilidades y vive en el instante (en un sentido romántico); en lo ético, el hombre llega a ser lo que llega a ser y asume la responsabilidad de sí mismo. En la existencia ética, el individuo deja de evadir los compromisos a largo plazo y decide juzgar su propia vida en términos morales. Se ha dado cuenta de que una vida sin compromisos es una vida sin propósito en la que es imposible desarrollar una identidad personal coherente<sup>43</sup>. En consecuencia, el individuo ético elige aceptar los papeles sociales que le corresponden y reconocerse en ellos: ciudadano, padre, profesionista, etc., con un énfasis especial en el matrimonio, la realización concreta de todo el ideal ético. En la fase ética “ya no hay posibilidades sino una tarea. No hay ya simple sucesión de instantes, sino conjunto de toda una vida”<sup>44</sup>. A diferencia del hombre estético que sólo sigue sus propios caprichos y gustos personales, tomando como decisivas las circunstancias individuales siempre cambiantes, el hombre ético gobierna su vida de acuerdo con normas morales obligatorias para todos los

---

<sup>43</sup> Rudd, *Op. cit.*, p. 69.

<sup>44</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 29.

hombres, subordinando sus circunstancias individuales a factores universales. De acuerdo con Collins, “el ideal ético es poner en conformidad todos los aspectos de un ser individual con la ley universal, de manera de que cada individuo exprese lo que es esencialmente humano”<sup>45</sup>.

En el centro de la existencia ética están los conceptos de elección —“o lo uno o lo otro”— y de repetición. A diferencia del hombre estético que navega entre impresiones nuevas y cambiantes, el hombre ético regresa a la misma cosa. Por eso “la repetición es la consigna de toda disposición ética”<sup>46</sup>. El dominio de lo ético será el de la reafirmación, de la fidelidad y del deber, de la elección por la cual el individuo asume la responsabilidad de sí mismo. El Juez William, personaje central de *O lo uno o lo otro*, escribe al respecto: “¿Pero qué es lo que escojo? ¿Es esta cosa o la otra? No, porque escojo absolutamente, y lo absoluto de mi elección está expresado precisamente por el hecho de que no he escogido escoger esto o lo otro. Escojo lo absoluto. ¿Y qué es el absoluto? Es yo mismo en mi validez eterna”<sup>47</sup>. El individuo ético “se escoge a sí mismo”<sup>48</sup> como la manera de convertirse en un yo auténtico.

En la esfera ética la categoría de la decisión cuenta con un peso que prefigura la importancia radical que esta misma noción tendrá en la etapa siguiente, la religiosa, así como el espacio vital en el que las decisiones trascendentes tienen lugar: el instante. “Somos los que en cada caso decidimos ser. Por eso la existencia presupone la *decisión* por la que el hombre toma íntegramente su ser en sus manos.” Si el hombre “descuida

---

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 89.

<sup>46</sup> Colomer, *Op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>47</sup> Citado en Rudd, *Op. cit.*, p. 75.

<sup>48</sup> Hannay, Alastair, “Kierkegaard”, en Ted Honderich (ed.), *The Philosophers Introducing Great Western Thinkers*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, p. 149.

elegir lo que le corresponde en el momento debido, otros elegirán por él y él mismo se habrá perdido”<sup>49</sup>. De este modo Kierkegaard descubre “la tremenda seriedad de o *lo uno* o *lo otro*”. En palabras de Colomer:

Esta alternativa constituye el núcleo íntimo de la persona, empuja al hombre hacia una decisión que, lejos de consistir en un estado duradero, debe repetirse en cada *instante*... La decisión arranca al hombre de lo temporal y lo inserta en lo eterno, ya que su elección le acompaña siempre. La libertad crea definitividad y, por ende, eternidad. Seremos eternamente lo que ahora decidimos ser. Por eso el hombre que ha llegado a cobrar conciencia de esa su dimensión ética, ha cobrado también conciencia de su ser eterno. ¡Decidir en cada instante una eternidad!, he aquí a ojos de Kierkegaard la grandeza sobrehumana del hombre<sup>50</sup>.

### 3.2.3 *La fase religiosa*

Kierkegaard considera que la moral no es autosuficiente, sino algo que surge de la relación del hombre con Dios. Lo divino es el fundamento de la moralidad, y es en presencia de Dios, el auténtico absoluto, que se realiza el deber moral. En la fase ética, el individuo sólo tiene que ver con su propia realidad. En la fase religiosa, en cambio, el hombre es requerido por una realidad superior y distinta de la suya. Por eso, la categoría central de este estadio es estar ante Dios. Así se plantea el problema de la relación entre el fin absoluto que es Dios y los fines relativos del mundo, entre lo infinito y lo finito— un problema que sirve de marco para el análisis posterior del tema del instante.

---

<sup>49</sup> Citado en Colomer, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 55.

Dentro del estadio religioso, Kierkegaard distingue entre dos tipos de religiosidad: la religiosidad A, lo religioso manifestado en la inmanencia, y la religiosidad B, lo religioso paradójico y trascendente. La religiosidad A pertenece al mundo del paganismo y se mantiene en lo asequible al hombre natural. Es, por ejemplo, la religiosidad de Sócrates. La religiosidad B desborda el ámbito de lo asequible naturalmente y coincide con la fe cristiana. En el esquema de la religiosidad B, Dios apareció en el tiempo bajo la figura histórica de un hombre concreto, y el individuo se relaciona con ese Dios manifestado en el tiempo.

Entre la religiosidad A y la religiosidad B acontece un salto cualitativo: el paso por la paradoja de la fe en Cristo. Este salto instala al individuo en la existencia cristiana. En ella, se da un diálogo misterioso entre un Dios singular y un hombre único e irrepetible. La fe de la religiosidad B se realiza en el instante, porque es a cada instante cuando se realiza la llamada de Dios y cuando, en correspondencia, debe darse la respuesta del hombre. El hombre debe recrear constantemente esta certeza del absoluto en la inmediatez del presente, la verdadera dimensión temporal de la fe. En este diálogo, se consume el “camino de la interioridad”: “el hombre se ha convertido en un existente decidido y libre, arraigado subjetivamente en aquella verdad por la que puede vivir y morir, hecho decididamente un individuo que vive desde su más íntima intimidad en la presencia de Dios”<sup>51</sup>. Kierkegaard desarrolla esta distinción y su vínculo con la idea de instante en *Migajas filosóficas*<sup>52</sup>.

Cada una de las tres fases existenciales se podría definir por sus relaciones con el tiempo. Lo estético se caracteriza por la variedad y la fugacidad de las experiencias, “lo

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>52</sup> *Vid. infra* cap. 4.

que no vuelve a encontrarse nunca”. Lo ético se define por el compromiso, la repetición y la fidelidad, “lo que parece que se vuelve a encontrar siempre”. Lo religioso, “un dominio en donde todo es a la vez nuevo y antiguo”, se caracteriza por el vínculo interior del hombre concreto con Dios<sup>53</sup>. De manera más específica, cada una de las esferas supone también una cierta noción del instante. En el estadio estético, el instante romántico de las sensaciones y lo pasajero. En el estadio ético, el instante de la decisión que necesariamente se debe continuar para cumplir con los compromisos que constituyen al hombre como yo a lo largo de la vida. En la fase religiosa, el instante de la Encarnación, la conversión y el don de la fe. Según Régis Jolivet “podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina [de Kierkegaard] en torno a esta noción capital [la del instante]. Es, en efecto, por relación a ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 34.

<sup>54</sup> Citado en Binetti, art. cit., p. 117.

## 4. EL INSTANTE EN *MIGAJAS FILOSÓFICAS*

### 4.1 La obra

*Migajas filosóficas o un poco de filosofía (MF)* se publicó el 13 de junio de 1844, cuatro días antes que otra de las obras capitales de Sören Kierkegaard, *El concepto de angustia (CA)*. A pesar de versar sobre temas distintos, ambas obras presentan puntos temáticos en común. Uno de los más importantes es la idea del instante. Significativamente, es en estas dos obras donde Kierkegaard expone más extensamente sus ideas acerca de este concepto.

Como el *CA*, *MF* se basa en un tema teológico, en este caso la Encarnación. Al igual que el *CA*, también, *Migajas* se ocupa de la relación entre el no-Ser y el Ser. Pero mientras que el *CA* trata de la pérdida del ser vuelta a experimentar en cada nacimiento individual a la vida auto-consciente, *Migajas* recurre a la Encarnación como “remedio cristiano para la recuperación del ser”<sup>1</sup>.

A pesar de su tema teológico, *MF* utiliza un lenguaje tradicionalmente filosófico. El libro parte de una pregunta que funciona como el epígrafe de la obra: “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna?”<sup>2</sup>. En el contexto de *MF*, el sentido de esta pregunta es: ¿puede el acontecimiento histórico de la Encarnación tener significación para la conciencia eterna del hombre? En un tono similar, la primera oración del primer capítulo pregunta “¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad?”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 228.

<sup>2</sup> Sören Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.



*Migajas* formula de esta manera la cuestión de cómo llegar a ser un ser pleno<sup>4</sup>. A lo largo de la obra, Kierkegaard opone dos posibles respuestas: la razón y la revelación.

Por diversos motivos, se suele clasificar a *MF* dentro de las obras filosóficas de Kierkegaard, a pesar de su reflexión sobre asuntos vinculados con el cristianismo. En primer lugar, no presenta un tono piadoso ni está concebida como un sermón o prédica. En segundo lugar, *MF* cuenta con la característica esencial de las obras filosóficas del danés: tener como argumento central una discusión con los grandes maestros de la filosofía, principalmente Hegel y Sócrates —como es el caso de *MF*—. Kierkegaard, de hecho, juega con los aspectos formales de los diálogos platónicos en diversos pasajes del libro. En estos fragmentos el autor es interpelado insistentemente por un lector imaginario. El autor responde a los cuestionamientos y utiliza la ocasión para aclarar algunas ideas de su exposición, así como para agregar algunas nuevas puntualizaciones. Finalmente, *MF* no está firmada por el propio Kierkegaard, quien reservaba su nombre para las obras religiosas con el fin de ser identificado públicamente por sus contemporáneos daneses, sino por uno de sus múltiples seudónimos: Johannes Climacus<sup>5</sup>.

Johannes Climacus considera el cristianismo desde fuera, como quien carece de fe, y se pregunta si es posible que un hecho histórico (la Encarnación) sea el punto de partida para una conciencia eterna no desde la perspectiva de la creencia sino como un

---

<sup>4</sup> Hannay, *Op. cit.*, p. 233.

<sup>5</sup> Johannes Climacus, “Juan el escalador”, existió realmente: fue monje (579-649) en un monasterio del Sinaí y autor de *La escalera del ascenso divino*, unas instrucciones para alcanzar paso a paso la perfección espiritual. El seudónimo de Kierkegaard es alguien distinto y que nunca muestra interés en el Climacus original. No obstante, al igual que el monje el autor seudónimo está preocupado por entender la manera en que el individuo alcanza la plenitud espiritual.

“experimento mental”<sup>6</sup>. El personaje de Climacus había sido previamente el tema de un opúsculo de Kierkegaard sobre la duda (*De Omnibus Dubitandum Est*), y se convertiría más adelante en el autor de un libro concebido como continuación de *MF*: el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, otra obra que expresa las preocupaciones vitales e intelectuales de un no creyente<sup>7</sup>. En el *Postscriptum*, Climacus afirma ser un forastero con respecto a lo religioso y al cristianismo en particular, de modo que está involucrado en entender la naturaleza del cristianismo meramente como un modo de “comunicación existencial”<sup>8</sup>. Para resaltar este aspecto de su pseudónimo, más adelante Kierkegaard firmaría algunas obras explícitamente teológicas con el nombre de “Anti-Climacus”.

Como en muchas otras de sus obras, en *MF* Kierkegaard pretende rescatar la existencia subjetiva del daño que le ha provocado la especulación abstracta. Nótese que la idea misma de “migaja filosófica” tiene una dimensión crítica, pues en los tiempos de Kierkegaard los filósofos habían identificado la filosofía con los sistemas abstractos de pensamiento<sup>9</sup>. En concreto, Kierkegaard se propone realizar este rescate de la existencia devolviendo a la fe cristiana “la autenticidad singular de una decisión que carece de apoyo exclusivamente racional”<sup>10</sup>. En *MF*, Kierkegaard adopta conscientemente el punto

---

<sup>6</sup> El autor del experimento es un pensador que se pregunta “suponiendo que tal cosa fuera cierto”. *MF* es un intento por pensar las consecuencias de un cierto supuesto, que nunca se afirma como verdadero y sólo se explora hipotéticamente.

<sup>7</sup> Rafael Larrañeta, “Introducción”, en Kierkegaard, *Op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>8</sup> Citado en Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy. An Introduction*, Routledge, Londres, 1994, pp. 175-176.

<sup>9</sup> C. Stephen Evans, *Passionate Reason. Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana University Press, Indiana, 1992, p. 18.

<sup>10</sup> Larrañeta, art. cit., p. 11.

de vista del cristianismo, pero sin sostener ninguna reivindicación de validez. Su única pretensión es “describir lo que tendría que ser cierto si se supusiera que una conciencia eterna tiene que partir de datos históricos contingentes”<sup>11</sup>.

En *MF*, Kierkegaard otorga dos sentidos distintos al término “instante”: 1. el momento subjetivo de la conversión, y 2. el momento “una vez y para siempre” de la Encarnación, que exploraremos a continuación.

## 4.2 El instante como revelación de la verdad

### *4.2.1 Dos modelos de la verdad*

Con el fin de definir el instante en su primer sentido, Kierkegaard establece una distinción entre dos modelos de acceso a la verdad: el de la razón, que denominará “socrático”, y el de la revelación, que se corresponde con el cristianismo, aunque el autor nunca lo dirá explícitamente. En *MF*, Kierkegaard se propone presentar una alternativa al modelo socrático de la reminiscencia como la manera de alcanzar la verdad. Esta alternativa es la revelación. Ambas concepciones de acceso a la verdad suponen una relación entre un maestro y un discípulo, aunque con características y sentidos contrastantes<sup>12</sup>.

La verdad es un concepto esencial del libro. En *MF*, la “verdad” de ningún modo es equivalente a la verdad epistemológica, sino que es más bien algo cercano a lo que las

---

<sup>11</sup> Hannay, *Op. cit.*, p. 233.

<sup>12</sup> M. Jaime Ferreira, “Faith and the Kierkegaardian Leap”, en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, 208.

religiones llaman “salvación”. Por “verdad”, Kierkegaard no se está refiriendo a postulados como  $2+2=4$ , sino a aquello “cuya posesión es esencial para los seres humanos y que hace a la vida humana algo que vale la pena vivir”<sup>13</sup>. La verdad es “la posesión de lo que sea que hace a una persona verdaderamente humana”<sup>14</sup>. Este es igualmente el sentido de la expresión “conciencia eterna”: un cumplimiento de la meta de un ser humano en tanto ser humano, la cual Kierkegaard da por sentado que no consiste solamente en la obtención de bienes temporales. La inquietud de Kierkegaard por la verdad va más allá de los conceptos y su importancia en la historia de la filosofía. Se ocupa más bien de la preocupación personal que cada ser humano muestra hacia el significado de su propia vida. De radical relevancia en el contexto de *MF* es el hecho de que la “conciencia eterna” es algo que se puede adquirir o perder en el tiempo.

En el modelo socrático de la verdad, todo saber es sencillamente un recordar; la verdad no es inculcada por el maestro en el discípulo, sino que está previamente en él<sup>15</sup>. En otras palabras, el discípulo ya cuenta, en sí mismo y por sí mismo, con la condición para recibir la verdad. La función del maestro es la de asistir al discípulo en el proceso de la remembranza. Sócrates realizaba esta labor de asistencia mediante el método de la mayéutica. Este método supone que la persona interrogada ya posee la verdad, aunque no sea consciente de ello<sup>16</sup>.

En contraste, en el modelo de la revelación propuesto por Kierkegaard bajo el pseudónimo de Climacus, el discípulo no posee la verdad previamente, sino que, al

---

<sup>13</sup> Evans, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 30.

contrario, debe concebirse a sí mismo como la “no-verdad”. En esta relación maestro-discípulo, el maestro es Dios, y es él quien concede al discípulo no sólo la verdad sino la condición para recibir la verdad. Por virtud de esta condición, el discípulo se concibe como la no-verdad y es consciente de su propia culpa al respecto (Kierkegaard llama a esta situación *conciencia de pecado*). En suma, la condición consiste en que el discípulo sea consciente de que no se puede salvar a sí mismo y que debe todo al maestro divino<sup>17</sup>.

El mostrar los contrastes entre la visión socrática y la cristiana de la verdad va a permitir a Kierkegaard enfatizar las diferencias entre el cristianismo y la filosofía predominante en la propia época del filósofo danés: el idealismo, particularmente en la versión encarnada por Hegel. La crítica de Kierkegaard, sin embargo, va más allá. De manera indirecta, está deslizándose un cuestionamiento a toda la historia de la filosofía, pues supone que la mayoría de los filósofos han asumido alguna variación de lo socrático y no han sido capaces de siquiera imaginar una alternativa. El idealismo es el candidato más obvio para representar la visión socrática, pero no es el único. “Lo socrático” se puede extender a todas las visiones con la convicción común de que los seres humanos poseen la capacidad para alcanzar por sí mismos una existencia verdaderamente humana sin necesitar de un maestro divino para lograrlo. Kierkegaard implica que, irónicamente, la imagen socrática de la verdad se había convertido en una nueva forma de la *doxa*<sup>18</sup>.

De la oposición entre estos dos modelos, Kierkegaard desprende dos nociones del conocimiento de la verdad. Por un lado, la noción socrática, según la cual la verdad es inmanente al ser humano desde la eternidad, y un maestro ayuda a la recuperación mediante el recuerdo (*anamnesis*) de ese conocimiento. De acuerdo con esta concepción,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 29-31.

la verdad está en el pasado y la memoria es la partera de ese conocimiento. Por otro lado, está la noción cristiana, según la cual la verdad viene de afuera del tiempo en una eternidad que comienza en el momento de revelación de esa verdad por el maestro, que es Dios. El acontecimiento decisivo es la Encarnación, el ingreso de Dios a la existencia, y el punto de partida histórico para una conciencia eterna de la verdad<sup>19</sup>.

Una de las principales diferencias entre la verdad socrática y la verdad como objeto de fe es que la segunda descansa en una experiencia que lleva a un estado de asombro y culmina en un “salto”. Este “salto” es el lugar donde se revela la verdad, el instante de la conversión. En otras palabras, este encuentro con algo trascendente sólo es posible a través de la experiencia del instante<sup>20</sup>. Jean Wahl afirma al respecto: “volverse cristiano no se entiende como devenir continuo, sino como un salto cualitativo análogo a aquel por el cual se pasa de la posibilidad al ser”<sup>21</sup>.

En la página final de *MF*, el propio Climacus recapitula los alcances de su propuesta de la siguiente manera:

Indiscutiblemente este proyecto [la verdad como revelación] va más allá de lo socrático, como puede comprobarse en cada punto. Que por ello sea más verdadero que lo socrático es una cuestión totalmente distinta que no puede decidirse de un soplo, porque aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Koral Ward, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>21</sup> Jean Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949, p. 340.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, 113.

#### 4.2.2 La verdad del instante

De estos dos modelos de acceso a la verdad se desprenden sendas concepciones del instante. En la perspectiva socrática, el instante queda rebajado a algo contingente e insignificante<sup>23</sup>, una mera “ocasión”, “pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad [el discípulo] había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno”<sup>24</sup>. El discípulo tiene “la condición en sí mismo y la producción (en nacimiento) es sólo el resultado de lo que estaba dado, por lo cual en este nacimiento el instante es de nuevo devorado en el mismo ahora por el recuerdo”<sup>25</sup>. En este modelo, el instante en el que el discípulo se da cuenta de que la verdad estaba en él desde siempre es indistinguible del resto de los instantes del tiempo.

En el modelo de la revelación, en cambio, el instante adquiere una importancia y un sentido decisivos: es un momento singular e inolvidable “ya que lo eterno, que no existía antes, habría nacido en ese instante”<sup>26</sup>. En el instante, el discípulo recibe la condición para tener acceso a la verdad y en ese momento el camino de su vida toma una dirección contraria a la que llevaba: acontece una *conversión*. Esta transformación vital es profunda, y equivale a un cambio del no-ser al ser, a un renacimiento<sup>27</sup>. Y es en el instante cuando el discípulo se hace consciente de este nuevo nacimiento. Este instante, el instante de la revelación y la conversión, tiene una doble naturaleza que lo vuelve especial: por un lado, es “breve y temporal” como instante que es —se convierte en

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 34.

pasado como le sucede a todos los instantes en el instante siguiente—, pero por otro, es “decisivo por estar lleno de eternidad”. Debido a esta naturaleza tan especial, Kierkegaard considera necesario otorgarle un nombre singular. El nombre que elige es un término inspirado en San Pablo: la “plenitud en el tiempo”<sup>28</sup>. Esta noción paulina está ligada, a su vez, al griego *kairos*, el momento adecuado para que suceda un acontecimiento<sup>29</sup>. Este tiempo propicio es el lugar para la trascendencia del tiempo y el nacimiento temporal de la eternidad<sup>30</sup>.

El instante de la revelación es más que la simple ocasión del instante socrático, porque tiene un significado fundamental “de modo que nunca me sea posible olvidarlo en el tiempo o en la eternidad”. Dios se cumple en el tiempo en su más pleno sentido, se convierte en el instante. Por eso, el momento individual que Kierkegaard llama “apropiación subjetiva de la verdad”, o conversión, porta la posibilidad de un cambio radical. Quien vive este momento, esta transformación, y se convierte en discípulo de Jesús, se vuelve contemporáneo de Cristo, que es eterno<sup>31</sup>.

El instante de Kierkegaard es el instante existencial, la síntesis transtemporal de las dimensiones del tiempo que reemplaza el pasado esencial de la relación socrática. En el instante, “el maestro recrea al discípulo, antes de comenzar a enseñarle”<sup>32</sup>. En tanto renacimiento y tránsito del no-ser al ser, posee un carácter irreversible. Por su importancia radical en el modelo de adquisición de la verdad mediante la revelación,

---

<sup>28</sup> Cf. Gál 4, 4.

<sup>29</sup> Ward, *Op. cit.*, p. 2.

<sup>30</sup> María José Binetti, “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, *Enfoques*, primavera, año/vol. XVII, número 002, Universidad Adventista del Plata, Buenos Aires, Argentina, p. 119.

<sup>31</sup> Si bien Kierkegaard opone a la experiencia socrática la novedad de la situación cristiana, en *MF* siempre utiliza perífrasis para evitar esa palabra, al igual que los términos “gracia” o “Cristo”.

<sup>32</sup> Jeanne Hersch, “El instante”, en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968, p. 76



Kierkegaard juzga que el *pathos* de su proyecto se concentra justamente en el instante, en oposición al *pathos* socrático, que se concentra en la reminiscencia<sup>33</sup>.

Al ofrecer esta descripción del instante de la conversión, Kierkegaard se integra plenamente a la tradición filosófica de reflexión sobre el instante, iniciada por Platón en el *Parménides*<sup>34</sup>. Si bien Kierkegaard se opone a Platón en algunos aspectos (por ejemplo, el tema de la eternidad de las ideas que aniquila la existencia misma, absorbida en lo eterno por la reminiscencia), en otros conserva y reelabora ciertas concepciones platónicas fundamentales. Este es el caso con la idea del instante, como se podrá ver más detalladamente en el capítulo sobre *El concepto de angustia*<sup>35</sup>.

#### 4.3 El instante como la Encarnación

Más adelante, Kierkegaard introduce en *MF* la segunda acepción del término *instante*, que guarda una asociación con la primera (el instante como momento de la revelación de la verdad): el instante como la *Encarnación*. En la teología cristiana, el término “Encarnación” denota el acto por el cual Dios mismo se hizo presente entre los hombres encarnándose en la persona de Jesucristo. En términos tanto teológicos como filosóficos, el concepto es relevante porque señala la irrupción del ser eterno, Dios, en una naturaleza limitada por la existencia temporal, la humana. Significa, por tanto, una intersección de la eternidad y el tiempo. Es el acto fundador que hace que el infinito y la eternidad se vuelvan de alguna manera conmensurables con lo finito y el tiempo.

---

<sup>33</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>34</sup> *Vid. supra* cap. 2.

<sup>35</sup> *Vid. infra* cap. 5.

Kierkegaard explica que la Encarnación, entendida como la manifestación de Dios a los hombres, era necesaria para conseguir un plano de igualdad entre Dios y el ser humano, indispensable para la relación maestro-discípulo. Sin esta igualdad, la enseñanza divina no sería posible y no tendría sentido<sup>36</sup>. Esta presencia de Dios bajo la forma de un hombre es esencial a su enseñanza: su propia presencia en el tiempo es la verdad revelada, el contenido mismo de esa enseñanza.

Debido a las limitaciones de su naturaleza, el discípulo no puede elevarse hacia Dios. La única manera en que puede realizarse la unión de maestro y discípulo es, entonces, a través de un abajamiento del maestro. Dios se convierte en un semejante del discípulo mediante la Encarnación, adoptando una forma humana absolutamente real: la de siervo. Esta decisión, tomada por Dios desde la eternidad, tenía necesariamente que cumplirse en el tiempo. Al cumplirse “se convierte precisamente en *el instante*”<sup>37</sup>.

El acontecimiento de la Encarnación es para Kierkegaard el instante originario; hacia él apuntan todos los demás. En sus *Diarios*, Kierkegaard llama a este instante inicial “prototipo”. Todos los que experimentan momentos similares en su experiencia subjetiva están participando de este momento. Al volverse humano Dios hizo posible la condición de la fe, y de este modo el instante de la Encarnación hace posible cada instante subjetivo de conversión. En este sentido, cada episodio de conversión representa una “repetición” de la Encarnación y es contemporáneo de este don original<sup>38</sup>. Jacques Colette lo expresa de esta manera:

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ward, *Op. cit.*, pp. 42-43.

El tiempo vivificado por la eternidad se convierte en ese ‘punto de Arquímedes’ que permite al individuo orientar en el futuro toda su existencia refiriéndose no al pasado (por la memoria), sino a este presente eterno, esta plenitud de los tiempos que sólo aparece con el cristianismo. Este punto de inserción de la eternidad en el tiempo es el Instante por excelencia que hace posibles los otros instantes humanos, no aquellos de la contemplación platónica o de la experiencia estética, sino aquellos de las decisiones tomadas en virtud del deseo de imitar a Cristo<sup>39</sup>.

#### 4.3.1 La paradoja y el escándalo

La reflexión sobre el fenómeno de la Encarnación sirve a Kierkegaard para introducir uno de los conceptos centrales de *MF* y de toda su obra filosófica: la *paradoja*. Kierkegaard considera a esta noción esencial a todo verdadero pensamiento: la “paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión”<sup>40</sup>.

La paradoja de la que habla Kierkegaard en *MF* es la que surge del choque de la razón con lo desconocido, que el autor identifica con Dios. Por sí misma, la razón no puede llegar a conocer a Dios, que es lo *absolutamente otro*. La única manera en que el hombre puede lograr este conocimiento es recibéndolo de Dios mismo. Para tal fin, Dios se convierte en maestro a través de su encarnación en un individuo concreto (Cristo). Sin embargo, la Encarnación misma es una paradoja: busca instaurar un plano de semejanza entre Dios y el hombre, pero al mismo tiempo resalta la diferencia absoluta que existe

---

<sup>39</sup> Jacques Colette, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*, Les Éditions du Cerf, París, 1963, pp. 59-60.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 51.

entre los dos<sup>41</sup>. Esta paradoja central, que ofende a la razón, es la afirmación de que el Dios eterno y trascendente se encarnó en un ser humano temporal y finito (Cristo).

Claramente, el tema del instante en Kierkegaard se plantea como una subversión de ciertas categorías hegelianas. Para Hegel, los fenómenos tienen una naturaleza contradictoria, y la razón debe preservar y unificar esas determinaciones contradictorias subsumiéndolas en una estructura racional más incluyente<sup>42</sup>. Kierkegaard, en cambio, “opone a la síntesis hegeliana la presencia de la tesis y la antítesis una en otra sin síntesis, y eso es la paradoja”. El filósofo danés no tiende a disminuir la contradicción, sino a aumentarla. En este caso concreto, lo hace intensificando la existencia del sujeto, al mismo tiempo que exaltando el ser de Dios; alcanzando la eternidad sumiéndonos en el tiempo<sup>43</sup>.

Hegel había consolidado la racionalización del cristianismo y veía en la historia la realización de lo divino<sup>44</sup>. La Encarnación quedaba entonces “domesticada” dentro de un tejido más grande de conceptos. Kierkegaard, al contrario, quiere llevar lo más lejos posible la irracionalización del cristianismo<sup>45</sup>. En el terreno de *MF*, la crítica de que algo no sea lógico o racional no es decisiva. El núcleo de la obra es la “naturaleza ilusoria” del *shock* que produce descubrir que el conocimiento fundamental se muestra como ininteligible. Para Kierkegaard, este descubrimiento no debería causar conmoción porque la verdad no es capaz de ser validada por la razón<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>42</sup> Philip Turetzky, *Time*, Routledge, Londres, 2000, p. 103.

<sup>43</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 62.

<sup>44</sup> *Vid. supra* cap. 3.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>46</sup> Hannay, *Op. cit.*, p. 236.

Existen, de acuerdo con Kierkegaard, dos actitudes que se pueden adoptar ante la paradoja, dos modos de relación entre la paradoja y la razón. Uno es el “choque feliz” entre ambos, similar a la comprensión en el amor: esta es la pasión de la fe. Otro es el que sucede fuera de la comprensión, el “amor infeliz” entre la razón y la paradoja que se denomina el *escándalo*<sup>47</sup>. Desde la perspectiva del escándalo la paradoja y el instante son una *locura*, porque reducen la razón a un absurdo.

#### 4.4 La paradoja y el instante

Significativamente, Kierkegaard determina una identidad entre la paradoja y el instante: “Si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante”<sup>48</sup>. El instante es la expresión de la paradoja que consiste en que lo eterno nace. La identificación de la paradoja con el instante tiene dos sentidos distintos y complementarios (que se corresponden con los dos sentidos en que Kierkegaard entiende el concepto de instante):

- 1) El instante como sinónimo de la paradoja que representa la *condición*: la conciencia, por parte del discípulo, de la incapacidad para comprender por sí mismo a Dios, y la consiguiente necesidad de la revelación.
  
- 2) El instante como sinónimo de la paradoja que representa la *Encarnación* (la entrada de la eternidad en el tiempo).

---

<sup>47</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 61.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 63.

El instante es la pieza clave del modelo kierkegaardiano de acceso a la verdad, alternativo al socrático. Del instante (en sus dos sentidos) surge la paradoja, y a partir de la paradoja comienza a existir el escándalo o la fe, la cual es la condición para recibir, a su vez, la verdad, que es de nuevo el instante (la Encarnación, el mensaje de que Dios se hizo hombre). Kierkegaard da cuenta de esta centralidad del concepto al señalar que en torno al instante “gira todo”<sup>49</sup>.

En el instante se manifiesta este espíritu paradójico ante el hecho de que lo infinito se ha encarnado en un sitio del espacio y en un momento del tiempo. Este instante paradójico es de manera simultánea e inseparable la revelación de la persona de Cristo y el don de la fe, la existencia del hombre-Dios y el encuentro de la paradoja por el discípulo. Es ahí donde “el existente será llevado a la extrema tensión”<sup>50</sup>. Este es el grado supremo de la existencia para Kierkegaard, que se manifiesta en una relación entre el yo más profundo y lo absolutamente diferente. De esta relación paradójica se esbozan categorías existenciales como el instante. De acuerdo con Régis Jolivet,

la trascendencia con la que me relaciono y choco a la vez al existir, es siempre la de la Paradoja absoluta, que es el Hombre-Dios, Cristo... Gracias a la conciencia de esta relación paradójica, yo realizo, con la intensidad de la pasión, la plenitud de la interioridad<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 62.

<sup>51</sup> Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Gredos, Madrid, 1962, p. 47.

#### 4.5 Circunstancia histórica y conciencia eterna

Una vez establecidos los dos sentidos del término “instante” en *MF*, Kierkegaard procede a responder a las preguntas que conforman el epígrafe de la obra<sup>52</sup> desde la perspectiva de lo anteriormente expuesto con relación a la revelación de la verdad y la Encarnación. Esta serie de preguntas son, en opinión de Rafael Larrañeta<sup>53</sup>, el tema principal de la obra.

Un concepto esencial se deriva de la revelación de la verdad por el Maestro y la Encarnación de ese Maestro en el tiempo: el de la contemporaneidad entre los creyentes y Cristo. Esta idea no alude a una coincidencia histórica sino a una relación absoluta con la verdad eterna<sup>54</sup>. Mediante este concepto, Kierkegaard considera la relación de Cristo con sus discípulos y de Cristo con el discípulo en el presente que experimenta una conversión, postulando un colapso del tiempo que los separa<sup>55</sup>. Nelly Viallaneix explica el concepto de contemporaneidad de la siguiente manera:

Lo decisivo es la voluntad de creer. Pero, para creer hay que encontrar la situación de contemporáneo. Es el único medio de compartir con Cristo el mismo tiempo, de vivir el mismo presente que él, de existir en su presencia y ante él. El concepto de contemporaneidad expresa el meollo del ser cristiano, al significar que pertenece al presente. Presente siempre y para todos, hasta los siglos de los siglos, ya que el presente de Dios sólo puede ser un eterno

---

<sup>52</sup> “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?” (Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 21).

<sup>53</sup> Nota 9, en Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>54</sup> Binetti, art. cit., p. 122.

<sup>55</sup> Ward, *Op. cit.*, p. 2.

presente. Si este eterno presente no es mío, aquí y ahora, si no me hago contemporáneo de Cristo, si su existencia y la mía no son simultáneas, nunca podré encontrar a Dios... Gracias a la contemporaneidad, puedo participar en este presente existencial...<sup>56</sup>.

Es así como Kierkegaard distingue entre dos tipos de contemporáneos. Por un lado están quienes consideran la aparición de Dios bajo la persona de Jesús de Nazareth —“la novedad del día”— como un mero acontecimiento histórico. Por otro lado, están los verdaderos discípulos, para quienes esta “novedad” representa “el comienzo de la eternidad”, y el instante es una “decisión de eternidad”<sup>57</sup>. Mediante esta distinción entre el simple testigo y el verdadero discípulo, Kierkegaard comienza a tratar de responder las interrogantes del epígrafe. La pregunta de ¿es posible un punto de partida histórico para una conciencia eterna?, se traduce, en los términos kierkegaardianos arriba mencionados, como: ¿es posible que un acontecimiento histórico, como la vida de Jesús de Nazareth, sea el origen de una relación con la eternidad (entendida como la verdad eterna, la salvación)?

La respuesta de Kierkegaard es afirmativa: sí es posible la existencia de un punto de partida histórico para una conciencia eterna, pero siempre y cuando se le mire con los ojos de la condición, es decir, de la fe. Gracias a ella, el discípulo sabe que en la relación con ese momento de la historia se juega su salvación eterna<sup>58</sup>. Para que lo histórico sea algo más que una simple ocasión intrascendente, es necesario que lo eterno y lo histórico se encuentren uno dentro del otro. Esta relación es, precisamente, el instante expresado como una paradoja, la cual “concilia lo contradictorio”, pues consiste en “la eternización

---

<sup>56</sup> Nelly Viallaneix, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977, p. 69.

<sup>57</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 70.



de lo histórico y la historización de lo eterno”<sup>59</sup>. La historia se mezcla con la eternidad y viceversa porque la existencia histórica del Maestro es el hecho a partir del cual el discípulo puede recibir una conciencia eterna, y la condición para salvarse<sup>60</sup>. La verdadera contemporaneidad (que es la de la fe, y no la del testigo ocular) es una consecuencia del instante; es el estado del creyente quien, gracias a la fe, está en contacto con la verdad eterna<sup>61</sup>. El cristianismo es el único fenómeno histórico que, desde su misma naturaleza ha querido ser el punto de partida para la conciencia eterna del individuo y basar la salvación eterna en la relación con un acontecimiento histórico.

#### 4.6 El salto

Los dos sentidos del término “instante” analizados en *MF* se encuentran entrelazados en un tercer concepto que se convertiría en parte esencial en la obra de Kierkegaard. Se trata de la noción de *salto*<sup>62</sup>. En *Migajas*, el salto aparece ligado tanto al primer sentido de la palabra “instante” (el instante como revelación de la verdad) como al segundo (el instante como la Encarnación). La revelación de la verdad eterna por medio de la fe es al mismo tiempo un regalo de Dios y una tarea que debe ser llevada a cabo por el creyente, un “acto de libertad, una manifestación de la voluntad”<sup>63</sup>, y una “decisión de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>60</sup> Aunque estas preguntas –las relativas a la conciencia eterna, etc.— son obviamente pertinentes para los teólogos cristianos, todas son propiamente preguntas filosóficas, es decir, no presuponen la verdad del cristianismo o su revelación (Evans, *Op. cit.*, p. 21).

<sup>61</sup> Colette, *Op. cit.*, pp. 71-73.

<sup>62</sup> Ferreira, art. cit., p. 103.

<sup>63</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 90.

eternidad”<sup>64</sup>. Esta transición de no creyente a creyente mediante un acto de la voluntad no es una mediación dialéctica, sino un salto que ocurre en la plenitud del tiempo. Para Kierkegaard, el instante concierne la decisión existencial de un ser humano en su significado más profundo; es un instante de *krisis* o juicio y supone una transformación radical del individuo<sup>65</sup>. Se puede llegar a afirmar, de hecho, que el cristianismo se funda en la realidad del instante. Para Platón, el instante sólo podía ser pensado de manera abstracta. Para el cristiano de acuerdo con Kierkegaard el instante, por el contrario, es una experiencia concreta y vital, el momento de la gracia donde el hombre recibe la condición de la verdad, el espacio privilegiado de la decisión y la libertad.

El tipo de verdad revelada por la fe choca con la racionalidad. El contenido esencial de esta revelación es la Encarnación, el Dios vuelto hombre, una idea paradójica y difícil de comprender, una contradicción irreconciliable. Entre Dios y el hombre reina un abismo y existe una diferencia absoluta. Al hombre, Dios le parece paradójico, algo incomprensible y fuera de lo común. Pero si Dios es paradójico, el Dios-hombre de la Encarnación es necesariamente la paradoja absoluta. Es inevitable que la razón tropiece con ella. Por la revelación, el entendimiento se enfrenta con lo desconocido y la razón entra en una parálisis que sólo se puede superar mediante un acto de la voluntad. Este acto toma la forma de un salto de fe que ocurre fuera del tiempo, es decir, en el instante, y constituye una decisión existencial: la conversión. Sin importar su pequeñez, el momento en el que se realiza este salto es crucial. El salto de la fe es una transición cualitativa. Esta transición es un rechazo a la continuidad (pues el salto no es un desarrollo necesario o un

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>65</sup> Ward, *Op. cit.*, p. 4.

resultado meramente acumulativo) que es un rechazo de cualquier recurso a una forma de explicación racional para el descubrimiento de la verdad<sup>66</sup>.

La idea de salto es otro ejemplo de cómo la visión kierkegaardiana del instante se encuentra estrechamente enlazada con la historia previa de este concepto. En específico, el “salto” es un concepto deudor de la noción platónica de *exaiphnes*, “lo repentino”, mencionada por Platón con respecto a su análisis del instante en el *Parménides*<sup>67</sup>.

El concepto de “salto” forma parte de la disputa de Kierkegaard con la filosofía de Hegel, y de hecho el filósofo danés introdujo esta categoría como una alternativa a la mediación hegeliana. Kierkegaard afirmaba que su pensamiento era dialéctico, pero en un sentido individual y existencial, no general y conceptual. Para Kierkegaard, el movimiento de la existencia se rige por la oposición de contrarios, pero no para alcanzar su superación en un tercer elemento que es la síntesis de los dos primeros, sino en el sentido de que cada uno de los contrarios surge por la oposición al otro. Para Kierkegaard el individuo vive en una tensión constante, en la que no puede escoger lo uno o lo otro, sino necesariamente “la unidad de los dos contrarios en su contrariedad misma, y los mantiene a los dos delante de él”<sup>68</sup>. Contra la mediación hegeliana que destruye la realidad específica de lo humano y lo divino, subrayaba el abismo que existe entre Dios y el hombre, imposible de ser mediado, y frente al cual la única opción es el salto<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Ferreira, art. cit., p. 216.

<sup>67</sup> Vid. *supra* cap. 2.

<sup>68</sup> Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, p. 146.

<sup>69</sup> Colomer, *Op. cit.*, pp. 79-80.

#### 4.7 Los dos significados del instante en *Migajas filosóficas*

De la lectura de *Migajas filosóficas*, Jacques Colette desprende la articulación de dos sentidos del término “instante”: 1) el instante como categoría antropológica, y 2) el instante como categoría teológica. Ambos sentidos del concepto comparten una misma estructura: la de representar un “momento privilegiado”. El instante como categoría antropológica es el momento privilegiado de la elección libre en cada historia individual. El instante como categoría teológica es el momento privilegiado en el devenir colectivo de la humanidad: la Encarnación. En ambas categorías se lleva a cabo el encuentro de “dos energías heterogéneas e inconmensurables”: lo temporal y lo eterno. “Categoría antropológica y categoría teológica al mismo tiempo, el instante expresa la valorización de la historia y la valorización de la existencia individual”<sup>70</sup>. Mediante la primera acepción de instante, Kierkegaard nos enfrenta con el problema de la decisión<sup>71</sup>. Mediante la segunda, todas sus interrogaciones sobre el significado y la profundización de la existencia adquieren pleno sentido en sus reflexiones sobre la Encarnación<sup>72</sup>.

El instante es, en consecuencia, el punto del tiempo donde la revelación de Cristo toma lugar en la historia y también el momento donde la fe es dada al hombre particular<sup>73</sup>. Del análisis kierkegaardiano del instante tal como está expresado en *MF*, se deriva, en palabras de Jean Wahl, una “fenomenología de la creencia” esencialmente tipificada como elección y pasión enlazadas con el tiempo. Esta fenomenología se despliega, según

---

<sup>70</sup> Colette, *Op. cit.*, p. 58.

<sup>71</sup> Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton University Press Princeton, 1980, p. 54.

<sup>72</sup> James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958, p. 188.

<sup>73</sup> Colette, *Op. cit.*, p. 60.

Jean Wahl, de acuerdo con cuatro premisas: 1) la creencia está en constante devenir; 2) la relación entre Dios y el creyente es una relación de contemporaneidad; 3) el objeto de la creencia es la Encarnación, unión de lo finito y lo infinito por la cual lo eterno nació en un momento del tiempo y origen del escándalo para la razón —afirmación del carácter específico de la creencia; 4) la repetición (no en la inmanencia y en este mundo, sino en la trascendencia) de este acto de la voluntad y de la fe<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Wahl, *Kierkegaard*, p. 51.

## 5. EL INSTANTE EN *EL CONCEPTO DE ANGUSTIA*

### 5.1 El libro

*El concepto de angustia (CA)* se publicó el 17 de junio de 1844, cuatro días después que *Migajas filosóficas*. A pesar de ser una de las obras más significativas de Kierkegaard, no provocó ninguna reacción entre los estudiosos de su tiempo, pues su publicación no recibió reseñas ni comentarios. En el siglo XX, sin embargo, filósofos, teólogos y psicólogos reconocieron este libro como una obra fundamental en la historia de la filosofía del siglo XIX. Kierkegaard publicó el *CA* bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis, “el kobmendense —habitante de Copenhague— despierto”. La obra adopta la forma del tratado, pero la ausencia de homogeneidad estilística y de la estricta organización interna que se espera en este género sugiere la posibilidad de que se trate de un ejercicio irónico: usar la forma del tratado como una parodia de esta forma filosófica<sup>1</sup>.

El método utilizado por Kierkegaard en el *CA* responde al adagio latino *unum noris omnes* (“si conoces a uno, conoces a todos”), pero entendiendo por “*unum*” al propio observador que se adhiere a sí mismo porque sabe que uno es en realidad todos<sup>2</sup>. En el espíritu de este método, cada ser humano es una expresión completa de lo humano, cuyo significado esencial no se puede obtener de la especulación racional o la ciencia natural. “El hombre alcanza el auto-conocimiento existiendo, es decir, el auto-

---

<sup>1</sup>Alastair Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 207.

<sup>2</sup>Sören Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, traducido y anotado por Reidar Thomte en colaboración con Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 79.

conocimiento se corresponde con la actualización de la propia potencialidad para convertirse en uno mismo”<sup>3</sup>. Y es que el tema del CA tiene raíces profundas en la vida personal de Kierkegaard. Las referencias a la experiencia de la angustia abundan en obras anteriores y posteriores, además de aparecer constantemente en sus diarios personales. Una de las más célebres fue registrada el 12 de mayo de 1839: “Toda existencia me produce angustia, desde la más pequeña de las moscas hasta los misterios de la Encarnación”<sup>4</sup>.

En el CA, Kierkegaard presenta una visión ontológica del hombre que presupone la realidad trascendente del individuo, discernible por la presencia de un componente eterno. El autor expresa esta estructura del hombre mediante la postulación de una dimensión psicosomática (alma y cuerpo) de la existencia, y una dimensión trascendente: el espíritu<sup>5</sup>. A la primera le corresponde la exterioridad de la observación científica, y a la segunda la interioridad de la experiencia espiritual. A este segundo dominio pertenece, por tanto, la categoría del “salto”<sup>6</sup>, una vivencia fuera del alcance de verificación de los procedimientos científicos. El uso del término “salto” es la manera de mostrar que un acto de elección libre se experimenta como una actividad en la que ‘saltamos’ hacia una meta específica, y no como algo a lo que somos conducidos necesariamente por acontecimientos previos. Este salto es “cualitativo” porque la acción realizada es algo cualitativamente diferente: no está conectada ni lógica ni causalmente a los

---

<sup>3</sup> Reidar Thomte, “Introduction”, en Kierkegaard, *Op. cit.*, p. xv.

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 171.

<sup>5</sup> Thomte, art. cit., viii.

<sup>6</sup> *Vid. supra* 4.6 “El salto”.

acontecimientos precedentes<sup>7</sup>. Pensar lo contrario –introducir cualquier forma de determinación cuantitativa, como las leyes causales— sería rechazar la noción de que la vida espiritual y sus elecciones son realmente libres.

## 5.2 El pecado

El punto de partida del *CA* es la noción de pecado. Mediante el tratamiento de este tema, Kierkegaard se propone lograr dos objetivos: crear otra trinchera desde la cual cuestionar el hegelianismo, y realizar un estudio de los aspectos más profundos de lo humano. El hegelianismo no tiene lugar para el pecado, ni para la angustia, porque ambos no son propiamente conceptos, es decir, objetos de estudio para una ciencia, sino experiencias discontinuas unidas estrechamente a la vida concreta de un individuo. Este tipo de estados intermedios y de ruptura, no sistemáticos, que no se pueden insertar en la trama de una filosofía como la de Hegel, constituyen antecedentes del concepto de instante.

Para Kierkegaard, el pecado es la ruptura arbitraria del egoísmo absoluto. En este sentido, Kierkegaard se opone no sólo a Hegel sino, como en *MF*, también a Sócrates y su idea de que el individuo puede elevarse por sí mismo al ideal de la verdad. En opinión del filósofo danés, en el pecado no hay simplemente ignorancia, sino un acto real contrario al bien.

En el *CA* el pecado no es un asunto colectivo en el que los individuos se encuentran fatalmente inmersos, ocurrido en la Caída de una vez y para siempre, sino que

---

<sup>7</sup> James Giles, “Kierkegaard’s Leap: Anxiety and Freedom”, en Giles, James (ed.), *Kierkegaard and Freedom*, Palgrave, Nueva York, 2000, p. 71.



más bien es postulado —es decir, reconocido por el individuo como parte de su mundo— cuando cada individuo se vuelve consciente de sí mismo y de la estructura que lo constituye: una síntesis entre el alma y el cuerpo sostenida por el espíritu. El interés de Kierkegaard en el *CA* es presentar lo que acontece en cada persona en el amanecer de la vida auto-consciente: un reconocimiento de la omnipresencia del no-Ser bajo la forma del egoísmo y la vanidad, y la conciencia de lo que se necesita para alcanzar el Ser, es decir, para convertirse plenamente en un individuo<sup>8</sup>.

En el desarrollo conceptual del *CA*, la noción de pecado prefigura y anuncia la idea de instante. Como el instante, el pecado cuenta con las características del salto y lo repentino. El salto del pecado postula la individualidad y la autoconciencia: es el momento del *discrimen* por el cual la distinción entre el bien y el mal se plantea. No es el paso del bien al mal, sino del dominio donde no hay ni bien ni mal (el de la inocencia) al dominio donde se produce la alternativa entre el bien y el mal, el dominio de la moral<sup>9</sup>. De esta manera, el salto está en el origen del pecado. También lo estará, sin embargo, en su fin, porque en un salto ocurre la posibilidad de una conciencia eterna. “El instante será el comienzo del mal, y será el comienzo de la supresión del mal”<sup>10</sup>. El primero supone al segundo y viceversa; el instante de la gracia y el instante de la falta se implican mutuamente.

---

<sup>8</sup> Hannay, *Op. cit.*, p. 226.

<sup>9</sup> Jean Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949, p. 227.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 216.

### 5. 3 La angustia

De acuerdo con Kierkegaard, Adán experimentó la angustia a raíz de la interdicción divina—no probar el fruto del árbol del bien y del mal. Adán no tenía en ese momento la capacidad de conocer el sentido del “bien” y del “mal”. Por lo tanto, no comprendía del todo el contenido de la prohibición, y sólo sabía que se le presentaba como una nebulosa posibilidad de poder. Sin saber qué significaba o qué alcance tenía, desarrolló una conciencia angustiante de esta posibilidad. Experimentó, así, el sentimiento de ser capaz de desear y hacer algo terrible, sin conocerlo. Adán no podía entender el sentido de la prohibición más que desobedeciéndola; la prohibición despertó en él la tentación, “la posibilidad de la libertad” y la “angustiante posibilidad de *ser capaz*”<sup>11</sup>, sintiéndose atraído y repelido al mismo tiempo. Esta es la vivencia de la angustia, que Kierkegaard bautiza como el “vértigo de la libertad”<sup>12</sup>.

Kierkegaard afirma que todos los individuos pasan por un estado análogo de la conciencia (una etapa “adámica”) en la que se experimenta el origen del pecado en la prohibición hecha por Dios. En el estado de inocencia, el espíritu puede sentir una atracción vaga, no por un pecado concreto, sino por el uso de la libertad y por lo tanto por la posibilidad del pecado<sup>13</sup>. En esta atracción está el germen de la angustia. Kierkegaard ofrece el ejemplo del niño que se siente atraído por la aventura, lo desconocido, a la vez que los repele porque lo vive como una amenaza a su seguridad.

---

<sup>11</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 155.

Kierkegaard fue el primer autor en caracterizar la angustia como un sentimiento diferente del miedo. Mientras que el miedo lo es siempre de algo concreto (un peligro, el dolor, un enemigo), la angustia es un sentimiento que nace en el individuo ante la posibilidad misma que lo constituye como individuo libre. No se refiere a nada en concreto, sino que es “el puro sentimiento de la posibilidad”. De acuerdo con Eusebi Colomer, “la angustia está ligada a lo que el individuo no es, pero puede llegar a ser”<sup>14</sup>. La angustia es una experiencia ontológica en la que no es algo singular lo amenazado, como en el miedo, “sino todo, la totalidad del hombre, su misma existencia que se manifiesta como expuesta a la nada”<sup>15</sup>. Kierkegaard señaló la potencia de la nada que atrae: “la posibilidad de cierta cosa [el pecado, la libertad] que al mismo tiempo es y no es, se experimenta a la vez como lo que atrae y lo que repele”<sup>16</sup>. La angustia es el estado que precede a la caída de la libertad en la culpa. Como sentimiento de la pura posibilidad la angustia se relaciona también con la libertad: ella misma es la posibilidad de la libertad, la realidad de la libertad en cuanto posibilidad. En la experiencia de la angustia se nos da un acceso especial a la experiencia de la libertad<sup>17</sup>.

Por esta doble naturaleza contradictoria, Kierkegaard define la angustia como un deseo dirigido hacia lo que se teme, una “antipatía simpática y simpatía antipática”<sup>18</sup>. La angustia es un aspecto indisociable de la libertad, a la vez que una consecuencia inevitable de la conciencia de la finitud. En la definición de Paul Tillich, “la angustia es

---

<sup>14</sup> *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 70.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 221.

<sup>17</sup> Giles, art. cit., p. 69.

<sup>18</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 42.

la autoconciencia del ser finito como finito”<sup>19</sup>. A pesar de sus aspectos negativos, la angustia es también una fuerza constructiva: “lo que ella esculpe a grandes golpes palpitantes es nuestro propio yo”. Es una idea al lado de la cual pasó Hegel, que sólo advirtió la negatividad del ser y no la positividad de la nada<sup>20</sup>. La angustia está instalada en el gozne entre la posibilidad y la realidad, proponiéndole al existente un yo a realizar. Régis Jolivet lo describe de esta manera:

Si es verdad, en efecto, que el yo no es dado, sino solamente la posibilidad del yo, cada hombre se encuentra colocado ante la nada y como asomado al vacío. Vértigo ante lo que no es, pero que podría ser, por el juego de una libertad que no se ha experimentado todavía y que no se conoce, la angustia del espíritu se asemeja al vértigo físico, en cuanto es la vez miedo y atracción, simple vislumbre de la posibilidad, pero también terrible hechizo. Especie de antipatía simpática o de simpatía antipática, la angustia es deseo de lo que se teme, miedo de lo que se desea. En esta ambigüedad, llena de un encanto mágico (el hechizo de la serpiente del Génesis), tiene lugar el primer pecado...<sup>21</sup>

#### 5.4 El instante

Para hablar del instante en el *CA*, Kierkegaard toma como punto de partida una de las tesis cruciales del libro: el individuo es una síntesis de alma y cuerpo constituida y sostenida por un tercer factor, el espíritu<sup>22</sup>. El “espíritu” es, para Kierkegaard, una nueva

---

<sup>19</sup> Citado en Thomte, art. cit., p. xvi.

<sup>20</sup> Jean Wahl, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989, p. 50.

<sup>21</sup> Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Gredos, Madrid, 1962, pp. 51-52.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 81.

forma de entender la preocupación por uno mismo, ignorada por los griegos y aportada por el cristianismo. Sólo el cristianismo postula el espíritu como categoría porque sólo el cristianismo cree en la eternidad (la condenación o la beatitud eternas) y confiere de este modo a la existencia la posibilidad de tomar decisiones trascendentes en el tiempo<sup>23</sup>. Como hecho cultural, el cristianismo hizo de la eternidad un elemento esencial de la conciencia que, a juicio de Kierkegaard, permitió la comprensión cabal de las nociones de tiempo e instante. La estructura del ser humano como una síntesis causa vértigo, porque abre una nueva área de posibilidades para el individuo. Se trata de una nueva libertad y de una enorme carga de responsabilidad: de las decisiones existenciales del individuo en el tiempo depende su destino en la eternidad. En este ámbito de la libertad sitúa Kierkegaard los movimientos para reemplazar el no-Ser (identificado con el pecado, la apariencia, la vanidad) con el Ser.

Para explicar conceptualmente los movimientos que reemplazan el no-Ser con el Ser, Kierkegaard rechaza la noción hegeliana de mediación y recurre a la noción platónica de instante como la categoría en la que se puede pensar la transición como algo que ocurre libremente. Para que la sucesión real no se convierta en un contenido puramente abstracto es necesario que el paso efectuado en su seno sea real, es decir, un devenir: “una realización a partir de una posibilidad para la libertad”<sup>24</sup>. Sin embargo, dado que los griegos desconocían la visión cristiana de la eternidad, Kierkegaard tampoco está del todo satisfecho con el instante tal como se expone en el *Parménides* de Platón. A

---

<sup>23</sup> Koral Ward, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008, p. 22.

<sup>24</sup> Jacques Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Desclée de Brouwer, París, 1972, p. 102.

su juicio, en ese diálogo el instante, si bien se vuelve la categoría fundamental de la transición, permanece como una “muda abstracción atomista”. Para entender correctamente la naturaleza del tiempo, es necesario recurrir al espíritu y a la eternidad.

Sin la eternidad, el tiempo es una sucesión indeterminada e infinita en la que el presente es sólo un límite abstracto, un punto de división. Este presente como límite no es un presente verdadero, porque en sentido estricto, no existe: es sencillamente una abstracción intermediaria entre el pasado y el futuro, como el “ahora” de Aristóteles. Si la visión abstracta del tiempo mantiene artificialmente la división pasado/presente/futuro, es sólo porque el tiempo se representa como *espacio*: un flujo abstracto e interminable que es una “parodia de lo eterno”, y en el que el presente es una nada vacía e infinita, un desvanecerse sin fin.

El aspecto esencial que permite superar esta visión abstracta del tiempo es la intervención de la eternidad mediante el instante. Cuando el ahora deja de ser una entidad abstraída de una continuidad espacializada y se convierte en un instante, lo temporal se incorpora en lo eterno. Entonces es posible definir el presente como un presente concreto, y no como una “abstracta y evanescente rebanada de tiempo cortada de un continuo temporal”<sup>25</sup>. Para Kierkegaard, el verdadero presente es, por lo tanto, lo eterno. Si se vive solamente en el tiempo inmanente, sin vínculo con la eternidad, es imposible conocer el presente verdadero. Sin la eternidad, el presente queda reducido a una abstracción vacía o una forma de vida que sucede sólo en la fugacidad del momento<sup>26</sup>.

Este presente auténtico es el instante, que se produce cuando el tiempo y la eternidad se tocan. “En la medida en que lo eterno no se introduce, el instante no es, o es

---

<sup>25</sup> Hannay, *Op. cit.*, p. 223.

<sup>26</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, pp. 85-87.

sólo una frontera”<sup>27</sup>. En cambio, cuando el instante se origina en el contacto con lo eterno, la “existencia engendra una determinación infinitamente más alta que ella y por esta intensidad, el presente deviene Presencia”<sup>28</sup>. Más aún, las relaciones entre el tiempo y la eternidad son fundamentales para la estructura del tiempo mismo. La conciencia del tiempo —la distinción entre el pasado, el presente y el futuro— sólo puede surgir a partir del reflejo de la eternidad en el tiempo. Jean Wahl lo sintetiza de este modo: “Si el tiempo tiene una estructura, es que el instante es postulado; y si el instante es postulado, es que la eternidad está ahí. Y si la eternidad está ahí, es que el hombre, en el instante, por el espíritu, se postula como la unidad de lo temporal y de lo eterno. Y se postula así por un acto de libertad...”<sup>29</sup>. Kierkegaard presenta al instante como el momento de la decisión, y confiere de este modo al tiempo su significación existencial más explícita (y el vínculo esencial del instante con la angustia): la posibilidad<sup>30</sup>.

El análisis temporal de Kierkegaard parte de la crítica de dos concepciones del tiempo: la abstracta y la estética. Ambas comprenden el tiempo solamente como una sucesión indefinida que ignora al verdadero momento presente y sólo admite detenerse en el “punto fijo” de una interrupción formal y abstracta. La concepción abstracta del instante inicia con Platón (a quien Kierkegaard reconoce, sin embargo, haber situado el instante en el devenir real señalando su carácter de intervalo) y Aristóteles, para quienes

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>28</sup> Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 325.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>30</sup> Jacques Colette, “Instant paradoxal et historicité”, en Tiffeaneau, Dorian (ed.), *Mythes et représentations du temps*, Éditions du CNRS, París, 1985, p. 123.

el instante es una entidad atómica e irreal, y culmina con Hegel<sup>31</sup>, para quien “el instante significa indiferentemente el ahora, lo eterno o la nada”<sup>32</sup>. La concepción estética corresponde, por su parte, a la existencia en la fase estética<sup>33</sup>, es decir, la que pretende vivir exclusivamente en lo temporal, sin referencia a ninguna trascendencia. Una existencia así no conoce el verdadero presente. Ninguna de estas dos visiones puede “pensar concretamente lo temporal, esto es, concebirlo en función de lo existente”<sup>34</sup>. Ambas son incapaces de pensar la eternidad más que como “supresión de la sucesión”<sup>35</sup>. La eternidad, sin embargo, exige ser concebida “de una manera absolutamente concreta”<sup>36</sup>. En oposición a estas dos visiones, Kierkegaard propone entender el tiempo como “contenido concreto y real”.

Kierkegaard juzga el término “instante” (*Oieblik*, literalmente “parpadeo” en danés) como un término figurativo difícil de tratar pero altamente expresivo: “Nada es tan veloz como un parpadeo, y sin embargo es conmensurable con el contenido de lo eterno”<sup>37</sup>. Kierkegaard recuerda, asimismo, que el término latino para el instante es *momentum*, del verbo *movere*, “mover”, que por derivación expresa aquello que se desvanece. Esta asociación etimológica da ocasión a Kierkegaard para revelar una de las

---

<sup>31</sup> La visión kantiana del tiempo tampoco es susceptible de acoger una concepción concreta del instante. Kant se enfoca en la función del tiempo como estructurador de la apariencia de la naturaleza, pero no enfatiza el aspecto dinámico del tiempo, el devenir temporal. “[Kant] vio con claridad que los momentos temporales se suceden uno al otro, pero no reconoció el dinamismo interno de estos momentos” (Philip Turetzky, *Time*, Routledge, Londres, 2000, p. 101).

<sup>32</sup> María José Binetti, “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, *Enfoques*, primavera, año/vol. XVII, número 002, Universidad Adventista del Plata, Buenos Aires, Argentina, p. 117.

<sup>33</sup> *Vid. supra* 3.2 “Las etapas existenciales”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, pp. 392-393.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>37</sup> *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 87.



principales fuentes para su concepción el tiempo: San Pablo<sup>38</sup>, quien en su 1ª Carta a los Corintios<sup>39</sup> ofrece una paráfrasis poética del instante. San Pablo afirma que el fin del mundo sucederá en un instante, un parpadeo, mediante lo cual también expresa que el instante es conmensurable con la eternidad, porque el momento de destrucción expresa al mismo tiempo el advenimiento de lo eterno<sup>40</sup>.

### 5.5 Tiempo y eternidad

El “instante” es una designación del tiempo en tensión cuando es tocado por la eternidad. Solamente en la medida en que se postulan la eternidad y el espíritu, es posible postular la temporalidad. Kierkegaard añade que es por esta razón que los griegos, al carecer del concepto de espíritu, no comprendieron la temporalidad en su sentido más profundo. Por esta misma razón, los griegos concebían el tiempo, la eternidad y el instante de manera abstracta. La exposición anterior permite a Kierkegaard expresar una de sus más importantes conclusiones acerca del tiempo y el instante: “El instante no es propiamente un átomo del tiempo sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, su primer intento de detener el tiempo”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Vid. supra* cap. 2.

<sup>39</sup> 1 Cor 15, 52.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 88.

<sup>41</sup> Al acuñar la expresión “átomo de eternidad”, Kierkegaard dio un giro a la noción de atomismo temporal, cuyos principales representantes fueron los filósofos epicúreos. Si bien el atomismo como doctrina sobre la composición de la materia se originó con los presocráticos Leucipo y Demócrito, no fue sino la aparición de la escuela epicúrea, en el siglo IV a. C., que se planteó explícitamente un tiempo atómico. Los epicúreos defendían una teoría que postula átomos de tiempo como duraciones indivisibles. En esta concepción, los átomos de tiempo pueden ser indivisibles y sin embargo también partes del tiempo que tienen duraciones mínimas que se combinan para hacer duraciones más largas. Los epicúreos argumentaban que las cosas

El instante es una suerte de síntesis entre lo temporal y lo eterno. Esta nueva síntesis es una expresión de la idea, anteriormente expuesta, del hombre como síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. El instante es el equivalente temporal del espíritu, estando ambos íntimamente vinculados. “En cuanto el espíritu es postulado, el instante está presente”<sup>42</sup>. Para Kierkegaard, la existencia singular es una síntesis de tiempo y eternidad, sujeta en el espíritu y producida en el instante. En sentido existencial, el instante es la irrupción misma del espíritu como síntesis concreta. Esta síntesis, sin embargo, es distinta a la síntesis hegeliana. María José Binetti lo explica de esta manera: “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 transfigurador, que es la decisión y tarea de la libertad”<sup>43</sup>. Por su parte, Régis Jolivet lo expresa de este modo: “Como toda existencia, que es tensión y *pathos*, el existir cristiano reunirá los contradictorios. La existencia cristiana se despliega en eternidad, pero se realiza en el instante... El existente se halla, pues, instalado en un estado en que los extremos opuestos se dan siempre juntos, en su misma oposición”<sup>44</sup>.

La idea de fuga del dominio temporal es central para el concepto de instante, ese “átomo de eternidad” que se eleva fuera del tiempo ordinario. El reflejo de la eternidad en

---

deben tener partes indivisibles con magnitudes finitas, si no las cosas se dividirían infinitamente en entidades como puntos de las cuales no se podrían componer las magnitudes existentes. Afirmaban igualmente la existencia de un tiempo mínimo perceptible, indivisible en la percepción, pero que se podía dividir mentalmente en analogía con la división de las duraciones perceptibles. Estas divisiones también llegarán a un mínimo. El resultado serán los átomos de tiempo como los tiempos mínimamente concebibles (Turetzky, *Op. cit.*, pp. 34- 35).

<sup>42</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 89.

<sup>43</sup> Binetti, art. cit., p. 120.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pp. 47-48.

el tiempo es, nos dice Kierkegaard, también un intento por detener el tiempo. Un acontecimiento puede venir a nuestra atención y aparecer como una experiencia intensificada que tiene el efecto de nulificar el continuo del tiempo. Este “detenerse” del instante sugiere el *nunc stans* del escolasticismo medieval, el “presente perpetuo” de la eternidad como intemporalidad<sup>45</sup>. En este aspecto el *Parménides* de Platón es, de nuevo, una importante fuente filosófica. Kierkegaard es capaz de rechazar las nociones del tiempo como un flujo continuo porque parte de la idea platónica de “lo repentino”<sup>46</sup> (*exaiaphnes*), el momento originario de una aparición a partir de la nada, el cual, a su vez se conecta con el “salto”.

Kierkegaard también se refiere al instante como aquella “ambigüedad” en la que el tiempo y la eternidad se tocan mutuamente. Con respecto a la experiencia del tiempo, esta ambigüedad tiene una relevancia particular, ya que postula el concepto de temporalidad, por el cual “el tiempo constantemente intersecta la eternidad y la eternidad constantemente invade el tiempo”. Un resultado de esta intersección es que, como se había señalado anteriormente, adquiere significación la división entre pasado, presente y futuro. En este pasaje de su exposición, Kierkegaard va más allá y afirma: “Sólo con el instante comienza la historia”. En otras palabras: el transcurso efectivamente vivido del tiempo es real sólo en la medida en que recurre a lo eterno. De esta manera, Kierkegaard desentraña la aseveración de San Agustín acerca de que sólo el momento presente es real<sup>47</sup>. Esto es así porque sólo el instante está conectado con la eternidad.

Más adelante, Kierkegaard hace una afirmación que ofrece una clara conexión entre el *CA* y *Migajas filosóficas*. Para Kierkegaard, “si no hay instante, lo eterno aparece

---

<sup>45</sup> Ward, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>46</sup> *Vid. supra* cap. 2.

<sup>47</sup> *Vid. supra* cap. 2.

como el pasado”<sup>48</sup>. Esta es, precisamente, la situación en el modelo socrático de la verdad, en el que la única forma de acceder a ella es mediante la reminiscencia<sup>49</sup>. La aparición del concepto de temporalidad produce otro modelo de acceso a la verdad, distinto del griego. Al carecer del concepto de revelación (en el sentido cristiano), los griegos carecían de la noción de la temporalidad, y por lo tanto del instante. Situaban la eternidad (y la verdad) en el pasado. La aparición de la idea de temporalidad, gracias a la nueva noción de eternidad postulada por la revelación cristiana, produjo otro modelo de acceso a la verdad (es decir, el del cristianismo), el cual es el tema del “experimento mental” de *Migajas filosóficas*. Para Sócrates, la eternidad está en el pasado y la verdad en el interior del individuo. Para Kierkegaard, la eternidad está en el presente y la verdad se origina en un Maestro exterior al individuo.

De esta manera, se puede leer a *MF* y el *CA* como el análisis de dos consecuencias generadas por una misma carencia: la ausencia del concepto de instante que privó a los griegos, por un lado, de la temporalidad (tal como es expuesta en el *CA*) y, por otro, de la revelación (tal como es tratada en *MF*). También se puede leer estas dos obras como el análisis de las consecuencias de la Encarnación en dos esferas: en la de la experiencia del tiempo (donde aporta la temporalidad) y en la del acceso a la verdad (donde aporta la revelación). En ambos ámbitos, la Encarnación produce la aparición de la idea de instante. A raíz de la Encarnación, dice Kierkegaard, hay otra verdad y otro tiempo, y los dos dependen del instante.

Otro punto importante de conexión entre el *CA* y *MF* es el concepto de decisión, fundamental en ambas obras y esencial para comprender el instante. En *MF*, la categoría

---

<sup>48</sup> Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>49</sup> *Vid. supra* 4.2.1 “Dos modelos de la verdad”.

de la *decisión* ocupa un lugar central en el modelo cristiano de acceso a la verdad<sup>50</sup>. En el salto que ocurre en un instante, el individuo decide aceptar el don de la gracia revelada por el Maestro. También en el *CA* la decisión tiene un papel esencial, pues la elección trascendente que determina la eternidad (es decir, la condenación o salvación futuras) ocurre en el instante (siendo este salto precedido por la angustia). En el instante se intersectan el tiempo y la eternidad, pues es en él que el individuo crea a través de la decisión un yo que será juzgado para la eternidad. El punto máximo de la pasión subjetiva coincide con esta libre decisión, creadora y formadora de la personalidad. La eternidad es, en este sentido, una posibilidad constante de la vida humana<sup>51</sup>. Cada momento puede convertirse en la ocasión de elegir algo que determine la eternidad. La centralidad de la categoría de la decisión reafirma la importancia de los vínculos entre la libertad y el tiempo en el *CA*. El instante esclarece el ser en la medida en que es “la concreción continua y refleja de la libertad”<sup>52</sup>.

La influencia del cristianismo en la concepción del tiempo según el relato de Kierkegaard se podría sintetizar de la siguiente manera:

- El cristianismo liberó al tiempo de la identificación abstracta con el espacio. En el instante el tiempo adquiere su plenitud, la eternidad entra en el tiempo, y se realiza un contacto entre lo trascendente y lo inmanente.
- Lo eterno y el espíritu se identifican. Del espíritu nace la angustia, pero la angustia, en la medida en que el tiempo es aclarado por el propio espíritu —por lo

---

<sup>50</sup> *Vid. supra* 4.6 “El salto”.

<sup>51</sup> Binetti, art. cit., p. 116.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 120.

eterno—, es dominada. El pecado se produce en un instante, al igual que la redención.

- El cristianismo postula extremos y ciertas determinaciones intermedias: la angustia, estado intermedio entre la inocencia y el pecado; el instante, intermediario entre lo eterno y el tiempo. Angustia e instante no son propiamente síntesis, sino encuentros entre polos opuestos. Si se toman cosas absolutamente contrarias, escoger plenamente una es escoger a la otra. En el instante, escoger la eternidad es escoger el tiempo<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, p. 244.

## 6. EL INSTANTE DESPUÉS DE KIERKEGAARD

Después de Kierkegaard, el concepto de instante ha sido estudiado por numerosos autores de muy distintas tendencias filosóficas. Hay, sin embargo, tres filósofos que reflexionaron sobre el tiempo y el instante de modos que revelan una influencia o una afinidad con el pensamiento de Kierkegaard: Friedrich Nietzsche, Henri Bergson y Martin Heidegger.

### 6.1 Nietzsche

Las obras de Kierkegaard y Nietzsche presentan enormes contrastes. La obra del danés constituye un intento por volver a pensar el cristianismo desde el punto de vista filosófico, moral y religioso. La obra del alemán, por el contrario, es una tentativa por demoler los fundamentos espirituales e intelectuales de la civilización cristiana con el fin de proponer una nueva visión de los valores, conscientemente anticristiana. Kierkegaard situó en el centro de su reflexión categorías como la angustia o la desesperación. Nietzsche, en cambio, hizo girar su pensamiento alrededor de nociones como el superhombre o la voluntad de poder. Pero, a pesar de estas marcadas diferencias, las filosofías de Kierkegaard y Nietzsche ofrecen varios importantes puntos en común.

Fundamentalmente, ambos pensadores representan la violenta reacción anti-hegeliana del individuo solitario o rebelde contra los sistemas filosóficos hostiles a la singularidad. Por esta razón, Eusebi Colomer los llama “hermanos gemelos y enemigos”. Ninguno de los dos está interesado en las ideas abstractas, sino en el hombre concreto. La gran diferencia está en que para Nietzsche existe una correlación

entre la afirmación del hombre y la negación de Dios, mientras que para Kierkegaard “el hombre sólo puede realizarse plenamente en Dios y en Cristo”<sup>1</sup>. James Collins explica esta afinidad y esta divergencia entre los dos autores:

A Kierkegaard, como a Nietzsche, le preocupa la propagación de la mentalidad de rebaño, producto final de las tendencias igualitarias modernas. Ambos están de acuerdo en que se vacía al individuo de todos los valores para engolfarlo en una totalidad dominante: la mayoría, la raza, la clase, la nación o la humanidad misma... pero, para él, allí terminaba la semejanza, porque no aceptaba la posibilidad de un retorno completo a la misma situación con la cual se enfrentaron los griegos. Ni el Dionisos griego ni el Superhombre de Nietzsche son una solución factible, porque en ambos casos hay una depreciación del hombre mortal común y corriente y una huida de la ‘humanidad común o de jardín’, que era lo que Kierkegaard trataba de defender y de edificar”. No actitud discriminatoria ciudadanos/esclavos, dirigentes/rebaño, sino que cada hombre de la multitud tiene la posibilidad de liberarse de ella<sup>2</sup>.

Otro punto relevante de convergencia (y contraste) entre los dos filósofos son, precisamente, los temas del tiempo y el instante. Tanto Kierkegaard como Nietzsche son, en un sentido fundamental, pensadores del devenir y el tiempo. La primera similitud concreta con respecto a este tema está vinculada con la noción de la eternidad del instante. En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche entretiene su visión del instante con la idea del eterno retorno de lo mismo. El filósofo alemán presenta el instante como una puerta en la que se contraponen dos caminos: el pasado y el futuro.

---

<sup>1</sup> Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, Herder*, Barcelona, 2002, p. 28.

<sup>2</sup> *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958, p. 201.



Ambos caminos, que se estrellan de frente en el instante, son igualmente eternos. Hacia atrás del portón corre la calle eterna del pasado. En ella, cada una de las cosas que pueden ocurrir ya ha sucedido. Esas mismas cosas tendrán que cruzar el portón del instante para entrar en el camino del futuro, otra calle eterna, en la que cada una de las cosas que pueden ser, incluyendo a nosotros mismos, deberá suceder una y otra vez, hasta el infinito. Todo lo posible y nosotros mismos tendremos que retornar eternamente<sup>3</sup>. Como en otras concepciones del tiempo, para Nietzsche el instante es el punto de confluencia entre el pasado y el futuro. La diferencia radica en que para Nietzsche se trata no sólo de dos estados del tiempo, sino de dos eternidades, una el espejo de la otra. En cierto sentido, Nietzsche recupera la noción aristotélica del “ahora” como umbral entre el pasado y el futuro<sup>4</sup>. Pero existe una enorme diferencia que lo distingue de Aristóteles: en Nietzsche el presente no es un mero límite abstracto, sino el momento concreto en el que se actualiza el eterno retorno de lo mismo. De acuerdo con esta doctrina, este mismo instante ya sucedió y volverá a suceder indefinidamente. Nietzsche afirma: “En cada instante comienza el ser”<sup>5</sup>. En el eterno retorno, el instante no es un aspecto del cambio sino una intensidad constitutiva. En él se afirma el pasado y el futuro como constituidos en cada momento, y en cada momento se reevalúa todo el tiempo. Afirmar cualquier instante es afirmar toda la existencia<sup>6</sup>.

Como se puede apreciar, lo mismo para Nietzsche que para Kierkegaard lo eterno tiene un comienzo y un cumplimiento temporales. La aspiración nietzscheana hacia la eternidad del instante se hace presente en la idea kierkegaardiana del “devenir

---

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2005, pp. 239-241.

<sup>4</sup> *Vid. supra* cap. 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>6</sup> Philip Turetzky, *Time*, Routledge, Londres, 2000, pp. 110-115.

de la eternidad”<sup>7</sup>, la eternidad que entra en la historia a través de la Encarnación y que paradójicamente se convierte de ese modo en un momento del tiempo. De la misma manera, para los dos filósofos el instante supone una articulación entre pasado, presente y futuro que anticipa, realiza o hace presente a la eternidad. Para Nietzsche, lo eterno es tanto el pasado como el presente como el futuro. En el pensamiento de Kierkegaard, el instante es una anticipación de lo eterno: una apasionada eternidad concreta conectada al pasado (mediante el vínculo con el acontecimiento histórico de la Encarnación), al futuro (mediante la espera de la segunda venida de Cristo) y, sobre todo, al presente. La eternidad de Kierkegaard tiene, así, las características del pasado, el futuro y la presencia. De este modo, Kierkegaard formula una idea análoga a la que Nietzsche quiso expresar en la creencia del eterno retorno. De acuerdo con Jean Wahl, “aquel que conoce este regreso del futuro como pasado recibe todas las cosas de nuevo. Recibe toda la inmanencia iluminada por el destello de la trascendencia, recibe todo lo temporal en el horizonte de la eternidad; recibe lo infinito...”<sup>8</sup>.

Una segunda similitud entre las visiones de Nietzsche y Kierkegaard sobre el tiempo se encuentra en su coincidencia acerca de la naturaleza decisiva del instante. A pesar de que Nietzsche escribe desde una abierta hostilidad contra el pensamiento finalista cristiano, y que las ideas de Kierkegaard dependen justamente de esa visión del tiempo, para ambos pensadores el instante posee una importancia vital absoluta. Para Kierkegaard, esta importancia brota de la naturaleza del instante como la categoría antropológica de la decisión, vinculada desde el punto de vista religioso a la experiencia del don de la fe por parte de Dios y de la conversión, y desde el punto de vista ético a cualquier instancia de elección trascendente para la vida del individuo. Para Nietzsche, en cambio, esta relevancia aparece debido a la repetición idéntica e

---

<sup>7</sup> Jean Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949, p. 327.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 244.

infinita del instante de acuerdo con la doctrina del eterno retorno. Esta doctrina, en vez de generar indiferencia o un sentimiento de monotonía, convierte al instante en algo fundamental. En *La gaya ciencia*, Nietzsche sostiene que la actitud a asumir frente al eterno retorno se reduce a la pregunta: “¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?” Para aceptar la “eterna confirmación” se necesita amar la vida y a uno mismo intensamente<sup>9</sup>. Y en *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que el eterno retorno de lo idéntico supone la “infinita importancia de nuestro saber, de nuestro equivocarnos, de nuestras costumbres, formas de vida para todo lo que viene”<sup>10</sup>.

Nietzsche parece admitir algún grado de coexistencia entre el eterno retorno y la libertad individual. Todos los instantes se repiten eternamente, pero dentro de una cierta dimensión somos capaces de decidir el contenido de esos instantes, de elegir aquello que volverá a ocurrir una y otra vez. En la visión de Nietzsche, es posible “construirse instantes de existencia tan plenos e intensos que su eterno retorno se pueda desear”<sup>11</sup>. Esta visión del eterno retorno presenta otro punto de semejanza entre Nietzsche y Kierkegaard: en su visión del instante, cada uno ofrece una re-elaboración de la apuesta de Pascal, de la convicción de que las decisiones realizadas en el tiempo son elecciones emparentadas con lo eterno, apuestas con consecuencias para toda la eternidad.

Un tercer punto de coincidencia entre Nietzsche y Kierkegaard con respecto al instante es su presentación del instante como un momento de plenitud de la experiencia. A pesar de depender de una estructura del tiempo y el cosmos basada en la repetición, la doctrina nietzscheana sobre el instante y el eterno retorno no excluye sino que privilegia la existencia de momentos excepcionales. A lo largo de *Así*

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Olañeta, Barcelona, 2003, pp. 191-192.

<sup>10</sup> Citado en Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, p. 789, nota 328.

<sup>11</sup> Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996, p. 104.

*hablaba Zaratustra*, Nietzsche hace referencias constantes a la llegada de un “gran mediodía”, y al arribo de su “hora”, en alusión al lenguaje utilizado por Jesucristo para anunciar su propia pasión y muerte. A pesar de que *Así hablaba Zaratustra* es una parodia de los Evangelios y los relatos de redención en general, no es difícil encontrar una verdadera asociación entre estas alusiones y el *kairos* griego, o “momento propicio”, tan vinculado con el tiempo de la redención descrito por San Pablo en sus epístolas<sup>12</sup>. Ese “instante bendito del rayo”<sup>13</sup> en el que se revelarán muchas cosas, del que habla Nietzsche, es indisociable de un tiempo apocalíptico, una mirada a los acontecimientos estructurada por los momentos de excepción. La expectación del “gran mediodía” tendrá su desenlace en la última página del libro. En ella, se narra que Zaratustra “está ya maduro”. Ha llegado *su hora*, *su mañana* con el ascenso de su gran mediodía<sup>14</sup>.

En otro pasaje de la obra, precisamente cuando el sol estaba encima de su cabeza, Zaratustra experimenta una revelación. En ese instante, el mundo se le aparece como perfecto, una esfera madura, “redonda y dorada”. Al mediodía, el tiempo parece haber huido, y Zaratustra se siente como cayendo en el “manantial de la eternidad”<sup>15</sup>. Aparece así la idea del instante como excepción temporal, interrupción en el flujo del tiempo. Zaratustra increpa al tiempo: “¡Abismo apacible y espantoso del mediodía! ¿Cuándo vas a beber mi alma para apropiarte de ella en tu interior?”<sup>16</sup>.

Es fácil advertir la confluencia de Kierkegaard y Nietzsche en el supuesto de que la eternidad está en cada instante porque “tiempo y supresión del tiempo son

---

<sup>12</sup> *Vid. supra* cap. 2.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, p. 209.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Op. cit.*, p. 435.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 376.

uno”<sup>17</sup>. A ambos autores es común este sentido del tiempo nulificado o detenido en un *nunc stans*. “La pausa de asombro de Kierkegaard ante la paradoja y el choque del pasado y el futuro en el portón de Nietzsche abren sendos caminos: hacia la fe para Kierkegaard y hacia la devoción y admiración de la Vida en Nietzsche”<sup>18</sup>. En esta comparación del rechazo kierkegaardiano del tiempo tradicional con el “instante danzante” de Nietzsche y su “eterno retorno hierático”, se hace posible lo que parecía imposible: la aproximación de esas dos “excepciones” inconmensurables que representan las filosofías de Kierkegaard y Nietzsche<sup>19</sup>.

## 6.2 Bergson

Si bien no es posible hablar de una influencia de Kierkegaard en el pensamiento de Henri Bergson, sí es factible señalar una clara afinidad en ciertos aspectos de la visión de ambos filósofos acerca de la experiencia del tiempo. En concreto, los dos autores coinciden en su crítica a la visión del tiempo como un gemelo del espacio. En *El concepto de angustia*, Kierkegaard señala que “para el pensamiento abstracto, el tiempo y el espacio son enteramente idénticos”. Para Kierkegaard, este tiempo espacializado es “la visión ilusoria de una nada infinitamente vacía” (como el concepto mismo de espacio), una “parodia de la eternidad”<sup>20</sup>. Dado que el tiempo es un proceso, un pasar de largo, y en este sentido

---

<sup>17</sup> Wahl, *Études Kierkegaardienes*, p. 627.

<sup>18</sup> Koral Ward, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008, p. 4.

<sup>19</sup> Jeanne Hersch, “El instante”, en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968, p. 78.

<sup>20</sup> Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, traducido y anotado por Reidar Thomte en colaboración con Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 86.

ningún momento se puede fijar como un presente, la representación espacializada del tiempo es lo que permite mantener artificialmente la división entre pasado y presente y futuro. El tiempo se representa en vez de pensarse y vivirse efectivamente. Este ocultamiento del tiempo mediante una analogía con el espacio evita estar abiertos a la experiencia del presente verdadero, la presencia de la eternidad en el tiempo.

Son numerosas las similitudes entre esta visión kierkegaardiana del tiempo y la crítica que Bergson realiza en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a lo que él considera la noción convencional del tiempo. En este libro, Bergson contribuye a la consolidación de un rasgo esencial de toda filosofía del tiempo vivido: la demarcación entre un tiempo real, efectivamente experimentado, y un tiempo falso y artificial. Teniendo como antecedente al propio Kierkegaard, esta tradición crítica sería continuada a lo largo del siglo XX por autores como Martin Heidegger y Gaston Bachelard.

Bergson opone la experiencia de la duración (la *durée*) —el flujo continuo del tiempo tal como es percibido por la conciencia— al tiempo abstracto que mide la ciencia. La principal crítica de Bergson consiste en señalar que esta segunda idea del tiempo supone la concepción del tiempo bajo la forma del espacio, una intrusión del “fantasma del espacio” en el dominio de la conciencia<sup>21</sup>. La duración, en cambio, es “la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir”. No tiene necesidad ni de absorberse en la sensación o idea que está pasando (porque entonces dejaría de durar) ni de olvidar los estados anteriores, sino que “basta que al recordar estos estados no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como sucede cuando nos acordamos de las notas de una melodía”. Cuando las notas de una melodía se suceden, “las

---

<sup>21</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, París, 2005, p. 174.

percibimos unas en las otras” y “su conjunto es comparable a un ser vivo cuyas partes, aunque distintas, se penetran por el efecto mismo de su solidaridad”<sup>22</sup>. Esta solidaridad es la de la penetración mutua de los estados de la conciencia.

En cambio, la visión espacializada y homogénea del tiempo es, para Bergson, un “símbolo extensivo”<sup>23</sup> del tiempo verdadero: una máscara del tiempo auténtico que lo oscurece y nos separa de la realidad profunda de los fenómenos temporales. Si se toma al tiempo por homogéneo “en lugar de una vida interior cuyas fases sucesivas, cada una única en su género, son inconmensurables con el lenguaje, obtendremos un yo recompuesto artificialmente y estados psíquicos simples que se agregan y se desagregan como lo hacen para formar palabras las letras del alfabeto”<sup>24</sup>. De acuerdo con Bergson, el principal origen de la confusión entre verdadera *durée* y tiempo espacializado es la postulación del espacio como un medio homogéneo establecida por Kant. Esta visión kantiana definía al tiempo como un *a priori* de la percepción gemelo del espacio. Vale la pena señalar, sin embargo, que la actitud de pensar el tiempo en los términos del espacio (la uniformidad, el ser una cantidad susceptible de mediciones objetivas) se remonta hasta Aristóteles, como está implícito en la crítica de Kierkegaard al tiempo abstracto<sup>25</sup>.

Con su crítica al tiempo homogeneizado, Bergson emancipa el tiempo del dominio del espacio y reivindica su originalidad. Indica, por ejemplo, que para caracterizar el tiempo, antes de recurrir a metáforas espaciales (como la yuxtaposición), se deben utilizar imágenes propias de las experiencias temporales, como la música: en la *durée*, el momento presente es indisoluble de los momentos anteriores, unos desembocan en los otros, como en una melodía.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>25</sup> *Vid. supra* cap. 5.

Una diferencia importante entre la visión bergsoniana y la concepción kierkegaardiana del tiempo es que la primera no recurre en ningún momento a lo divino, lo eterno o lo trascendente para caracterizar el tiempo. Hay, sin embargo, notables afinidades entre ambas descripciones de la temporalidad. Al igual que la *durée* de Bergson, el instante de Kierkegaard es tiempo cualitativo que se opone al tiempo cuantitativo, el tiempo interior de la conciencia que se distingue del tiempo exterior del espacio y la medición. Es un tiempo subjetivo, orgánico y singular: el mismo momento no se presenta dos veces<sup>26</sup>. Adicionalmente, la *durée* es, lo mismo que el instante para Kierkegaard, el momento en el que se produce el acto libre, el tiempo privilegiado de la decisión o, en palabras del autor danés, del “salto”. De acuerdo con Bergson, sólo liberándonos de la mirada espacializada sobre el tiempo podemos vivir aquellos momentos de nuestra existencia en los que efectuamos una decisión grave, “momentos únicos en su género, y que no se reproducirán más que no vuelven para un pueblo las fases desaparecidas de su historia”. Si nos reconociéramos en el tiempo auténtico de estos momentos,

veríamos que si estos estados pasados no pueden expresarse adecuadamente por palabras ni reconstituirse artificialmente por una yuxtaposición de estados más simples, es porque representan en su unidad dinámica y en su multiplicidad cualitativa fases de nuestra duración real y concreta, de la duración heterogénea, de la duración viva. Veríamos que, si nuestra acción nos ha parecido libre, es porque la relación de esta acción con el estado de donde sale no sabría explicarse por una ley, siendo este estado psíquico único en su género, y no debiendo reproducirse jamás<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 179.



### 6.3 Heidegger

El estudio heideggeriano del tiempo parte de la misma convicción que había animado las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de Edmund Husserl: el interés no en el tiempo objetivo del mundo, sino en el tiempo inmanente del curso de la conciencia<sup>28</sup>, es decir, el tiempo hecho vivencia. A partir de esta convicción, Heidegger busca capturar adecuadamente la experiencia del tiempo (y la significación existencial de esta experiencia) estudiando la variedad y el sentido de las aprehensiones temporales. Si Kant otorgó al tiempo la categoría de condición de toda experiencia, Heidegger fue más allá y asoció el tiempo con el ser mismo, rompiendo la postura tradicional de mirar al ser como una realidad atemporal. Para Heidegger, el ser es relativo a la muerte. Esta relación es lo que hace concreta a la temporalidad<sup>29</sup>.

Martin Heidegger continúa la tradición de la crítica a la imagen cuantitativa del tiempo y de la afirmación de un tiempo real y sustantivo que se opone a aquella concepción. En *El concepto de tiempo*, obra que anuncia los pasajes de *El ser y el tiempo* sobre este tema, Heidegger plantea su visión particular de la oposición entre un tiempo falso y un tiempo verdadero. Para Heidegger, en la cotidianidad priva la voluntad de cuantificar el tiempo. Se vive “estando pendiente del ahora”, pero este ocuparse es relacionarse sólo con la manifestación más superficial del tiempo: el tiempo del reloj. Este tiempo es un decurso que pasa constantemente por el ahora, una secuencia con una dirección y las características de la irreversibilidad y la homogeneización. En este segundo elemento, la crítica de Heidegger se asemeja

---

<sup>28</sup> Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002, p. 26.

<sup>29</sup> George Steiner, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 104.

puntualmente al planteamiento de Bergson: la denuncia de la asimilación del tiempo al espacio, su matematización abstracta.

De acuerdo con Heidegger, “una vez que se define el tiempo como tiempo del reloj, desaparece toda esperanza de alcanzar jamás su sentido originario”<sup>30</sup>. El tiempo del reloj es una distracción del ser, porque oculta la muerte, “la posibilidad más extrema de mí mismo”<sup>31</sup>. El individuo sólo existe verdaderamente, y por lo tanto también el tiempo, cuando se mantiene en la anticipación del futuro propio y singular de su muerte. En este ser futuro, el individuo vuelve sobre su pasado y su presente. Porque el futuro es el fenómeno fundamental del tiempo, el individuo debe mantenerse en el anticipar, y esto hace patente que “el modo original de comportarse con el tiempo no es ningún medir”<sup>32</sup>. En otras palabras, para Heidegger el presente auténtico sólo se realiza en la medida en que es una anticipación de la propia muerte plenamente asumida. El instante existe cuando se expresa como una suerte de *memento mori* inscrito en la experiencia del tiempo auténtico.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger desarrolla más detalladamente la oposición crítica entre la concepción vulgar del tiempo y la concepción auténtica del tiempo (la temporalidad) con el fin de estudiar cómo el tiempo es “el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser”. Para Heidegger, la visión vulgar del tiempo brota de una concepción cuantitativa de lo temporal (el “contar el tiempo”)<sup>33</sup> que da cuenta del tiempo sin comprenderlo existencialmente. En la exégesis vulgar del tiempo, éste se presenta formado por una secuencia de “ahoras” alineados uno

---

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999, p. 53.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>33</sup> *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 256.

junto a otro y amputados de cualquier relación entre sí<sup>34</sup>. En síntesis, la comprensión vulgar ve el fenómeno fundamental del tiempo en un ahora concebido como límite abstracto<sup>35</sup>.

En la vida cotidiana priva la comprensión vulgar del tiempo porque en ella la posibilidad de la muerte se encubre constantemente. A la muerte se le esquivo, aplazando cualquier pensamiento sobre ella, ocultando así lo peculiar de la certidumbre de la muerte: “*el ser posible a cada instante*”. Esta certidumbre de la muerte es indisociable de la indeterminación del “cuándo” de la muerte<sup>36</sup>. La muerte para Heidegger es a la vez necesaria y contingente: necesaria en tanto inevitable, y contingente en cuanto posible a cada instante. Abrirse a la experiencia del tiempo auténtico significa estar atentos a la posibilidad de la muerte a cada instante. La atención al instante es la atención a la posibilidad de la muerte. A diferencia del tiempo de la concepción vulgar, que es infinito, el tiempo auténtico, en tanto relativo a la muerte, es finito. Al anticipar la muerte indeterminada, se expone la existencia a una amenaza constante. El individuo se abre genuinamente a esta constante amenaza mediante la angustia. En ella se encuentra el individuo ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia.

Heidegger opone el tiempo vulgar e inauténtico de lo cotidiano a la autenticidad del tiempo vivido: la temporalidad. El acceso a la temporalidad exige una re-evaluación del sistema de pasado-presente-futuro con el cual convencionalmente conformamos la vida diaria. Después de esta re-evaluación se conservará la tríada, otorgándole una nueva legitimidad. En el tiempo genuino, la relación entre los tres

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>35</sup> Es fácil advertir que el objeto detrás de la crítica heideggeriana al tiempo vulgar es la concepción aristotélica del tiempo. *Vid. supra* cap. 2.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 282.

tiempos no consiste en ser “uno tras otro”: el futuro no es posterior al pasado, y éste no es anterior al presente. Dado que el individuo se anticipa a su futuro, existe un sentido en el que el futuro es lo más inmediato y presente a la temporalidad. El presente es un “esperar relativamente”. Y el pasado no es ninguna dimensión inerte, sino “el instrumento esencial de la futuridad, de esa proyección hacia el ser auténtico que es el propósito existencial del Dasein”. Esta unidad de los tres tiempos es la esencia de la temporalidad. En esta manera, Heidegger “nos está recordando las circularidades mutuamente creadoras y re-interpretativas del pasado-presente-futuro”<sup>37</sup>. En contraste, lo característico del tiempo accesible a la comprensión vulgar consiste en que en él queda nivelada esta naturaleza unitaria pues asume el tiempo como una pura secuencia de “ahoras” sin principio ni fin<sup>38</sup>.

Para Heidegger, el instante (*Augenblick*, la “mirada”, en la traducción de José Gaos) es el presente que se mantiene en la temporalidad propia, o presente *propio*<sup>39</sup>. El fenómeno del instante surge del anticipar el propio advenir, de la conciencia de la muerte y de su posibilidad inmanente a todo momento, y no puede ilustrarse en absoluto por el “ahora”. Mediante la atención al instante, el individuo se abre a la conciencia de su propio ser<sup>40</sup>. El instante es la reflexión de la muerte en la existencia finita; no es un olvidarse del pasado y un ignorar conscientemente el futuro para estar de manera exclusiva en el ahora, sino que sólo es posible en la existencia propia, es decir, aquella que recuerda y está a la expectativa. El instante no es una isla en el tiempo, desconectada del pasado y del futuro: es el espacio de la temporalidad y de la realización de los tres tiempos. Jean Wahl lo expone así:

---

<sup>37</sup> Steiner, *Op. cit.*, p. 147.

<sup>38</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 357.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 376).

La existencia es temporal, es decir, vuelta siempre hacia sus posibilidades y siempre en proyectos; por lo tanto, vuelta hacia el porvenir. En ese sentido, el primer momento del tiempo es el porvenir.... Por otra parte, la existencia se recobra incesantemente, volviéndose hacia su origen; y cuando captamos la situación en su forma más aguda, estamos en el instante<sup>41</sup>.

Este es el fenómeno del momento decisivo en el que el individuo rompe con la banalidad de lo cotidiano y asume su situación personal. Por eso, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger sostiene que el *Augenblick* es la auto-resolución del individuo.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger expone el instante como un “momento de visión” que asume tonos inescapablemente místicos. La “visión” del instante no es reducible al simple sentido de la vista, y el instante no es limitable a un suceso repentino o un ahora fugaz del tiempo. El instante se distingue del tiempo y la visión ordinarios como una forma de discernimiento o introspección. Estos momentos suceden escasamente durante una vida, y su clarificación puede ser explotada para un genuino conocimiento del propio tiempo y del propio ser. Significativamente, *Augenblick* es el término que Lutero utilizó para traducir el “abrir y cerrar de ojos” en el que, de acuerdo con San Pablo, acontecerá el fin del mundo. Esto pone en evidencia que la noción de “instante” está cercanamente relacionada con la noción cristiana de “acontecimiento”, del regreso de Cristo. Heidegger está consciente de esto y por eso le da importancia a la noción de estar atentos en el instante a la posibilidad de la

---

<sup>41</sup> Jean Wahl, Kierkegaard, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989, p. 74.

muerte, en analogía con la concepción paulina de prepararse para la venida del Señor estando despiertos y vigilantes<sup>42</sup>. En palabras de Rüdiger Safranski,

el 'instante' implica para Heidegger una pasión peculiar. Pues lo significado con ello no es el lugar común de que el tiempo que transcurre recorre siempre un presente, un punto del instante. El instante no está 'dado' simplemente, sino que debe descubrirse, y esto por la razón de que nuestra relación usual con el tiempo encubre la instantaneidad mediante un vacío o estable proseguir homogéneamente. La instantaneidad no es algo que se da, sino una realización del ser-ahí, una virtud de la existencia en sentido propio. 'El instante no es otra cosa que la mirada de la resolución, en la que se abre y se mantiene abierta la situación plena de una acción.' Colocarse ante el instante y con ello ante la necesidad de la decisión, recibe en Heidegger la caracterización de una 'posibilidad fundamental de la existencia propia del ser-ahí' (GA, vols. 29-30, pág. 244)<sup>43</sup>.

A diferencia de los casos de Nietzsche y Bergson, la reflexión de Heidegger sobre el instante se inscribe abiertamente en las líneas de reflexión planteadas por Kierkegaard. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el propio Heidegger señala la importancia de este concepto para la historia de la filosofía y para su propia obra: "Lo que aquí indicamos con *Augenblick* es lo que Kierkegaard fue el primero en verdaderamente comprender en la filosofía—una comprensión con la que comienza la posibilidad de una época completamente nueva en la filosofía desde la Antigüedad"<sup>44</sup>. A pesar de la abierta existencia de un influjo de Kierkegaard en Heidegger, hay diferencias importantes entre las concepciones de ambos pensadores sobre el instante.

---

<sup>42</sup> Hubert L. Dreyfus, "Could Anything be More Intelligible than Everyday Intelligibility?: Reinterpreting Division I of *Being and Time* in the light of Division II", p. 12.

<sup>43</sup> Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, España, 1997, p. 210.

<sup>44</sup> Dreyfus, art. cit., p. 12.

En primer lugar, Heidegger suprime la eternidad de su análisis sobre el tiempo y adscribe toda la importancia a la existencia como tal, limitada por la muerte<sup>45</sup>. Heidegger considera que los filósofos no deben, como los teólogos, encontrar el sentido del tiempo en la eternidad, sino intentar comprender el tiempo a partir del tiempo. En segundo lugar, Heidegger juzga que, cuando habla del instante, Kierkegaard permanece aferrado al concepto vulgar del tiempo porque lo define con referencia al “ahora” y a la eternidad (la cual, en tanto ahora estático, también surge de la comprensión vulgar del tiempo). Para Heidegger, no se puede explicar el instante basándose en el ahora “plano” que no es más que un punto “accidentalmente presente” en el continuo del tiempo, y situado “muy lejos de cualquier entendimiento existencial del tiempo”<sup>46</sup>.

A pesar de que el instante es una categoría kierkegaardiana, al presentar su postura sobre el tema Heidegger marca enérgicamente una distancia con respecto al filósofo danés. Esta distancia, sin embargo, tiene varios matices que es necesario precisar. Heidegger eliminó la eternidad como elemento en su investigación sobre el tiempo y el instante, pero su idea de la temporalidad es dependiente del “esquema de tiempo singularizado, escatológicamente diferenciado que resulta postulado por el hecho de que la Encarnación se da *en el tiempo*”<sup>47</sup>. En otras palabras, la visión heideggeriana del tiempo comparte con la noción kierkegaardiana de eternidad más de lo que el propio filósofo alemán admitió abiertamente. De hecho, en algún sentido el estudio heideggeriano del instante se puede considerar como una secularización de la visión de Kierkegaard sobre el tema. También es necesario señalar, y de forma

---

<sup>45</sup> Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Anchor Books, Nueva York, 1973, p. 208.

<sup>46</sup> Löwith, *Op. cit.*, p. 208.

<sup>47</sup> Steiner, *Op. cit.*, p. 136.

todavía más importante, que contra lo que afirma Heidegger, Kierkegaard sí cuestiona y busca trascender la visión abstracta del “ahora” como límite del tiempo. En *El concepto de angustia*, el filósofo danés expone su tentativa por pensar el tiempo desde la existencia concreta, no de la conciencia de la muerte, sino de la conciencia de la importancia infinita de cada momento en tanto posible espacio de decisión trascendente. Para Kierkegaard, el instante es el momento en el que el individuo pone en juego tanto el sentido de su vida y como su destino eterno<sup>48</sup>. Kierkegaard no sólo rompe con lo que Heidegger identifica como “comprensión vulgar del tiempo”, sino que plantea las bases para una comprensión concreta, existencial y decisiva del instante.

---

<sup>48</sup> *Vid. supra* capítulos 4 y 5.



## 7. CONSIDERACIONES FINALES

El instante, tal como es conceptualizado en la obra de Sören Kierkegaard, representa una suerte de “bisagra” en la historia de la filosofía. Por un lado, constituye una síntesis de las ideas sobre el tiempo de las dos principales vertientes del pensamiento occidental: la filosofía griega y el cristianismo. De la filosofía griega, toma las visiones sobre el cambio y el movimiento, así como la estructura básica para el análisis del tiempo. Del cristianismo, toma la idea de salvación eterna, y de la irrupción de la eternidad en el tiempo mediante el acontecimiento de la Encarnación. Por otro lado, el instante kierkegaardiano definió las coordenadas para los posteriores análisis que sobre el tema se han realizado en la filosofía moderna. El principal ejemplo de esta influencia son las reflexiones de Martin Heidegger sobre el tiempo.

En el contexto interno de la filosofía de Kierkegaard, el concepto instante ofrece una oportunidad para repensar muchos de los aspectos centrales de su pensamiento desde otra perspectiva: la de la temporalidad. De este modo, es posible reconsiderar nociones típicamente kierkegaardianas como la angustia, los estadios vitales o el salto gracias a un nuevo tipo de unificación ofrecido por la idea de instante. Como padre de la “filosofía de la existencia”, Kierkegaard es indisociable de su particular visión sobre el entrelazamiento de lo eterno y lo transitorio en el momento decisivo del instante.

La presente investigación podría extenderse y complementarse de maneras muy diversas. Si bien *El concepto de angustia* y *Migajas filosóficas* son las dos obras en donde Kierkegaard expone sus ideas sobre el instante con más profundidad, sería posible rastrear la aparición de este concepto en otras de sus obras, lo mismo teológicas que filosóficas. Otra línea importante de investigación residiría en profundizar el contraste entre las visiones de Kierkegaard y Nietzsche acerca del instante. Es difícil dejar de advertir la enorme importancia de ambos filósofos para el pensamiento posterior, así como las enormes afinidades y desencuentros entre sus ideas, sobre todo con respecto al tiempo. Una manera adicional sería

analizar con mayor amplitud la recepción de las nociones kierkegaardianas sobre el tiempo en la filosofía de Heidegger, así como la manera en que el filósofo alemán las reelaboró.

En una perspectiva más amplia, el estudio de las ideas de Kierkegaard acerca del instante podría completarse con un análisis comparativo del instante con respecto a otras nociones de “partículas elementales”. Este estudio partiría del supuesto de que la relación que guarda el instante con el tiempo es análoga a la que guarda, por ejemplo, el átomo con respecto a la materia o la palabra con respecto al lenguaje. Desde la perspectiva de la filosofía, podría establecerse el parentesco de la idea de instante con otras nociones afines, como *presencia*, *encuentro* o *acontecimiento*. Adicionalmente, podría analizarse la pertinencia del concepto de instante en el terreno de las manifestaciones estéticas. La escultura, la pintura, la fotografía y el cine son algunas formas de arte en las que la noción de fugacidad ocupa un lugar relevante. En el mismo sentido, podría realizarse una investigación acerca del papel del instante en la poesía y los distintos géneros de la narrativa. En el primer caso, una obra literaria rica en referencias al instante es la poesía de Octavio Paz. En el segundo, *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

Agustín, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

Aristóteles, *The Physics*, traducción de Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford, The Loeb Classical Library, Londres, 1929.

Bense, Max, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, UNAM, México, 1969.

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, París, 2005.

*La Biblia Latinoamericana*, Verbo Divino, España, 1995.

Binetti, María José, “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, *Enfoques*, primavera, año/vol. XVII, número 002, Universidad Adventista del Plata, Buenos Aires, Argentina, pp. 109-122.

Blanchot, Maurice, *L’instant de ma morte*, Gallimard, París, 2002.

Colette, Jacques, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Desclée de Brouwer, París, 1972.

Colette, Jacques, “Instant paradoxal et historicité”, en Tiffeaneau, Dorian (ed.), *Mythes et représentations du temps*, Éditions du CNRS, París, 1985.

Colette, Jacques, *Kierkegaard. La difficulté d’être chrétien*, Les Éditions du Cerf, París, 1963.

Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1958.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy Volume VII: Modern Philosophy. From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*, Image Books, Nueva York, 1994.

*The Dialogues of Plato*, traducción de B. Jowett, Random House, Nueva York, 1937.

Dreyfus, Hubert L., “Could Anything be More Intelligible than Everyday Intelligibility?: Reinterpreting Division I of *Being and Time* in the light of Division II”, [socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/rtf/Heidegger-Intelligibility\\_1099.rtf](http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/rtf/Heidegger-Intelligibility_1099.rtf)

Evans, C. Stephen, *Passionate Reason. Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana University Press, Indiana, 1992.

Ferreira, M. Jaime, “Faith and the Kierkegaardian Leap”, en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.

Giles, James, “Kierkegaard's Leap: Anxiety and Freedom”, en James Giles (ed.), *Kierkegaard and Freedom*, Palgrave, Nueva York, 2000.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Hannay, Alastair, “Kierkegaard”, en Ted Honderich (ed.), *The Philosophers Introducing Great Western Thinkers*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1948.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.

Hegel, G. W. F., *Hegel on Art, Religion, Philosophy. Introductory Lectures to the Realm of Absolute Spirit*, introducción de J. Glenn Gray, Harper Torchbooks, Nueva York, 1970.

Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Hersch, Jeanne, “El instante”, en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968.

Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

- Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Gredos, Madrid, 1962.
- Kaufmann, Walter, *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Kierkegaard, Sören, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007.
- Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, traducido y anotado por Reidar Thomte en colaboración con Albert B. Anderson, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Juan Pablos, México, 1984.
- Kierkegaard, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1947.
- Lorite Mena, José, *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1985.
- Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Anchor Books, Nueva York, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Olañeta, Barcelona, 2003.
- Paz, Octavio, "Poesía de convergencia", en *La casa de la presencia*, FCE, México, 1998.
- Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, España, 1997.
- Singer, Peter, *Hegel*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- Steiner, George, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Nueva York, 1975.

Turetzky, Philip, *Time*, Routledge, Londres, 2000.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996.

Viallaneix, Nelly, *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977.

Wahl, Jean, *Études Kierkegaardienes*, Librairie Philosophique Vrin, París, 1949.

Wahl, Jean, *Kierkegaard*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989.

Ward, Koral, *'In the Blink of an Eye'. An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, Ashgate, Estados Unidos, 2008.

Westphald, Merold, "Kierkegaard and Hegel", en Alastair Hannay y Gordon D. Marino (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.

Westphald, Merold y Martin J. Matustik (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Weston, Michael, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy. An Introduction*, Routledge, Londres, 1994.