

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

TOSCANO, JAVIER

Kierkegaard y la estrategia del tiempo

Diánoia, vol. LVIII, núm. 71, noviembre, 2013, pp. 25-52

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433542002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Kierkegaard y la estrategia del tiempo

JAVIER TOSCANO

Universidad París IV - Sorbonne

tosgue@yahoo.com

Resumen: Este artículo considera algunas de las indagaciones de Søren Kierkegaard como aportaciones de primer orden que tuvieron eco entre pensadores clave en el siglo xx, entre los que podemos contar a Martin Heidegger y a Walter Benjamin. Más que una exposición histórica, el artículo se centra sobre todo en dos puntos. Por una parte, analiza la noción del pecado original, reconstituye su sentido como condición ontológica más allá de un ámbito religioso y describe su función específica para la construcción de la subjetividad. Por otra parte, describe una idea de la temporalidad de este filósofo que se desprende de su estrategia de lenguaje, y muestra de qué forma Kierkegaard buscaba con ello llevar a cabo el paso de la teoría a la experiencia.

Palabras clave: pecado, transmisión, conexión transductiva, instante, eternidad

Abstract: This paper aims at interpreting certain arguments developed by Søren Kierkegaard as eminent discoveries for his day, and that had a huge impact on major 20th-century thinkers, such as Martin Heidegger and Walter Benjamin. More than a historical synthesis, this paper focuses on two issues. On the one hand, it analyzes the notion of original sin, restructuring its meaning out of a religious context and describing its specific function for the construction of subjectivity. On the other hand, it describes a concept of time that derives from the philosopher's specific use of language, showing thus how Kierkegaard sought to work out an explicit transition from theory to experience.

Key words: sin, transmission, transductive connection, instant, eternity

A pesar de que constituye uno de los pilares de la tradición filosófica, la obra de Søren Kierkegaard ha recibido recientemente poca atención fuera de los círculos especializados. Este artículo es un intento por considerar algunas de sus indagaciones como verdaderos descubrimientos avanzados para su época, los cuales tuvieron eco en pensadores clave del siglo xx, como Martin Heidegger y Walter Benjamin. Me concentraré sobre todo en la función del pecado original, reconstituyendo su sentido como condición ontológica más allá de un ámbito religioso, así como en la estructura de las nociones más importantes que sustentan una idea del tiempo en este filósofo, en particular las nociones de eter-

nidad y de instante, con un énfasis en su obra clave *El concepto de la angustia [Begrebet Angest]* de 1844.¹

1. La analítica del pecado. Transmisión y conexión transductiva

La obra de Kierkegaard se ha interpretado en su conjunto como el origen del existencialismo filosófico.² Para entender la estructura de su pensamiento en esa dirección, son cruciales el desarrollo de su noción de angustia [*Angest*] —su elevación a nivel de concepto— y su articulación con la idea del instante [*Oieblikket*]. Es cierto que Kierkegaard revistió su reflexión con el contexto de la tradición cristiana; sin embargo, bien entendido, este revestimiento no es de un orden religioso, sino de una espiritualidad radical. Tan es así que, en ocasiones, es posible adscribir la filosofía kierkegaardiana más a una corriente de la teología negativa que a la de la doctrina cristiana dominante.³ Pero ni el concepto de angustia ni la idea del instante son nociones instrumentales ni independientes de una serie de conceptos con los que se engarzan y refuerzan. Entre ellos podemos contar el concepto de pecado [*Synd*], una idea específica del origen [*Oprindelse*] y del destino [*Skjebne*] ligados a éste, la noción siempre esquiva de la repetición [*Gjentagelsen*] y una serie de categorías que configuran la experiencia espiritualética de una vida humana. Veamos entonces cómo se construye poco a poco el entramado de categorías, pues a través de ellas veremos también cómo surge una manera específica de entender la temporalidad, así como una forma específica y original de pensar la construcción de la subjetividad.

¹ Se cita la versión original en danés de los textos de Kierkegaard que han aparecido como *Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, Copenhague, 1994–2006 (se anotará la edición con las siglas *SKS*, seguidas del tomo y el número de página). También se llevó a cabo una revisión cuidadosa de los textos en distintas traducciones que vienen señaladas en la bibliografía junto con sus respectivas abreviaturas.

² Esta corriente filosófica fue popularizada sobre todo por Sartre con su conocido *dictum* de que la existencia precede a la esencia. Heidegger nunca aceptó esa interpretación, a la cual criticó y propuso, en cambio, que el *Dasein* es el ente cuya esencia es existir. La relación de estas alocuciones con Kierkegaard se entiende sobre todo por la manera en la que en el autor danés se da, más que la búsqueda de un conocimiento objetivo, la afirmación de la subjetividad y el desarrollo de una filosofía concreta que tiene por centro al individuo y su existencia concreta.

³ David Law, en un estudio sucinto, encuentra un cúmulo de analogías de interés en este sentido entre Kierkegaard, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, entre otros. D. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, pp. 208–217.

El pecado original no es para Kierkegaard un asunto de falta o de castigo. Más que negación es una *posición*, una categoría de la individualidad. En un sentido, es por esta noción específicamente que Kierkegaard califica su pensamiento de “cristiano”: lo que el paganismo nunca reconocería, el cristianismo lo acepta, e incluso hace de él su razón de ser: su fundamento. Pero, entonces, ¿a qué se refiere aquí este pensador? Tenemos que acercarnos con cautela para evitar hacer del pecado un hecho objetivo. Lo que el filósofo quiere es hacerlo ilocalizable y, sin embargo, detallar su intensidad: “El pecado tiene su lugar determinado; o, mejor dicho, no tiene ningún lugar en absoluto, y esto es cabalmente su determinación.”⁴ El pecado es, por decirlo de alguna manera, una marca de lo humano, su propia huella. No es algo que anteceda al hombre, como si él hubiera venido a profanar el mundo desde un ámbito de pecaminosidad, ni algo que aparezca después, como la consecuencia de una acción, sino que es la estela misma de su existencia en el mundo, su forma de ser-en-el-mundo. “El pecado, pues, entra al mundo súbitamente, es decir, mediante un salto [*Springet*]; ahora bien, este salto pone además la cualidad, y en el mismo momento de ser puesta la cualidad tiene lugar el salto en la cualidad, de suerte que la cualidad supone el salto y el salto supone la cualidad.”⁵ La idea de pecado se comprende mejor cuando se consideran una serie de nociones que éste pone en juego y por las cuales se acentúa su cualidad: la fe, la razón, la desesperanza y la angustia misma.⁶ En su libro *La enfermedad de la muerte*, Kierkegaard escribe que “lo contrario del pecado no es la virtud,

⁴ Citado en la introducción de Demetrio Gutiérrez a Kierkegaard, CA, p. 9. Una definición construida de la misma manera aparece en *La enfermedad de la muerte*: “El pecado consiste, estando ante Dios o encontrándose en un estado de desesperanza, en no querer ser uno mismo, o en querer serlo” (SKS 11, p. 195/MM, p. 125). Este estilo argumentativo de Kierkegaard es parte de su propuesta de escritura, la cual se construye en un nivel paradójico del lenguaje para escapar a la investigación especulativa y tratar de aludir así a otro orden de experiencia. Para un excelente estudio sobre la retórica kierkegaardiana desde un punto de vista deconstruktivista, cfr. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, 1993.

⁵ SKS 4, p. 338/CA, p. 72.

⁶ Mi interpretación busca considerar ciertos elementos del pensamiento kierkegaardiano en su especificidad como síntomas de una forma de enunciación, y no necesariamente en la demostración de su estructura dialéctica compleja, que insiste en imponerle cierta lógica. No es por menosprecio, sin embargo, que se evita ese camino metódico, y una de sus mejores exposiciones se halla en A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, 1976. Otro buen trabajo en este sentido es el de Arnold B. Come, *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, 1995.

sino la fe.”⁷ Esta máxima se repite constantemente: para adquirir la fe hay que renunciar a la razón, y ésta es la única manera de sobreponerse al pecado. La ausencia de fe es una forma de la desesperanza, un momento en que se muestra la impotencia de la existencia. La fe, por el contrario, queda justamente más cercana a la sinrazón, al absurdo, y por ello es más afín al enigma profundo que significa existir. “La fe es lo contrario de la duda”, es una certeza, una relación íntima de la existencia con la vida, y nunca “un conocimiento, sino una libertad, una manifestación de la voluntad”.⁸ Con todo, tanto la fe como el pecado están más allá de la esfera de la ética, esa insistencia disciplinaria con que el hombre apunta a la vivencia general, pues bajo la constricción ética éste vive a la vez su vida personal y la vida de los otros como una expresión de lo general en la vida. No, en el pecado no se trata del bien y del mal, porque no se implica en él un discurso fantasmal, sino la encarnación de una vida concreta pues, como escribe León Chestov, en Kierkegaard “los pecadores están liberados del poder absoluto de la ética. La ética es incapaz de regresarle al hombre su pierna cortada, sus niños muertos, su bienamada.”⁹

Esto se acentúa con una cuestión capital: del pecado, como noción determinante, no se habla en plural, como consecuencia de las acciones humanas, sino sólo en singular. Es decir, no hay más que un pecado, el de origen, la mácula que denota nuestra condición. “El pecado ha venido al mundo por medio del primer pecado de Adán.”¹⁰ Incluso, “el primer pecado es *el pecado*”,¹¹ una determinación cualitativa que configura la forma de ser del hombre en este mundo. En este punto podemos aventurar ya un esbozo de aquello a lo que el filósofo alude con este término para terminar de alejarlo de la interpretación ortodoxa religiosa de la que, al menos en un periodo temprano, quiere distanciarse. Podríamos decir que el pecado es un tipo de condición específica, algo que le es dado al hombre *a pesar suyo*. La forma vivencial en la que éste se manifiesta es con una ausencia de respuesta racional frente al profundo misterio de la existencia. La imposibilidad de generar una razón profunda a la pregunta “¿para qué?” vincula al individuo con un vacío que nada puede llenar, al tiempo que lo demarca como miembro de una especie así delimitada. Esa responsabilidad que tiene el hombre

⁷ SKS 11, p. 196/MM, p. 126.

⁸ SKS 4, p. 282–283/M, pp. 90–91.

⁹ L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, p. 196.

¹⁰ SKS 4, p. 339/CA, p. 73.

¹¹ SKS 4, p. 336/CA, p. 69.

sobre sus hombros es un fardo no solicitado del que, sin embargo, tiene que dar cuenta. Esta obligación de dar cuenta de algo —de eso que es su vida misma— es equivalente a contraer una deuda, una culpa,¹² de la más amplia magnitud, y en la que está en juego su propia existencia. No encontrar una respuesta es no encontrar un sentido: el pecado es el nombre de esa condición en que la consecución de un fundamento se nos escapa definitiva y ontológicamente. Visto así, el pecado es la contraparte de un don excesivo, y es aquello por lo que el hombre queda obligado existencialmente con la vida y con su creador.¹³ Es también a ello a lo que se refiere Santo Tomás de Aquino en su *Suma teológica* cuando escribe: “El hombre no puede darle a Dios nada que no le deba. Pero jamás igualará su deuda.”¹⁴ Que Adán sea el primer pecador no exime a nadie; antes bien, le advierte y al mismo tiempo lo sumerge de lleno en el seno de la forma específica de la existencia humana.

Ahora bien, la articulación formal del pecado como pecado original tiene además una consecuencia fundamental que ha despertado poco interés en los comentaristas de la obra de Kierkegaard. Podemos sintetizarla como el asunto de su transmisión o su transferencia, de la que se sigue la generación de una forma de conectividad intersubjetiva específica que por su naturaleza llamaremos *transductiva*. Para explicarlo con el detalle necesario, haré de este fenómeno un tanto inadvertido en la obra de este filósofo un análisis en cuatro tiempos.

En primer lugar, es necesario destacar la idea que Kierkegaard tiene de la relación entre la especie y el individuo. El hombre es individuo porque es “a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda

¹² Recordemos que ciertos lenguajes nórdicos sólo tienen un vocablo para las expresiones “deuda” y “culpa”: *Schuld* en alemán; *Skuld* en sueco. Aunque el danés de Kierkegaard permite una diferencia matizada entre ambas, esta condición no se escapa a su consideración.

¹³ También es cierto que el cristianismo no es la única religión que tiene una concepción parecida sobre esta deuda contraída con el creador. Por ejemplo, en el *Rig Veda* la deuda es constitutiva de la naturaleza humana. Para un análisis reciente de la deuda primordial en el hinduismo y otras culturas, cfr. David Graeber, *Debt, The First 5000 Years*, 2011.

¹⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, A, pregunta 80, p. 12. Santo Tomás especifica que la deuda (cristiana) hacia Dios es doble: por una parte, por la creación del mundo; por otra, por el hecho de que Cristo murió en la cruz para pagar por ese pecado original. Filosóficamente puede verse aquí una cuestión muy interesante de trasfondo teológico: a través del Cristo se reencauza la deuda del pecado original hacia la institución religiosa de la Iglesia, en lugar de hacerlo directamente hacia Dios. Sin embargo, no es aquí el lugar para profundizar en este dilema de orden confesional, pero el problema forma parte del contexto en el que Kierkegaard se rebela contra la religión institucionalizada.

la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie.”¹⁵ Pero esto que comienza como una cita en tono aristotélico se vuelve más específico cuando Kierkegaard sitúa con más precisión a lo que se refiere por individuo:

Una especie animal jamás producirá un individuo, por más que aquella se conserve durante miles y miles de generaciones. Si el segundo hombre no descendiese de Adán, no sería el segundo hombre, sino una repetición vacía y, en consecuencia, tampoco de ahí habría surgido la especie ni el individuo. (SKS 4, pp. 340/CA, pp. 75–76)

Y es que un individuo es tal porque tiene *una historia, una vida que contar*.¹⁶ De Adán podría no saberse mucho, pero de ahí no puede suponerse que no tenga historia, porque sin ella no sería individuo, y la especie comenzaría con un individuo que no es individuo. Por lo tanto, la historia de Adán es necesariamente real y es bien específica: que él nombra las cosas del mundo y que el suyo es el pecado original que se halla en toda la especie. Entonces, así como Adán es el primer individuo en el que la especie hace su aparición, todos y cada uno de sus descendientes son también la especie en sí, porque son individuos en sí —son hombres con una historia específica: son los hijos de Adán, individuos de una especie que tiene como condición de existencia cargar con un pecado original—.¹⁷ En otras palabras, en función de esta *historicidad* de los individuos nos encontramos frente a una *monadología* en la que cada hombre es al unísono sí mismo y toda la especie.

En segundo lugar, aun cuando cada individuo, por ser toda la especie, lleva en sí el pecado original, es necesario que, de alguna manera, lo actualice para sí mismo. La forma necesaria en que esto sucede es a través de la culpa.¹⁸ “Todo hombre, en realidad, pierde la inocencia del mismo modo que la perdió Adán, es decir, mediante una culpa.”¹⁹ Pero esto quiere decir también que, a través de hacerse culpable, el individuo

¹⁵ SKS 4, p. 335/CA, p. 66. El pasaje hace eco de una anotación de Montaigne en el que éste escribe: “Cada hombre porta en sí la forma entera de la condición humana” (Montaigne, *Essais*, Libro III, capítulo 2, “Du repentir”).

¹⁶ Cfr. SKS 4, p. 339/CA, p. 74.

¹⁷ Cfr. SKS 4, p. 351–352/CA, p. 94.

¹⁸ Es una forma necesaria porque, de acuerdo con Kierkegaard, “la culpa tiene la peculiaridad dialéctica de no ser transferible” (SKS 4, p. 411/CA, p. 197), por lo que sólo puede actualizarse mediante la vivencia individual y propia que encienda la conexión. No es, sin embargo, una forma suficiente: para ello se requiere el complemento de la fe, como veremos más adelante.

¹⁹ SKS 4, p. 342/CA, p. 78.

encuentra una conexión con sus orígenes, le otorga un sentido propio al pecado original, que el filósofo explica en *El concepto de angustia como dar un salto*:

[Se constituye así] una predisposición que esencialmente no significa nada antes de que el individuo se haya hecho culpable; en cambio, al hacerse culpable el individuo mediante el salto cualitativo, constituye el suuesto mediante el cual el individuo se remonta más allá de él mismo, una vez que el pecado se presupone a sí mismo. (SKS 4, pp. 366/CA, pp. 119–120)

Incluso, de manera radical, este salto no explica sólo la transmisión del pecado, en cuanto actualización para cada individuo, sino que es la condición misma de la individuación, la conformación de cierta forma de subjetividad: “En todo caso, el auténtico ‘yo’ [‘Selv’] sólo es puesto mediante el salto cualitativo.”²⁰ En otras palabras, puede decirse que la transmisión del pecado de generación en generación, incluso hasta remontarse al pecado de origen, se da por una transferencia determinada en la que se traslada también cierta forma de conciencia. Sin pretender referirnos a una construcción explícita, podríamos denominar ya a ésta como una forma de conectividad intersubjetiva que habría que describir como *transductiva*:²¹ un seguimiento, una forma de continuidad o un tipo de relación aparentemente alógica de elementos que se da de

²⁰ SKS 4, p. 382/CA, p. 147. Y también en otro pasaje: “El concepto de pecado y de culpa pone cabalmente al individuo en cuanto individuo” (SKS 4, p. 401/CA, p. 178).

²¹ El término “transductivo” ha sido utilizado para denominar un tercer camino, entre la inducción y la deducción, que, por lo tanto, no se construye ni en el paso de lo particular a lo general, ni tampoco de lo general a lo particular. Se trata más bien de una analogía que acerca elementos semejantes, y en la que un particular se “convierte” en otro. Esto implica procesos miméticos de transmutación, reconversión, hibridación, mestizaje o equivalencia que son difíciles de anticipar y cuantificar. Piaget se basa en él para describir en el niño una forma temprana de descubrimiento del mundo (en sus propios términos, “la transducción constituye [...] el resultado de un equilibrio incompleto entre una asimilación [...] y un acomodamiento parcial” (Jean Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, pp. 248–251. Cfr. también Piaget, *La Psychologie de l'intelligence*, p. 137, y *El nacimiento de la inteligencia en el niño*). David Kennedy y Walter Kohan se basan en la descripción de esta experiencia de mímisis temprana para referirse a un estado de inmediatez psicológica del niño por el que éste se acerca al lenguaje “de los pájaros, los árboles o el trueno” con un código polisémico y no lineal que desestructura el mundo del adulto (cfr. Kennedy y Kohan, “Aíón, Kairós and Chronos: Fragments of an Endless Conversation on Childhood and Philosophy and Education”, pp. 5–22). Por su parte, Gilbert Simondon alude a la transductividad para tratar el tema de

particular a particular, y en la que los particulares son los individuos mismos en el curso de las generaciones. Este dispositivo no explícito en la obra de Kierkegaard es de la mayor importancia incluso para entender su manera particular de ejercer la filosofía (en la conformación de sus seudónimos, por ejemplo),²² pero por lo pronto es momento de incluir aquí ya una tercera conexión primordial, a partir de la cual continuaremos con el trabajo de ubicar toda su dimensión.

Así pues, tenemos en tercer lugar que el pecado original es la fuente primigenia de la angustia.²³ El pecado nos conecta así con un origen que sólo puede soportarse, en su irracionalidad y su absurdo, a través de la angustia. Pero este origen peculiar, que es casi un no origen, se proyecta también hacia el futuro para dar forma a un destino que no es tal: una nada. “El destino [‘Skjebne’] es la nada de la angustia.”²⁴ Pero si el pecado original es una atribución explícita del judeocristianismo, la del destino como una nada es una noción que han descubierto por igual distintas formas de religiosidad “paganas”:

la invención como un proceso intersubjetivo de generación (*Simondon, Du Mode d'existence des objets techniques* y, sobre todo, *L'Individuation psychique et collective*). Aquí lo utilizo porque me parece que con él se describe mejor la forma de una comunicación que no sólo transmite y proyecta, sino que, en el transcurso del tiempo, transmina, impregna, inscribe, absorbe o infiltra un pensamiento o una forma de hacer y de decir —una existencia— a través de distintos elementos, por ejemplo, la interfase que puede ser un objeto cultural (digamos, un libro) o un rito (p.ej., el bautismo). Si además se ubica como una forma de conectividad intersubjetiva, no es para ubicar un nuevo objeto de estudio, sino para aludir a una forma de conciliación de la individualidad, no precisa ni definida, en el que se opera la transitividad del discurso, de un saber o de cierta información vital, de manera *inter-subjetiva*, que emerge sin regla exacta en la experiencia de un individuo.

²² Para André Clair, la distancia que marcan los pseudónimos de Kierkegaard implica “que el carácter singular de toda existencia es impenetrable directamente”. Esto quiere decir que siempre habrá una distancia irreductible entre el discurso producido o transmitido y la existencia misma. Y con todo, los textos kierkegaardianos, incluso los firmados con pseudónimo, “confirman una afirmación más indirecta, una relación estética o religiosa con la vida, una presencia indicada con la palabra, o incluso una capacidad de decir ‘yo’ sin intermediario. Una ambigüedad esencial marca la pseudonimia, puesto que su carácter indirecto lo mantiene siempre a distancia de la experiencia existencial —es una persona ficticia la que habla— pero también en cuanto que los pseudónimos tienen como primera significación el recordar que cada existente es un sujeto que no accede a la existencia sino cuando es capaz de decir ‘yo’. [...] En efecto, la pseudonimia significa la *multitud indefinida*” (A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, pp. 65–67; las cursivas son mías).

²³ SKS 4, p. 353/CA, p. 97.

²⁴ SKS 4, p. 400/CA, p. 177.

En el destino, pues, encuentra la angustia del pagano su objeto, su nada. [...] Quien nos venga a descubrir el destino tendrá que ser tan ambiguo como el propio destino. Esto era, precisamente, lo que ocurría con el *oráculo*. Éste podía dar a entender también las cosas más opuestas. Por eso, la relación del pagano con el oráculo vuelve a ser la de la angustia. (SKS 4, pp. 400/CA, pp. 177–178)

Por lo tanto, la angustia es esa latencia que se ubica entre el origen y el destino: de la especie, sí, pero también de la vida de cada individuo, al punto que lo constituye y, como el pecado era ya también parte constituyente de la especie, la angustia puede verse entonces también como estructura existencial del individuo, como condición que reincide, una repetición en diferencia que reaparece en el curso de las generaciones. “La angustia se refleja más en el individuo posterior como consecuencia de su participación en la historia de la especie —historia comparable con un hábito, que indudablemente equivale a una segunda naturaleza en nosotros [...]”²⁵ Es conocida esa definición de la angustia en Kierkegaard que, sin ser una categoría de la necesidad ni de la libertad, consigna una libertad trabada, una imposibilidad autoimpuesta: “La angustia es el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada.”²⁶ A partir de la delimitación de la angustia, la operación de la conexión transductiva —esa función que se califica de salto cualitativo— se hace más patente. En un pasaje, el filósofo escribe:

Por lo tanto, la angustia significa ahora dos cosas. En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, por consiguiente, también viene al mundo —si bien de un modo cuantitativo— cada vez que un individuo peca. (SKS 4, p. 359/CA, p. 108)

El pecado es así la función vinculante entre subjetividades de distintas épocas, es la conexión de conciencias que se autorreconocen en su modalidad de especie. Por lo tanto, es el modelo con el que se desarrolla

²⁵ SKS 4, p. 358/CA, p. 105.

²⁶ SKS 4, p. 365/CA, p. 118.

y opera la realidad peculiar de eso que hemos denominado conexión transductiva.²⁷

Como cuarto elemento de análisis debemos acudir directamente a las reflexiones de Kierkegaard sobre la subjetividad en general en otras secciones de su obra, para encontrar ahí algunas evidencias sobre el fenómeno que queremos comprender. Es cierto que un análisis completo del tema de la subjetividad en Kierkegaard exige una profundización que no podemos ofrecer en este espacio.²⁸ Sin embargo, hay un punto esencial en el que podemos concentrarnos y que tiene que ver con la tarea que, según Kierkegaard, debe asumir todo ser humano: *devenir sí mismo*. Sin embargo, en su mismo desarrollo, la emergencia de este *sí mismo* sólo puede verse como la del avance de un “tercero”—sea una entidad, una realidad o una estructura—que esté más allá, aunque a la par incluya las polaridades de alma/cuerpo, finitud/infinitud y necesidad/posibilidad.²⁹ Para entender entonces el desarrollo de esta realidad o entidad *tercera*—u otra, para determinarla con un término afín a las sensibilidades de nuestra época—hay que entender el esfuerzo ontóepistemológico de toda la obra kierkegaardiana. Éste se puede explicar como la voluntad de oponerse a una reflexión objetiva u objetivante, en cuanto que ésta se construye con el supuesto de una continuidad que produce reducciones generalizadas y con una actitud distanciada o desinteresada. En otras palabras, este tipo de pensamiento objetivo del que Kierkegaard quiere alejarse es un acercamiento que supone la unicidad de la realidad, sin cortes ni discontinuidades, y que da cabida a la pluralidad y la diversidad, pero sin concederles fronteras, divisiones o alteridades sustanciales. Es cierto que caben en él las oposiciones, pero sólo como negatividades parciales que han de ser mediadas (superadas) para organizar un todo, ese sistema de universales abstractos en el que se subsume todo factor individual unitario. Para Kierkegaard, ese tipo de enfoque—de corte dialéctico, hegeliano—es un proceso de abstracción de la realidad y de la existencia, en la que se “olvida la singularidad distintiva del ser [...]”, se olvida lo que significa que tú y yo, nosotros,

²⁷ Como ya adelantábamos (*cfr.* nota 18), no es el único modelo con esta función que Kierkegaard explora. Su concepto opuesto, la *fe*, según se describe en el texto de *Migajas filosóficas*, también se comporta de manera análoga, y regresaremos a ello en la segunda parte de este estudio.

²⁸ Para un análisis sustancial, el lector interesado puede acudir sobre todo a la interpretación de Come, *op. cit.*, pp. 46–108.

²⁹ Sobre la tarea del *devenir sí mismo*, *cfr.* Come, *op. cit.*, p. 46 y ss. También F. Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, pp. 87–117.

seamos seres humanos, cada uno para sí mismo.”³⁰ Para enfrentarse a este pensamiento abstracto que vuelve a los individuos observadores, cuando no meros espectadores, y que hace de la subjetividad misma o de la mortalidad meras generalidades universales, Kierkegaard desarrolla la idea de un pensamiento o reflexión subjetivista que, para rechazar la abstracción, recurre a la interioridad, acepta el aislamiento, el pensamiento paradójico y requiere una comunicación indirecta. Si hemos de caracterizar esta búsqueda más a fondo, podemos decir que es la del desarrollo de esa tenacidad de la dimensión proyectiva, abierta, del ser humano —eso que es su cuerpo, su finitud, su necesidad material— que lo vuelven un ente fáctico, ya inmerso en la existencia, y renuente a dejarse capturar y contener en la Idea. Ahora bien, en el desarrollo de esta forma de reflexión o pensamiento subjetivo es donde Kierkegaard da con algunos indicios que marcan profundamente la vitalidad de su pensar. La interioridad se vuelve aquí una topología de flujos, más que un territorio de certezas. Arnold Come describe, por ejemplo, que el fenómeno mismo es elusivo, pues la descripción kierkegaardiana es “deliberadamente múltiple, diversa, no sistemática. Tan sólo está apuntando a lo que considera un aspecto fundamental de la experiencia humana universal.”³¹ Al sumergirse en el abismo de la interioridad —como San Agustín antes que él, o como Husserl varias décadas después— Kierkegaard se queda sin nombres. Pero lo que ha encontrado ya a través del pecado es un tipograma por el que la subjetividad se conforma, en una comunión que anula la distancia de los tiempos. Así, el conocimiento humano primordial —la finalidad del pensamiento subjetivo, el logro intrínseco de la complejión del pecado— se puede conseguir a través de dos estrategias: en el ejercicio de lo que él llama una comunicación indirecta y en la maleabilidad plástica dada al individuo por una concepción alterna sobre la función del tiempo.

Sobre la primera, Kierkegaard no busca una definición —sería casi contradictorio—, sino que recurre a designaciones negativas, ejemplos y contraejemplos. Pero su sentido es claro: la comunicación indirecta sospecha de la transmisión inmediata, se construye más bien en la forma, en la búsqueda de la expresión de la palabra, en la performatividad de la escritura. Nominalmente, su modelo es el arte: la literatura. Con todo, a lo que Kierkegaard se refiere es a la serie de tropos que atraviesan sus alocuciones, a las variedades de la posibilidad afectiva, al cultivo del enigma y del secreto que le permita al otro cruzar hacia el

³⁰ SKS 7, p. 287/PS, p. 267.

³¹ Come, *op. cit.*, p. 94.

terreno de una verdad más diáfana, que es la de su propia interioridad. “Así como el pensador subjetivo existente se ha liberado a sí mismo a través de la duplicidad [o ambigüedad], el secreto de la comunicación consiste precisamente en liberar al otro, y justo por eso uno no debe comunicarse directamente.”³² Así pues, el pensador subjetivo debe perderse primero en esa corriente de la tradición cultural (la *Ströme der Überlieferung*, como diría Walter Benjamin),³³ para encontrarse después a sí mismo, a condición de no cerrarse nunca. Ésa es la posibilidad que brinda el lenguaje:

El existente no cesa de ser en el devenir: el pensador subjetivo que existe realmente reproduce sin cesar en su pensamiento esta existencia que es la suya, y pone todo su pensamiento en el devenir. Queda aquí como para tener un *estilo*. No puede hablar propiamente de estilo sino aquel que nunca termina algo, y que tan pronto como comienza “las aguas de la lengua se ponen en movimiento”, de manera que la expresión la más cotidiana aparece bajo su pluma como una frescura renovada. (SKS 7, p. 85/PS, p. 85; las cursivas son mías.)

La búsqueda de la verdad radical de la subjetividad encuentra su propia fuerza individualizadora en la fuente común del devenir. Con todo, quizá no es sino con el complemento de su estrategia sobre la maleabilidad del tiempo que ese conocimiento —a través de la configuración de una conexión transductiva— se consigue. El tema no es sencillo, y para examinarlo es necesario acudir al análisis de su noción del instante, lo que será el objetivo de nuestro siguiente apartado.

2. *La estrategia del tiempo. Instante y eternidad*

Una cita importante puede hacer más claro los motivos con que la plasticidad del tiempo reincide con creces en la conformación del pensar que, para oponerse a la reflexión objetivo-especulativa, Kierkegaard denomina como subjetivo. Y es que este pasaje —una alusión que aparece casi como al paso en la obra tardía del filósofo— puede servirnos para ubicar mejor la naturaleza de los conceptos que buscamos, pues parece denotar en buena medida la intencionalidad de sus trabajos anteriores. Así pues, en su libelo llamado justamente *El instante* (1855), publicado de manera póstuma, Kierkegaard describe “lo eterno” no como una modalidad del tiempo, sino, sorprendentemente, como un método:

³² SKS 7, p. 84/PS, p. 84.

³³ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 1, p. 283.

no: lo eterno, en realidad, no es una cosa sino *el modo* en que se obtiene. (SKS 14, p. 139/I, p. 33; las cursivas son mías.)

Lo eterno queda así apartado de una disquisición sobre la pureza o la esencia del tiempo en la tradición metafísica para convertirse en una forma del hacer humano, una *praxis*, una serie de pasos tras los que se gana algo. Eso que se gana, como veremos, no es algo menor, sino uno de los puntales de la filosofía existencial kierkegaardiana. Pero aquí, por lo pronto, la discusión en torno a la naturaleza del tiempo se inscribe ya de una manera distinta y sugerente.

Para abordar de lleno el problema que nos ocupa, nos ubicaremos en un contexto específico. Así pues, recurriremos al texto de *Migajas filosóficas* [*Philosophische Smuler*]. En cierto momento, Kierkegaard se da a la tarea de pensar la relación de un discípulo distante en el tiempo con su primer maestro. Para resolver el problema de la transmisión a través de la distancia temporal, el filósofo convoca la solución de una especie de absoluta *contemporaneidad* [*Samtidighed*]: la posibilidad de ser por completo simultáneos, comprimiendo la diferencia de tiempos —la negación diacrónica— que separa a dos individuos. Desde esa perspectiva, Kierkegaard estipula lacónicamente:

No existe discípulo de segunda mano. Desde el punto de vista esencial el primero y el último son iguales, si exceptuamos que la generación posterior tiene la *ocasión* [*Anledningen*] en la información del contemporáneo, mientras que éste la tiene en la contemporaneidad inmediata y en ese aspecto no debe nada a ninguna generación. Pero esta contemporaneidad inmediata es pura *ocasión*. (SKS 4, p. 301/M, p. 108)

La *contemporaneidad* es, entonces, una táctica que resulta de la operatividad de la *ocasión*, que es, para Kierkegaard, ya en sí una categoría de la finitud. Es decir, la contemporaneidad —la absoluta sincronicidad del tiempo histórico para un momento dado— resulta de una operación sobre la forma de implicar la temporalidad.³⁴ Para entender toda la dimensión y novedad de este planteamiento, dividiremos el problema en

³⁴ En esto coincide Nguyêñ van Tuyêñ, que describe este proceso como una “relación transhistórica”. Hasta cierto punto, van Tuyêñ explica la operación kierkegaardiana en el sentido que aquí tratamos de describir. Así, señala que “la contemporaneidad se transmite por *mímesis*: para ser contemporáneo de Cristo, hay que reconocerlo como modelo”. Y, más adelante, menciona que “pecado/fe y *mímesis* son indisociables”. Sin embargo, su análisis queda atrapado en la terminología que el danés impone. Cfr. J. Nguyêñ van Tuyêñ, *Foi et existence selon Kierkegaard*, pp. 136 y ss. (citas de las pp. 141 y 145). Por su parte, Bousquet, en una interpreta-

dos partes. Primero daré cuenta de un asunto filológico que explique las referencias terminológicas y, después de un excuso que introducirá ciertas nociones, regresaré a examinar la cuestión de la contemporaneidad radical de las subjetividades que, a primera vista, aparecen separadas en el curso de la sucesión histórica.

Así pues, comencemos por ubicar los términos. Ahí donde parece definirse, el filósofo se refiere a la “ocasión” de manera ambigua:

la *ocasión* no es positivamente productiva, sino negativamente productiva. Una creación es producción de la nada, sin embargo, la *ocasión* es la nada que deja que todo emerja [...]. Por lo tanto, nada nuevo viene con la *ocasión*, pero todo emerge con la *ocasión*. [...] Sin la *ocasión* nada pasa, y sin embargo la *ocasión* no desempeña papel alguno en lo que pasa. (SKS 2, pp. 217–222/EOI, pp. 233–238)

Para no desesperar con estas designaciones vacilantes, hay que recordar que *occasio* y *opportunitas* son los términos latinos para traducir el *kairós* griego —el momento oportuno, una forma de experiencia de la temporalidad humana—. Para los antiguos griegos, el *kairós* es parte de una elección que tiene que llevar a cabo el hombre para encontrar la medida justa y la proporción; es, así, el tiempo preciso, el momento conveniente, la temporada propicia.³⁵ Es difícil dar con un texto griego que por sí solo explique con detalle esta forma temporal. Como mitema, a *kairós* se lo consideraba el último hijo de Zeus.³⁶ Como filosofema, cién más reciente, desarrolla este mismo problema como la “hipótesis del Hombre-Dios”. Puesto que esta estructura es más compleja, explicaré su planteamiento más adelante, una vez que se hayan introducido los elementos importantes para su comprensión.

³⁵ Cfr. Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. También Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, s.v. Por su parte, el traductor de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles al español, Julio Pallí Bonet, nos recuerda que son siete los elementos de la situación retórica que construyen el momento propicio: la persona, la cosa, el instrumento, la manera, la causa, el lugar y el tiempo. Éste último es el *kairós* (cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, *Ética eudemia*, nota 56). El concepto de *kairós* estaba tan profundamente arraigado en la *paideia* griega que filósofos como Platón o Aristóteles no lo tratan de manera explícita. (Lo que recuerda un viejo supuesto de Borges: lo verdaderamente nativo carece de color local, como lo atestiguaría la “ausencia de camellos para probar que [el Corán] es árabe”; cfr. Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición”). Con todo, Pierre Aubenque señala que, por ejemplo, en el corpus aristotélico, el tratamiento del *kairós* como determinación temporal del acto moral se puede localizar en partículas como el *ote dei* (“cuando se debe”), que constituye un medio que suple aquel término extendido en el mundo griego. Cfr. P. Aubenque, *Problèmes Aristotéliciens*, pp. 29 y ss.

³⁶ Pausanias, 5.15.9.

Arcesilao de Pitane, discípulo de la Academia platónica, ofreció una definición kairológica de la filosofía: el saber del momento oportuno para cada cosa.³⁷ Con todo, quizá los objetos culturales son los que describen mejor su acción. Por ejemplo, se considera que la escultura de Lisipo de Soción —cuyo original se perdió, pero cuya forma *páthica* llega a nosotros a través de copias romanas— llamada justamente *Kairós*, es una de las más sugerentes transcripciones escultóricas del concepto. La siguiente es la descripción que hace de dicha pieza el ensayista Julián Serna Arango:

se nos muestra a un joven de cabeza calva a excepción del mechón de cabello que cae delante de la frente, de pies alados a punto de correr y escaparse, lo que obligaría a quien lo persigue a actuar con precisión si quiere atraparlo; el joven aparece con una balanza en la mano izquierda y el dedo índice de la derecha apuntando a los plátanos, como una manera de advertir al observador que si actúa en el momento oportuno estaría en condiciones de cambiar el curso de los acontecimientos.³⁸

Como veremos, Kierkegaard utiliza en su caracterización del instante un tono que retoma muchas de las designaciones de esta kairología. Sin embargo, su trabajo de operación filológica no queda ahí. En realidad, el filósofo expande el campo semántico del *kairós* al complementarlo con significados que ya poseían los términos latinos, sobre todo la *occasio*. Y es que, entre otros, la *occasio* latina también implica una maldición, un tributo/tasa/impuesto (es decir, una deuda), una multa o un peligro.³⁹ Incluso la *occasio* está compuesta etimológicamente por el verbo *cadere*: caer.⁴⁰ Ésta es la razón de que en las lenguas romances y, más precisamente, en español, esta palabra se convirtiera tanto en la “ocasión” como en el “ocaso”: caída, de-cadencia. De aquí se desarrollarán las caracterizaciones del instante como “momento de peligro” y como “caída”, que a su vez han de considerarse metáforas del “pecado” (de donde se sigue la súplica: “no nos dejes *caer en tentación*”). En todo caso, Kierkegaard es consciente de esta operación terminológica. En un pasaje lo deja ver: “La decisión divina, sin ninguna relación de igual reciprocidad con la ocasión, debe existir de toda eternidad, lo que, al

³⁷ Diógenes Laercio, IV, vi, 8.

³⁸ J. Serna Arango, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, pp. 42–43. Otras formas de este tema escultórico presentan a un viejo barbudo en lugar de un joven, ambos con la parte de atrás de la cabeza calva.

³⁹ Domino Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, s.v.

⁴⁰ Alfred Ernout y Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v.

realizarse en el tiempo, deviene precisamente el instante. [...] *El instante nace justamente de la relación entre la decisión eterna y la ocasión sin igual.*⁴¹ Por lo tanto, aun si es difícil construir su genealogía,⁴² podemos constatar que hay una asociación explícita entre la noción de ocasión y la de *instante*.⁴³ Queda ahora mostrar cómo en éste, más allá de la riqueza etimológica, se codifica una forma inédita en que se introduce sugerentemente la maleabilidad del tiempo. Desarrollaré ahora este asunto con el cuidado que requiere.

El instante es para Kierkegaard la paradoja.⁴⁴ De una manera, eso explica de inicio que la forma de entenderlo escape a las categorías del tiempo “objetivo”. De hecho, Kierkegaard niega en muchos pasajes esa vinculación; el instante no puede pensarse en relación con esa forma de concebir el tiempo: “el instante no es en modo alguno el presente, por la sencilla razón de que semejante intermediario entre el pasado y el futuro, concebido de un modo meramente abstracto, no existe en absoluto.”⁴⁵ El instante no es, entonces, un mero punto en una suce-

⁴¹ SKS 4, p. 232/M, p. 40–41; las cursivas son mías.

⁴² *Migajas filosóficas* es un texto de 1844, el mismo año en que aparece *El concepto de angustia* y sólo un año posterior a *Enten Eller* (*Either/Or*, en inglés; *O esto o aquello*, en español), por lo que se antoja muy complicado discernir la genealogía directa de los términos. Sin embargo, aquí se alude a la posibilidad de apreciar en dos conceptos estructuras suficientemente cercanas para pensar en su emergencia simultánea.

⁴³ Conviene también advertir que la idea de *instante*, tanto en alemán [*Augenblick*] como en danés [*Oieblikket*], implica un parpadeo, una mirada rápida. En ese sentido, la noción de un fragmento de tiempo queda ligada indiscutiblemente a un movimiento o a un reflejo corporal: una duración en-carnada. En español esta vinculación es indirecta, pero un poema de Octavio Paz logra acentuar la relación. Así, leemos en un fragmento del poema “Cuarto de hotel”, del libro *Calamidades y milagros* y recogido en *Libertad bajo palabra*, lo siguiente: “Arde el tiempo fantasma: / arde el ayer, el hoy se quema y el mañana. / Todo lo que soñé dura un minuto y es un minuto todo lo vivido. / Pero no importan siglos o minutos: / también el tiempo de la estrella es tiempo, / gota de sangre o fuego: parpadeo.”

⁴⁴ La paradoja es evidentemente uno de los grandes temas de la filosofía kierkegaardiana y, aunque aludiré a algunos de sus problemas, no es aquí el lugar para revisar con todo detalle sus pormenores. El lector puede acudir para ello al artículo clásico de Robert Larsen, “Kierkegaard’s Absolute Paradox”, pp. 34–43. Peter Fenves ofrece una perspectiva más compleja del problema, si nos es dado acercar la cuestión de la paradoja absoluta al de la diferencia absoluta. Cfr. P. Fenves, “Autopsies of Faith in Kierkegaard’s *Philosophische Smuler*”, sobre todo las pp. 1072–1077.

⁴⁵ SKS 4, p. 390/CA, p. 160. Esta crítica se deslinda de la caracterización del “instante” o “ahora” (*nun*) que se remonta a la tradición aristotélica de la *Física* y que lo concibe como una separación entre lo anterior y lo posterior. Cfr. Aristóteles, *Física* IV, 13.

sión de momentos temporales. Esta nota nos permite profundizar para explorar, por principio de cuentas, uno de los lados de la paradoja que involucra a este concepto. El instante, puede decirse, es un puente que vincula dos campos de posibilidades. De un lado se ubica el pasado; del otro, el futuro. El pasado no es algo necesario, justamente porque ha ocurrido.⁴⁶ Es decir, se ha hecho posible; o, para decirlo aún mejor, ha sucedido de una manera que ahora se distingue como inmutable, pero pudo haberse llevado a cabo de otra forma. Inmutabilidad no es necesidad y, de hecho, incluso eso que sucedió puede relacionarse continuamente consigo mismo, en sus propios elementos, de otras formas. Su apertura hacia lo posible es continua. Eso es justamente lo que permite que el futuro también sea posible, no necesario, que sea también una apertura. En el caso contrario, si el pasado fuera necesario, el futuro sería tan sólo su apéndice, una mera inercia necesaria.

Este horizonte le permite a Kierkegaard pensar dos elementos relacionados con el examen de ese pasado que es posibilidad: por un lado, la historia como saber y, por otro, el papel de ese agente que lleva a cabo la investigación en ese campo, el *historico-philosophus* como profeta. Así pues, del primero anota: “Lo propiamente histórico es siempre pasado [...] y tiene realidad en cuanto pasado, porque es cierto y verídico que ha sucedido, pero el hecho de haber sucedido constituye a su vez su incertidumbre, que siempre impedirá la concepción del pasado como si hubiera existido desde la eternidad”⁴⁷ —que es decir: desde siempre, como idéntico a sí mismo—. Por su parte, en cuanto al agente que se inmiscuye metódicamente en ese campo, nos dice: “Ser profeta significa precisamente que en el fundamento de la certeza del pasado se halla la certidumbre que para éste, en un sentido tan enteramente idéntico como para el futuro, es posibilidad.”⁴⁸

Según esta concepción, lo eterno es lo que no tiene historia: ésa es su perfección.⁴⁹ Y, por la misma regla, como no hay historia de lo que aún no ha sido, “lo eterno se manifiesta como lo futuro”:⁵⁰ es su primera

⁴⁶ SKS 4, p. 276–277/M, p. 85.

⁴⁷ SKS 4, p. 278/M, p. 86. Ésta es una concepción de la figura del profeta que lo acerca a Spinoza, para quien el profeta es un intérprete de signos materiales, *i.e.*, acontecidos, y de ninguna manera un individuo que actúa bajo el influjo de una inspiración o una revelación. Cfr. Spinoza, *Tratado teológico-político*, sobre todo el cap. 1.

⁴⁸ SKS 4, p. 279/M, p. 87.

⁴⁹ SKS 4, 276/M, p. 84.

⁵⁰ SKS 4, p. 394/CA, p. 167. Ello no implica la identidad entre ambos. Mi argumento descansa en la sutil diferencia por la que el futuro sigue formando parte del

expresión. Como lo eterno, el futuro aporta una fuerza de incógnito, un no-saber poderoso que todo lo impregna. El tránsito de un campo posible a otro, y de lo sabido a lo incógnito, es el cambio continuo que implica el devenir. Más específicamente: el devenir es el paso de la posibilidad a la realidad.⁵¹ La realidad transmuta lo posible, es cierto, pero —contrario a la dialéctica hegeliana— ninguno implica necesidad, lo cual conllevaría el aniquilamiento del devenir. El devenir demarca dos campos: si el futuro es posible como un no saber sin historia, el pasado es lo posible convertido en real y que permanece posible como devenido. “La posibilidad de la que procede lo posible que se convierte en real —escribe el filósofo— acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años.”⁵² Pero no sólo eso. “Todo devenir acontece por libertad.” Más aún: “el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad”.⁵³ Así pues, la libertad marca el tránsito: el instante es el lugar en el que esta libertad se ejerce. Por ello, “la transición es un estado en la esfera de la libertad histórica”.⁵⁴

Pero veamos ahora el otro lado de la moneda, lo que hace que el instante sea profundamente paradójico. En la interpretación que hasta ahora hemos realizado, el instante es transición y momento de libertad. Esta libertad sólo puede aparecer porque el hombre, en un instante, elige. Pero, ¿qué elige el hombre? Elige *devenir sí mismo* abrazando la incógnita del futuro, su no saber profundo: la eternidad.⁵⁵ “Ser sí mismo es la más grande e infinita concesión dada al ser humano, pero también es la requisición de la eternidad sobre él.”⁵⁶ Así, “el instante es realmente *una decisión de eternidad!*”⁵⁷ En otras palabras, el instante en su forma decisiva para el ámbito de la vida aparece como la relación de una decisión de eternidad para cada instante diferente.⁵⁸

La idea de un instante diferente conlleva el presupuesto de algo que regresa: una repetición. Pero en Kierkegaard —como más adelante en

suceder temporal y la eternidad es más bien la forma implícita —la decisión— en la que ese futuro se vive en un instante dado.

⁵¹ SKS 4, p. 274/M, p. 82.

⁵² SKS 4, p. 284/M, p. 92.

⁵³ SKS 4, pp. 275 y 277/M, pp. 83 y 85.

⁵⁴ SKS 4, p. 388/CA, p. 156.

⁵⁵ De hecho, el libro *La enfermedad de la muerte* constituye un tratado en que de manera explícita se busca alcanzar este *sí mismo* de ese modo.

⁵⁶ SKS 11, p. 210/MM, p. 140.

⁵⁷ SKS 4, p. 260/M, p. 69; las cursivas son mías.

⁵⁸ Cfr. SKS 4, 232/M, pp. 40–41.

Nietzsche— la repetición no es la reminiscencia platónica, ni una mediación o un momento dialéctico para una “evolución” o “superación”. El mismo filósofo escribe:

La repetición y la reminiscencia son el mismo movimiento, pero en direcciones opuestas, pues lo que se rememora ha sido, se repite hacia atrás, mientras que la auténtica repetición se rememora hacia delante. La repetición, entonces, si es posible, hace feliz a la persona, mientras que la reminiscencia lo hace infeliz.⁵⁹

La repetición es un momento que adquiere sentido en la decisión de un individuo que elige en el instante; es un recomenzar, una apertura hacia lo posible del futuro y no una mera reiteración de lo idéntico; es una manera de lidiar con el mundo no como lo dado, sino como un porvenir y como un don cuya obligación hay que resarcir. La repetición es eso que se afirma sin cesar, continuamente y sin fin, pero no como una forma de fusión cósmica o histórico-social, sino solamente en el presente, en el valor y el ejercicio de la libertad, incluso en su forma más significativa: “hay que concebir la repetición como tarea por la libertad”.⁶⁰ Esto es necesario porque la repetición en el tiempo siempre ha de quedar inacabada, incompleta, pues siempre subsiste el no saber, lo incógnito, que pertenece al futuro, i.e., a lo eterno. La repetición es al mismo tiempo el salto cualitativo en el que la decisión se ratifica y surge de una “reconciliación”⁶¹ entre lo buscado y lo vivido. Es así una forma de compresión radical del tiempo que-ha-sido para un momento dado, una síntesis en el que el porvenir recoge todos los tiempos: producción de *contemporaneidad*. Y en la medida en que eso que-ha-sido se proyecta al porvenir, de repetición en repetición, el sujeto construye su camino individual como una subjetividad que se

⁵⁹ SKS 4, p. 9/R, p. 131. Como el mismo filósofo explica, su idea de la repetición está en deuda con la noción de la *apokatástasis* de Leibniz, que conlleva una forma del eterno retorno. (Las relaciones entre Kierkegaard y Leibniz en torno al tiempo no han sido subrayadas del todo. Sin embargo, la pauta para algunas de las disputas filosóficas más relevantes entre estos dos pensadores se encuentra en el artículo de R. Grimsley, “Kierkegaard and Leibniz”, pp. 383–396.) Por otra parte, esta búsqueda de la repetición como aval de la felicidad encuentra una resonancia filosófica explícita en el siglo xx en la idea del *tiempo mesiánico* que Walter Benjamin subraya en sus *Tesis de la historia*. Cfr. Benjamin, *op. cit.*, I, 2, p. 693.

⁶⁰ SKS 4, p. 79/R, pp. 224–225.

⁶¹ SKS 4, p. 79/R, p. 225.

descubre perenne, pues, en última instancia, “la verdadera repetición es la eternidad.”⁶²

La repetición posibilita que un instante diferente tome forma en cada momento en el que el hombre reconoce la profunda diferencia que opera en él en su decisión, esa su inmersión —la entrega de su propio pasado— hacia la eternidad, lo que es decir su fe proyectada hacia el futuro. ¿Y qué implica esta repetición, esta diferencia —se pregunta Kierkegaard— dónde se ubica? “¿Dónde sino en el pecado, puesto que la diferencia, la absoluta, ha de ser responsabilidad del hombre mismo?”⁶³ Así pues, en cada instante en que el hombre se reconoce responsable —obligado—, es decir, en cada instante diferente en que ubica para sí el pecado original por cuenta propia, se ubica en el seno —se reconoce portador— de la no verdad.⁶⁴ La repetición es la posibilidad de la apropiación para cada uno de su propia posibilidad engarzada en una historia colectiva de secuencias que en un momento dado se tornan contemporáneas. Y la libertad radical que se abre en el instante ha de convivir con esta responsabilidad extrema de encontrarse en esa tradición colectiva con la difícil tarea de *devenir sí mismo*.

Tras este desarrollo podemos mostrar ya el vínculo determinante y la tensión entre los conceptos que aquí buscamos explicar. Hemos mencionado la paradoja que es el instante. Esta paradoja implica justamente la cuestión que nos ataña, y se constituye en varios niveles. En un primer nivel, de autoconocimiento y cuidado de sí, el hombre buscaba lo que era de suyo más propio, un autoconocimiento auténtico, y se encuentra en cambio con el abismo de la no verdad que lo constituye y que tiene la forma estructural del pecado original que tan efectivamente se transmite. “El hombre que se autoconoce se torna perplejo sobre sí mismo, y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia de pecado.”⁶⁵ Este autorreconocimiento que es principio de individuación se da en el instante. Pero no sólo eso. Como la demanda de Kierkegaard de *devenir sí mismo* pasa por la decisión de eternidad —i.e., por el instante en que el “yo” se decide por lo eterno—, y lo eterno es lo que no ha de historizarse, en el fondo la constitución de ese *sí mismo* termina paradójicamente en un programa de des-historización del “yo” como des-constitución subjetiva, en términos de una desidentificación de lo individual. A fin de cuentas, ser *sí mismo* es estar siempre incompleto, en-el-camino, en un proceso de devenir y de apropiaciones par-

⁶² SKS 4, p. 87/R, p. 230.

⁶³ SKS 4, p. 251/M, p. 59.

⁶⁴ SKS 4, p. 235/M, p. 43.

⁶⁵ SKS 4, p. 255/M, p. 63.

ciales⁶⁶ que no terminan de constituir nunca la realidad del existente. En este sentido, la comunión de un individuo con otro que lo antecedió —su modelo— que se da en la transmisión de ese salto cualitativo que es el pecado —o en otras palabras: en la operación de eso que hemos nombrado como conexión transductiva— es un preparativo formal, pero también transitorio, en el camino de una deconstrucción —y de una posterior recombinación distinta, en cuanto que el proceso es repetitivo— del individuo como unidad colectiva.⁶⁷ Este proceso complejo que integra tanto una forma de transmisión intersubjetiva como una manera de la individuación es, entonces, lo que ha de llamarse el *modo de lo eterno*.⁶⁸

⁶⁶ Cfr. SKS 7, pp. 66 y ss./PS, pp. 68 y ss.

⁶⁷ Ésta es una consecuencia más que un postulado de la filosofía kierkegaardiana. Como decíamos antes (nota 41), Bousquet llama a esta operación la “hipótesis del Hombre-Dios.” Para este comentarista, esta figura se desarrolla en el encuentro de Dios como lo ignoto (lo eterno —el futuro—) con el Hombre lleno de *fe* (esta noción que nos proyecta al futuro) que se confía a ese no saber, bajo el modelo histórico de Cristo (un modelo que nos ancla al pasado). Así, la “hipótesis del Hombre-Dios” implica una compresión extrema de los tiempos: el pasado histórico y el futuro desconocido convergen en el punto del instante en que un hombre decide convallidar su vida en la manera en que la han hecho otros tras de sí, particularmente bajo el modelo de Cristo. Cfr. Bousquet, *op. cit.*, pp. 125, 283 y 312, entre otras. De esta manera, Kierkegaard alude a un proceso de comunión en el tiempo en el que se expresa el deseo de devenir uno con el origen, es decir, es el encuentro en el que se conforma una comunidad como resultado de los procesos diacrónicos de transindividuación, *i.e.*, una serie de conexiones transductivas que acercan a los individuos en una forma de conciencia colectiva que atraviesa la secuencialidad de la historia.

⁶⁸ Utilizo, pues, la propia sugerencia de Kierkegaard (cfr. la cita de la p. 37) para tratar de explicar su propio tratamiento paradójico de la noción de eternidad. Busco así resaltar sus tensiones como un programa positivo, en vez de señalar solamente el carácter limítrofe de la paradoja para el pensamiento racional. En un punto clave, el filósofo escribe: “La eternidad es la continuidad del movimiento; una eternidad abstracta queda sin embargo fuera del movimiento, y una eternidad concreta en el existente es el máximo de la pasión. Toda pasión idealizante es básicamente la anticipación de la eternidad en la existencia para que el existente exista; la eternidad abstracta se gana sólo si se renuncia a la existencia” (SKS 7, p. 268). Este tipo de afirmaciones implica un problema de interpretación lógica para los comentaristas que se han acercado a la cuestión de la temporalidad en Kierkegaard. Sintomáticamente, Jörg Disse denuncia la aparición del término como una intrusión, casi como una petición de principio, más que como un concepto operativo específico (J. Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, sobre todo las pp. 201–205). Este tipo de solución esquiva es el que aquí tratamos de evitar, generando una propuesta frontal de interpretación que valore a fondo la sugerencia kierkegaardiana y que se hará explícita por completo en lo que sigue.

En un segundo nivel, Kierkegaard ofrece un significado totalmente distinto de los términos de *tiempo*, *instante* y *eternidad*. El tiempo, puede decirse, no es sino el trasfondo de una sucesión de eventos que *se dan*.⁶⁹ Pero la eternidad no es su contrario, en cuanto mera “ausencia” de eventos, o como una forma de “inmortalidad”. Más bien, lo eterno es simplemente lo que carece de historia —*el futuro*—, y si el instante es el punto en que se da la dialéctica en que se eterniza la historia y se historiza la eternidad, esto puede explicarse como la trama de lo histórico que se abre a la incertidumbre. De esa manera, como dispositivo paradójico, el instante concilia lo contradictorio.⁷⁰ El instante es así el punto en que la eternidad “toca” al tiempo, gracias al influjo de la libertad. Si a esta lectura específica de las modalidades de la temporalidad reincorporamos la metaforización usual —la comprensión judo cristiana ortodoxa—, conseguimos una definición inusual de lo que se denomina *instante*: es la decisión por la que el hombre “temporal” deviene “eterno”. Pero la significación kierkegaardiana hace estallar los conceptos tradicionales, los reclama con una concepción distinta.⁷¹ El

⁶⁹ Pero nunca en el sentido kantiano que marca la absoluta independencia de las cosas que en él se localizan, y que le da al tiempo el carácter de una intuición pura, en el sentido de ser *forma* —condición de posibilidad (junto con el espacio)— de toda percepción. Para Kierkegaard, el tiempo “no se deja asignar ningún lugar en el pensar puro” (SKS 7, p. 286/PS, p. 266).

⁷⁰ SKS 4, p. 263/M, p. 72.

⁷¹ Como escribe François Bousquet: “El tiempo ya no es simplemente un dato, sino el don de un donatario, que re-crea a la humanidad como sujeto de su propia historia. [...] Para resumirlo en pocas palabras: el presente, el pasado y el futuro quedan modificados. El presente se abre cuando lo eterno no detiene el tiempo, sino que lo potencializa. El pasado, por causa de la virtud retroactiva del don de lo eterno convertido en perdón, no pesa ya como fatalidad o como consecuencia del pecado. Y el porvenir, a partir de este otro presente y esta otra memoria, se vuelve distingible como una nueva libertad. [...] Pero podemos ir incluso más lejos y describir, a partir del instante y realizando la dialéctica de sus etapas [el modo de lo eterno, podríamos decir], una suerte de *theantropía* [*théantropie*] del tiempo” (Bousquet, *op. cit.*, p. 384). Es decir, encontramos aquí la operación de un hombre que es todos los hombres, una *multitud* indefinida y transhistórica. En esa misma medida, las tres categorías tradicionales de la temporalidad (pasado, presente y futuro) muestran una faceta de operación estratégica en la que la subjetividad puede ampararse para llevar a cabo la ardua tarea de deconstruirse y reconstruirse a sí misma, encontrando elementos para ello a lo largo de la historia, pero con la obligación de hacerlos efectivos, es decir, con la obligación de conocerlos, encarnándolos para sí mismo, apropiándose de lo largo de su existencia propia. O, como escribe Nguyễn van Tuyêñ en un léxico más tradicional: “Es en el instante de la encarnación que lo eterno irrumpre en el tiempo para revelarle a los hombres su no verdad y para salvarlos de ella. En cuanto que la eternidad y

instante es, pues, el momento en que el no saber del futuro “toca” la historia. Pero es también un límite al que constantemente se tiende, una asíntota que es una *diferencia absoluta [absolut Forskjellige]*.⁷² Como absoluta diferencia, “siempre está a punto de revelarse, pero no es así, porque el entendimiento [Forstanden] ni siquiera puede pensar lo absolutamente diferente; no puede negarse a sí mismo pero se usa a sí mismo para ese fin, y en consecuencia piensa la diferencia en sí, que piensa por sí mismo. No puede trascenderse a sí mismo absolutamente, y entonces piensa como sobre sí mismo sólo lo sublime que piensa por sí mismo.”⁷³ El instante es así un límite al entendimiento; pero si este límite ha de respetarse, de resguardarse (a fin de cuentas, es el acceso a lo eterno), debe vigilarse que se mantenga como diferencia absoluta, lo que no resulta sencillo, puesto que en cuanto tal no puede distinguirse como un punto o un concepto clara y distintamente. Por lo tanto, de esa diferencia absoluta sólo puede haber una mera apelación, una designación indefinida sin predicación, una demostración o articulación indeterminada. El entendimiento se mantiene aquí en una pausa tensa.

[Y] a menos que lo desconocido [*Ubekjentde*] [...] no sea meramente el límite, entonces el pensamiento unitario sobre la diferencia [*den ene Tanke om det Forskjellige*] se confunde con las muchas ideas sobre las diferencias. Lo desconocido es entonces la *diáspora*, y el entendimiento tiene una atractiva selección sobre lo que está disponible y lo que la imaginación puede pensar.⁷⁴

Esta diáspora es una alusión a la dispersión del pensamiento conceptual, que se ve forzado a abandonar su lógica frente a la presencia de la paradoja. La dispersión se transforma, pues,

[en] un despliegue temporal, en el que cada momento está a punto de convertirse en *el momento* que une los predicados contradictorios que se asignan a lo desconocido. La plenitud del tiempo, que se da cuando lo temporal se encuentra con lo eterno, se proyecta constantemente hacia el

la historia permanecen exteriores una de otra, la historia no es sino la ocasión de rememorar. Pero vemos que *Dios* ha venido en el tiempo, su venida ha sido tan perturbadora que ha hecho del instante la decisión de la eternidad. El instante se vuelve así un punto de partida histórico del conocimiento eterno” (*Nguyên, op. cit.*, pp. 124–125).

⁷² Cfr. *SKS* 4, p. 250/M, p. 57.

⁷³ *SKS* 4, p. 250/M p. 57.

⁷⁴ *SKS* 4, p. 250/M, p. 57. Las cursivas son mías; en griego en el original.

futuro *como* futuro, y el futuro recibe su definición en tanto el momento está siempre por llegar.⁷⁵

Se percibe aquí en Climacus, el pseudónimo de Kierkegaard, un eminente tono mesiánico: el instante por el que se accede al reino de lo eterno está siempre por llegar; uno lo busca, y vale la pena buscarlo, pero, como la paradoja ha mostrado lo absurdo del entendimiento, lo que el entendimiento puede buscar no tiene una marca distintiva: no hay, por lo tanto, *qué* buscar. Climacus propone, sin embargo, que esa absoluta diferencia que está dispersa en el tiempo llegue *en* el tiempo mismo, pero ésta ya no se podrá captar por el conocimiento histórico, en cuanto que este saber se constituye por un historicismo reglamentado por la causalidad.⁷⁶ No hay forma lógica de percibir o anticipar la llegada de la diferencia absoluta que es el instante y, sin embargo, así como el reconocimiento del pecado original ha servido para constituir un momento de individuación en el que se constituye una sincronía con el pasado, así también la fe, con su sentido de unificación primordial, sirve para organizar hacia delante, hacia el futuro, las distintas emisiones proyectadas en un patrón reconocible y coherente. La fe, como forma de un conocimiento que no puede entenderse como conocimiento, y como criterio para la unificación de la diáspora temporal que se rehusa a ser el criterio de todo pensar, es lo único que puede permitirnos anticipar la llegada del instante. En ese sentido, la fe “no organiza otro sentido que el sentido de su propia organización, y entonces, en contraste con cualquier otro modo de conocimiento, [...] sólo puede percibir una cosa y percibirla una vez”⁷⁷ El instante, de nueva cuenta, implica la unificación de los contradictorios que se da en la diferencia absoluta, y sólo la fe puede percibir su advenir como un parpadeo en que esta fe se percibe a sí misma y percibe la cancelación de sí misma como la propia forma de su percepción. La fe se coliga hacia el futuro con el principio de repetición como anticipación de cierta idea de la felicidad, y a la vez hace del instante un nuevo punto de partida desde el cual podemos internarnos en la “eternidad” desde la singularidad de la existencia. Para Kierkegaard, este punto de partida que da el instante en el seno de la temporalidad humana es un abismo y una fuente de an-

⁷⁵ P. Fenves, *op. cit.*, p. 1074.

⁷⁶ Un buen comentario sobre el dilema de la historia en Kierkegaard se encuentra en Hermann Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, especialmente las pp. 87–90.

⁷⁷ P. Fenves, *op. cit.*, p. 1077.

gustia,⁷⁸ pero también, como promesa de felicidad, es la oportunidad de un tiempo pleno: el logro de una existencia que en un parpadeo puede hacer converger lo-que-ha-sido con lo que puede ser, integrando así, siempre paradójicamente, “una plenitud en el tiempo”.⁷⁹

La exigencia de Kierkegaard es ardua. ¿Quién puede satisfacerla efectivamente? El filósofo describe aquí la posibilidad de una figura específica: el *genio*, pero mediante una caracterización diferente de las formulaciones kantiana o hegeliana. Para Kierkegaard, el genio, más que una habilidad estética, tiene una capacidad de transductividad histórica.

El genio —escribe— sólo se distingue en general de cualquier otro hombre en cuanto que dentro de sus supuestos históricos empieza a conciencia de un modo tan primitivo como Adán. Podemos decir que la existencia es puesta a prueba cada vez que nace un genio, ya que éste recorre y revive todo lo que ha quedado atrás, hasta que al fin se consigue a sí mismo. (*SKS* 4, p. 407/*CA*, p. 189)

El genio asume en el instante todo el peso de la angustia en pos de la libertad. Realiza así el “milagro” de la simultaneidad de los tiempos, del pasado y del porvenir, en la conexión transductiva que comporta el instante. De esa angustia que lo sobrecoge en momentos en que tiene que vérselas con el gran desconocido, el no saber del futuro, extrae toda su fuerza vital, su poderío “casi cósmico”. Ese empoderamiento es el de la asimilación de las experiencias pasadas, que recoge “reviviendo lo que ha quedado atrás”, y reconfigurando su subjetividad individual como una amalgama múltiple y pluriforme. Esto que se deja decir con toda sutileza lo describe muchos años después Borges con lucidez: “Si la carne humana asimila carne brutal de ovejas, ¿quién impedirá que la mente humana asimile estados mentales humanos?”⁸⁰ Con todo, la operación transductiva no está libre de riesgos. ¿Cómo no regresar al

⁷⁸ *SKS* 4, p. 384/*CA*, p. 151. Y además agrega: “Ésta es la razón de que la libertad se llene de escalofríos al manifestarse la posibilidad de la misma ante sus propios ojos” (*SKS* 4, p. 422/*CA*, p. 167). La angustia, por sí misma, también constituye un síntoma. Más adelante, Kierkegaard añade: “La angustia va adelante y descubre la consecuencia antes de que ésta sobrevenga. Es como si uno mismo notase por todo su cuerpo las señales de la tormenta que se avecina. Sí, la tormenta está cada vez más próxima. El individuo se estremece hasta los huesos, igual que el caballo que con grandes resuellos se encabrita en el mismo lugar en que otra vez se espantó” (*SKS* 4, p. 417/*CA*, p. 206).

⁷⁹ *SKS* 4, p. 226/*M*, p. 34.

⁸⁰ J.L. Borges, “La doctrina de los ciclos”, p. 90.

momento de las abstracciones racionalizadas que nos alejan de la existencia misma? ¿Cómo no perderse entre divagaciones y voces de otros tiempos que nos impiden asentar nuestra propia experiencia asimilada? El genio toma el riesgo y restituye el balance justo en el momento de la contradicción. El destino es su límite; el instante, el soplo de su efímera verdad. Y ésta —nos dice Kierkegaard, en una fórmula que un siglo después utilizará políticamente Walter Benjamin— “nunca es más fuerte que en el instante del peligro.”⁸¹

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaards Skrifter, Gads Forlag, Copenhague, 1996–2004.

— Traducciones:

- CA *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2010.
- EOI *Either/Or*, trad. Howard y Edna Hong, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- I *El instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen, Trotta, Madrid, 2006.
- M *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Trotta, Madrid, 2007.
- MM *La maladie à la mort*, trad. Paul-Henri Tisseau, Nathan, París, 2007.
- R *Repetition*, trad. Howard y Edna Hong, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- PS *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Gallimard, París, 1949.

Obras de referencia

- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Hachette, París, 2000.
- Du Cange, D., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1954.
- Ernout, A. y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, París, 2001.
- Lidell, H.G. y R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

⁸¹ SKS 4, p. 403/CA, p. 183. En Kierkegaard, el momento de peligro abre el turno al pecado y a la posibilidad de la redención, aunque ésta última queda consignada como una vivencia religiosa. Sin embargo, esta caracterización del momento de peligro tendrá una significación secularizada en dos filósofos alemanes ya en el siglo XX: Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Obras secundarias

- Bousquet, F., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Desclée, París, 1999.
- Chestov, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1976.
- Clair, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Les Editions du Cerf, París, 1993.
- , *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1976.
- Come, A.B., *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal/Kingston, 1995.
- Disse, J., *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Alber, Friburgo/Múnich, 1991.
- Fenves, P., "Autopsies of Faith in Kierkegaard's *Philosophische Smuler*", *Modern Languages Notes*, vol. 102, no. 5, *Comparative Literature*, diciembre de 1987, pp. 1062–1089.
- Grimsley, R., "Kierkegaard and Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, no. 3, 1965, pp. 383–396.
- Larsen, R., "Kierkegaard's Absolute Paradox", *The Journal of Religion*, vol. 42, no. 1, enero de 1962, pp. 34–43.
- Law, D., *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Poole, R., *Kierkegaard. The Indirect Communication*, University Press of Virginia, Charlottesville/Londres, 1993.
- Schweppenhäuser, H., *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Edition Text + Kritik, Múnich, 1993.
- Van Tuyén, J.N., *Foi et existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montagne, París, 1971.

Otras obras

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, *Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2003.
- , *Física*, trad. U. Schmidt, UNAM, México, 2001.
- Aubenque, P., *Problèmes Aristotéliciens*, tomo 2, Vrin, París, 2011.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I, 1*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort, 1991.
- Borges, J.L., "El escritor argentino y la tradición", en *Discusión*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 128–137.
- , "La doctrina de los ciclos", *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 81–94.
- Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. Robert D. Hicks, Harvard University Press, 1925 (Loeb Classical Library).
- Graeber, D., *Debt, The First 5000 Years*, Melville House Publishing, Londres, 2011.

- Kennedy D., y W. Kohan, "Aión, Kairós and Chronos: Fragments of an Endless Conversation on Childhood and Philosophy and Education", en *Childhood and Philosophy*, vol. 4, no. 8, 2008, pp. 5–22.
- Pausanias, *Description of Greece*, trad. W.H.S. Jones, 5 vols., Loeb Classical Library, Londres, 1960–1964.
- Paz, O., *Libertad bajo palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- Piaget, J., *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, trad. L. Fernández Cancela, Aguilar, Madrid, 1972.
- _____, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel y París, 1970.
- _____, *La Psychologie de l'intelligence*, Armand Colin, París, 1967.
- Serna Arango, J., *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2009.
- Simondon, G., *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier-Montagne, París, 2001.
- _____, *L'Individuation psychique et collective*, Aubier, París, 1989.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2003.
- Tomás de Aquino, *Somme Théologique*, Desclée et Cie, París, 1953.

Recibido el 23 de enero de 2013; aceptado el 4 de abril de 2013.