

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

Kierkegaard y la temporalidad: una relectura desde las fuentes griegas

Kierkegaard and temporality: a rereading from greek sources

Jorge Vera Oyarzún¹

Recibido: 10.03.2025

Aceptado: 12.05.2025

Resumen

Con las investigaciones de Kierkegaard sobre el tiempo y la eternidad auscultaremos en algunas fuentes griegas. En *Begrebet Angest* la tensión entre estas dimensiones se corresponde a un aspecto central de la existencia: la angustia, nota distintiva del ser humano, percibe su culpa y la posibilidad de la libertad, ligada a su posibilidad presume el devenir. Adicionalmente, en *Smuler* el pensamiento conceptual se ve obligado a dejar su lógica frente a la presencia de la paradoja, y así, como el reconocimiento del pecado original ha servido para constituir un momento de individuación, el momento específico de la fe se vuelve el instante en que: un individuo decide si acepta o rechaza, la paradoja de que un Dios eterno ha entrado en el tiempo histórico para redimirle. El *Oieblikket* determinado como punto de partida o culminación de acciones y decisiones se despliega, a nuestro entender, como *Kairología*. Concepción que actualiza la forma en que vivenciamos la temporalidad.

Palabras clave: temporalidad, posibilidad, paradoja, instante, kairós

¹ jorge.vera.oyarzun@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-1812-2702>

Abstract

With Kierkegaard's investigations about time and eternity, we will auscultate some Greek sources. In *Begrebet Angest*, the tension between these dimensions it corresponds to a central aspect of existence: anguish, distinctive note of the human being, perceives their guilt, and the possibility of freedom, linked to its possibility, presume the becoming. Additionally, in *Smuler*, conceptual thought is obliged to leave its logic in front of the presence of paradox. And so, as the recognition of original sin has served to constitute a moment of individuation, the specific moment of faith becomes the instant in which an individual decides whether to accept or reject the paradox that an eternal God has entered the historical time to redeem him. The *Oieblikket*, determined as the starting point or culmination of actions and decisions, is displayed, in our opinion, as *καιρολογία*. Conception that updates the way we experience temporality.

Keywords: temporality, possibility, paradox, instant, Kairos

Zeit – eine Sache, vermutlich die Sache des Denkens
Es el tiempo, en efecto, un asunto del pensar; presumiblemente el asunto².

(Martin Heidegger)

Introducción

Aproximarse a la idea del tiempo no es una mera curiosidad, sino más bien un tema de la mayor relevancia para el pensamiento. Basta para convencerse de esto el considerar que el principio más fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo: Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. *Impossibile est idem simul esse, et non esse*. La imposibilidad de ser y no ser, solo subsiste por el *simul*, a un mismo tiempo (simultáneamente). Luego la idea del tiempo ingresa por necesidad en el mismo principio de contradicción (Balmes, 1942, c.1). La idea de tiempo involucra necesariamente la de sucesión; y recíprocamente, la de sucesión entraña necesariamente la del tiempo. Este cálculo circular en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesión y tiempo, no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

He aquí una aporía: todo lo que es algo, existe; y sin embargo el tiempo solo parece tener existencia *in abstracto*, si emprendemos su búsqueda no lo hallamos, y no podemos asirlo de forma directa con nuestros sentidos. Su naturaleza se compone de intervalos divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos, y por tanto incapaces de simultaneidad. Para concebir un tiempo existente, es necesario concebirle actual; y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas este instante ya no es tiempo; ya no envuelve sucesión; ya no es duración en que haya antes y después. A diferencia de la distancia, la duración nunca se nos hace presente *in extenso*, si no que esta constituida por esos ínfimos e inatrapables instantes que no coexisten³. El devenir es aplicable a todo lo mudable, sin que el mude; todo parece

² Heidegger (SdD, 4). Cita y trad. (Cordua, 1999, p. 82)

³ La relación básica en el espacio es la yuxtaposición; la relación básica en el tiempo es la *sucesión*.

durar en él, pero el devenir no comienza ni acaba con lo que dura en él; se puede aplicar a todo lo que dura, mas no es nada de lo que dura.

Por un lado, la idea del tiempo parece ser independiente de la idea de todo ser, y por otra parte el tiempo esta despojado de toda propiedad que no sea la de sucesión, en su forma más abstracta. Ofrece así la sospecha de ser una pura idea, una abstracción que hayamos formado en presencia de lo mudable. Imaginemos por un momento mover el espacio, es en vano, lo que hacemos es movernos en él, si pretendemos mover el tiempo, sucede de forma análoga, el momento de ahora no es el momento anterior, ni el que viene a posterior. Son esencialmente distintos y se excluyen necesariamente. La dicotomía entre el instante y el devenir se vuelve un problema fundamental. Al respecto es clásica y ejemplar la polémica entre Heráclito y Parménides, que elaboraron concepciones opuestas del *cosmos* a partir de este problema del tiempo. Si para Heráclito el mundo esta en permanente transformación y todo cambia constantemente, Parménides concibe el universo como una realidad del ser absoluto, inmóvil e inmutable.

Hacia el siglo V a.C., Parménides sostenía que el tiempo era algo inexplicable. Consideraba el tiempo como una sucesión de posiciones fijas, de forma que todo podría explicarse mediante el recurso a un único concepto, que no era otro que el de inmovilidad. El devenir no era mas que una ilusión, una identidad imposible derivada del no-ser. Frente a él, Heráclito afirmaba que materia y movimiento eran lo mismo. En su opinión todo fluye, hasta el extremo que no era posible imaginar un punto fijo que nos sirviera como referencia para valorar los cambios que se producían en el mundo, ni como explicación de nada. Se ha hecho bastante énfasis en esta diferencia, no así en lo que ambos están en acuerdo.

Parménides y Heráclito consideran que las cosas, independientemente de que sean de una u otra manera para los efectos de la vida usual, *tienen*, ante todo, realidad: *son*, ‘Lo que hay’ se convierte idénticamente con: ‘Lo que es’. De aquí resulta manifiesto que, como raíz de que las cosas ‘sean’, se emplee *τό εόν*, ‘lo que está siendo’. Trátese pues, de la presencia del verbo en su forma activa. Pudiera ponerse, según observa Zubiri (2004, p. 215), en su lugar

‘acontecer’, en el sentido de ser algo que tiene realidad. Luego, el modo cómo se expresan Parménides y Heráclito actualiza un *sentido del ser* como realidad.

En filosofía, se declara posible todo lo que actualmente existe, incluso -y *a fortiori*- si se lo reconoce como necesario. Este uso filosófico tiene su origen en Aristóteles. Sin embargo, el estagirita habla a menudo de estas materias en perfecto acuerdo con nuestro uso ordinario (Hintikka, 1960, citado por Torretti, 2012, p. 500). Para él, ‘ser posible’ entraña una doble posibilidad: si algo puede ser, también puede no ser⁴. En un pasaje que luego menciona como definición (*diorismós*) de posibilidad, explícitamente separa lo necesario de lo posible:

De aquello que no es necesario, pero que, suponiendo que existe, no por eso sobrevendrá nada imposible, digo que ‘puede ser’ y [que es] ‘lo posible’⁵.

Aristóteles reconoce que a veces llamamos posible a lo necesario, hablando ‘equivocadamente’. Pero en rigor la posibilidad y la necesidad deben distinguirse como dos modos de ser mutuamente exclusivos y conjuntamente exhaustivos:

Así pues, lo posible no es necesario y lo que no es necesario es posible⁶. ‘Y así, tal vez, lo necesario y lo no necesario son el principio del ser o no ser de todas las cosas’⁷.

Ahora bien, si toda posibilidad envuelve una pluralidad de opciones, no hay posibilidad en lo ya pretérito. Aristóteles no vaciló en sacar esta conclusión:

⁴ Τὸ μὲν γὰρ ἀμφοῦ ἐνδέχεται συμβαίνειν, τούτων δ’ ὁποῖον ἂν ἀληθὲς ἢ, οὐκ ἐστὶ ἐκεῖνα ἀληθὲς· ἀμὰ γὰρ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι (De Int. 13: 22b19-21). Όσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταῦτόν ἐστι δυνατόν τάναντία (Metaph. Thet, 9; 1051a6). Cf. También Tomás de Aquino, *Summa c. Gent.* 1.67. Hintikka, como Aquino, usa ‘contingente’ en lugar de ‘posible’ en su sentido ordinario, y reserva ‘posibilidad propiamente tal’ (*‘possibility proper’*) para la acepción filosófica moderna, la cual ya era prominente en Aquino, véase Torretti, 2012, p. 500.

⁵ Λέγω δ’ ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὐ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ’ ὑπάρχεν, οὐδὲν ἐστὶ διὰ τοῦτ’ ἀδύνατον. (An. Pr. I, 13, 32a18-20)

⁶ Ἐστὶ ἀρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον. (An. Pr. I, 13, 32a28-29)

⁷ Καὶ ἐστὶ δὴ ἀρχὴ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πάντων ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. (De Int. 13, 23a18f)

‘No hay ninguna potencia de haber sido, sino solo de ser y haber de ser’⁸. Por lo cual, claro está, lo que ya ha ocurrido es necesario (ἔχει γάρ τό γεγονός ἀνάγκη⁹). Vistos así, el pasado y el futuro no difieren solo cronológicamente —en cuanto respectivamente preceden y siguen a un momento particular del tiempo, el presente— sino que son dos reinos del ser esencialmente diversos, uno de los cuales se está trasmutando en el otro todo el tiempo. La frontera entre ambos (τό νύν), ‘el ahora’ es el lugar de las opciones evanescentes, donde posibilidades proteicas van, sin cesar, una forma necesaria, definida y definitiva. (Torretti, 2012, p. 497).

Para Aristóteles, el tiempo considerado en sus partes, es decir, como siendo pasado, ni aquella considerada como siendo futuro, no hay una parte que se pueda considerar en acto, no se encuentra otra cosa que se le parezca, más que el movimiento, pues las partes del movimiento, unas se han cesado y otras están en expectativa de llegar a ser.

1. El no-ser bajo la determinación del tiempo

Donde no hay *ser* y *no-ser* no hay, pues, sucesión; no hay tiempo, hay la eternidad. Si nos detenemos a reflexionar en lo que quiere decir *antes* y *después*, en lo que no se muda ni se puede mudar, observamos que la sucesión se vuelve en ese caso una palabra sin sentido. Si le atribuimos esta sucesión es porque juzgamos de acuerdo a nuestras percepciones y estas percepciones se suceden, poseen la alternativa de ser y no-ser, aun cuando versen sobre un inmutable. Luego, es la fecundidad de la idea del ser la que combinada con la de no-ser, nos suministra la del tiempo. Kierkegaard¹⁰ explica:

⁸ Οὐδεμία ὑάρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλά τοῦ εἶναι ἢ ἐσεσθαι (De Caelo I, 12, 283b13).

⁹ (Rhet. III, 17,1418a3-5; Eth. Nicom. VII, 2, 1139b7-11).

¹⁰ En el mes de junio de 1844, a cuatro días de haber salido al público *Migajas Filosóficas*, Sören Kierkegaard, bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis, publica *El Concepto de la Angustia*. Los problemas centrales de esta obra son, por una parte, comprender cuáles fueron las condiciones de posibilidad originarias que permiten esclarecer el pecado de Adán y Eva; y, por otra parte, explicar la relación que existe entre ese primer pecado con los pecados de los individuos posteriores. Busca, en definitiva, abordar el origen y la progresión del mal como posibilidad de la libertad. El problema es de capital importancia, ya que se trata de vincular la libertad humana, que no tiene solución de continuidad, con la progresión del pecado en la historia. (Guerrero, 2013, p. 256).

‘...si se pudiese encontrar en la sucesión infinita del tiempo un punto de apoyo fijo, que sirviese de fundamento a la división, un presente, sería la división totalmente exacta’. Pero como cada momento, y lo mismo la suma de los momentos, es un proceder, un pasar, resulta que ningún momento es presente; y entonces no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro. Si se cree poder sostener esa división es porque ‘se especializa’ un momento; sólo que esto equivale a detener la sucesión infinita; ‘*haciendo entrar en juego la representación, representándose el tiempo en lugar de pensarlo*’ (IV, p. 355)¹¹.

Si claramente la finalidad de la especulación, respecto del tiempo y la eternidad, del pensador danés (bajo el seudónimo de Vigilus) no es el planteamiento puramente cosmológico, trascendental o histórico universal del tema (Binetti, 2005, p. 110), y a este respecto Vigilus como Agustín centra su preocupación en la interioridad: ‘*No estudiamos aquí las regiones del cielo ni medimos los intervalos de los astros, sino el espíritu*’, (*ego sum, quí memini, ego animus*)¹². (Confesiones X, 16, 25), J. Guitton dirá que: *la aporía del tiempo es también la aporía del yo*.

Vigilius Haufniesz inicia enfocando su agudeza a la categoría de ‘*pasar a*’, la ‘*transición*’ (*Übergang*) en la filosofía moderna —paso, mediación, negación, son los principios motores de la filosofía hegeliana—, esta aspira a no iniciar de supuestos, pero se hace uso de esta categoría sin una consecuente explicación. La negación, la transición, la mediación son agentes sospechosos que provocan todos los movimientos. La transición, una palabra ingeniosa en la Lógica, tiene su verdadero sustento en el terreno de la libertad histórica. Aristóteles dice que el paso de la posibilidad a la realidad es un movimiento (*κίνησις*), hay que entenderlo no en el terreno lógico sino con referencia a la libertad histórica. Platón vio la dificultad de situar la transición en la metafísica pura; por eso la categoría del momento le fue

¹¹ Para la traducción de este pasaje me remito al Concepto de la Angustia, C. Austral, Espasa-Calpe, Quinta Ed. 1959. véase también J. Manzano, 2012.

¹² P. Ricoeur dirá; la fenomenología del tiempo nace en el centro de una pregunta ontológica: ¿qué es, entonces el tiempo?, *quid est enim tempus*? (Confesiones XI, 14, 17) Apenas planteada la pregunta, surgen todas las antiguas dificultades sobre el ser y el no ser del tiempo. (Ricoeur, 2004, Vol. I, p. 44)

tan difícil (el momento es el no-ser en la categoría del tiempo, algo ubicado entre el movimiento y la inmovilidad, punto de partida y de llegada, para el inmóvil cuando pasa al movimiento, y del móvil cuando pasa al reposo).

El momento es concebido por Platón de un modo meramente abstracto. Si queremos orientarnos en la dialéctica del momento, hemos de llegar a ver claro que es el no-ser¹³ bajo la determinación del tiempo... Los eleáticos lo interpretaron ontológicamente; lo que se puede enunciar de él solo es expresable por medio de la afirmación contraria de que solo el ser es. (IV, 352 n. 22)

2. El ἐξαιφνης de la existencia

El concepto de instante o momento (*Oeieblikket*) ha ejercido dentro del pensamiento de Sören Kierkegaard un rol fundamental. En efecto, no sólo el tiempo y la eternidad, la finitud e infinitud, se convocan súbitamente en un solo y único momento, sino que también la libertad, la decisión fundamental, el yo, la paradoja, Dios, Cristo, lo estético, lo ético y lo religioso, se definen en él. El lugar estratégico del *Öieiblik* abarca así la totalidad del mundo interior, en cada una de sus dimensiones, y en todos sus matices (Binetti, 2004, p. 59). La dialéctica existencial del 'sí mismo' presenta un aspecto estrictamente metafísico, en cuanto comprendida dentro de las categorías de temporalidad y eternidad, Kierkegaard no lo rehúye, más bien es el punto de arranque de su reflexión.

Para ello Kierkegaard nos invita volver a Platón¹⁴. El 'momento' es discutido por este en el

¹³ El no-ser (*τό μή ὄν*; en los pitagóricos *τό κενόν*). Este *to kenón* es el termino que traducimos como el vacío o en algunos autores como la nada.

¹⁴ Una inquietud agito tempranamente al Joven Kierkegaard, formado en los estudios de la tradición clásica, la Escuela de Virtud Cívica de Copenhague cumplió para Kierkegaard el papel que la Schulpforta en Naumburgo cumpliría más tarde para Nietzsche. Era una escuela intensiva que daba énfasis a la educación clásica en latín, griego y hebreo. Fue allí donde Kierkegaard aprendió griego antiguo y se apasionó por la cultura y literatura griega. Karl Jasper dice en su libro, *La filosofía, desde el punto de vista de la existencia*, que si bien estamos mucho más adelantados que Hipócrates, en la medicina, apenas podemos decir que estamos más adelantados que Platón. "Sólo estamos más adelantados en punto al material de los conocimientos científicos de que se sirve este último. En el filosofar mismo, quizá apenas hayamos vuelto a llegar a él". (1980, p. 7)

Parménides¹⁵. En este diálogo Sócrates se dedica a exponer la contradicción en los conceptos y expresa esto con tanta precisión, que:

...aquella antigua y bella filosofía griega no tiene que avergonzarse en lo absoluto de aquello que puede avergonzarse, por el contrario, una moderna y finchada filosofía, que no se impone a si misma, ciertamente, grandes exigencias, como hacía la griega... Sócrates indica que no es difícil señalar la contradicción (ἡ ἑναντίον¹⁶) una cosa sola que participa en lo diverso. (IV, 353 n. 22)

Kierkegaard llama a este proceder una dialéctica experimental y explica:

...se supone que la unidad es y no es, y muéstrase lo que de esto resulta para ella misma y para lo demás, y resulta que el momento es esta maravillosa esencia (ἄτοπον [sin título] -la palabra griega es en este caso notable-) que reside justamente en el medio entre el movimiento y el reposo, sin estar empero, en ninguna parte del tiempo; dirigiéndose a él y partiendo de él, truécase [trastóquese?] lo que se mueve en reposo y lo que reposa en movimiento. El momento (se) convierte así en la categoría de la transición en general (μεταβολή¹⁷); pues Platón demuestra que el momento entra, también del mismo modo, en la transición de la unidad a la pluralidad o de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etc., el momento en que no existe ni ἓν (uno) ni πολλά (muchos), en que no es separado ni confundido (οὔτε διακρίνεται οὔτε ζυγνύεται, 157α¹⁸).

¹⁵El diálogo predilecto de los neoplatónicos. A partir de Schleiermacher (autor que Kierkegaard estudio detenidamente y del cual discrepo) resurgirán las disputas que ya en la Antigüedad se habían suscitado en torno a la comprensión del mismo. Se convirtió así, por la peculiaridad de sus planteamientos y la dificultad de su comprensión, en una de las obras más controvertidas de la filosofía griega. ‘Pocos monumentos de la antigüedad —escribió Alfred E. Taylor— han provocado y siguen provocando tantas discusiones como el *Parménides* de Platón’. Véase al respecto el excelente y documentado prólogo de Guillermo R. de Echandía a su edición castellana del diálogo.

¹⁶ ἡ ἑναντίον: *en contra de, frente a*.

¹⁷ μεταβολή: otra notable termino griego: cambiar, modificar, de donde proviene ‘*metabolismo*’.

¹⁸¿Ocurrirá lo mismo con los otros cambios? Cuando cambia del ser al perecer o del no-ser al llegar a ser, ¿estará en el intermedio entre el movimiento y el reposo, y en ese momento ni es, ni no es, ni llega a ser, ni perece? (Platón: *Parménides*, 1987, p. 119).

Platón ha aclarado la dificultad, pero el momento sigue siendo una *'sorda abstracción atomística'*, que tampoco queda explicada ignorándola. *Ahora bien, si la Lógica concede que no conoce la transición, resultará más claro que las esferas históricas y todo saber que se mueva dentro de un supuesto histórico conoce el momento.* Para Kierkegaard esto es de la mayor importancia, pues, define los límites que separan de la filosofía pagana y de una especulación igualmente pagana dentro del propio cristianismo.

‘En la filosofía moderna, (léase la predominante en Europa hacia 1840), no se ha dado un paso más en la interpretación del no-ser, y, a pesar de ello, seguimos creyendo ser cristianos. La filosofía griega y la filosofía moderna toman esta posición: todo gira alrededor de la reducción del no-ser al ser: pues quitarlo de en medio y hacerlo desaparecer parece muy fácil. En cambio, la consideración cristiana toma otra posición: el no-ser existe en todas partes como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado... como la temporalidad olvidada de la eternidad’. (IV, 352 n. 22)

La nada para Kierkegaard es una fuerza activa, un vacío que va abriéndose progresivamente a la par que va absorbiéndole al espíritu, su libertad.

‘Solo cuando toma el pensamiento esta dirección es interpretada el concepto de la reconciliación con justeza histórica, en el sentido en que lo trajo al mundo el cristianismo... Sólo con el cristianismo se tornan comprensibles la sensualidad, la temporalidad, el momento, porque precisamente solo con él se torna esencial la eternidad’. (IV, 354 n. 22)

3. El escepticismo griego como antesala de la fe

No podemos percibir ni conocer inmediatamente que lo que percibimos y conocemos de forma inmediata es un efecto, ya que inmediatamente sólo *'es'*. Que sea un efecto lo creemos, ya que para afirmar que es efecto tenemos que haberle hecho ya dudoso en la incertidumbre del

devenir. Fe y duda no serán, a partir de Kierkegaard, actos de conocimiento sino pasiones contrapuestas.

La percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar. Y es importante entender esto, para comprender la duda, y poder en consecuencia asignar su lugar a la fe. Esta idea, nos recuerda Climacus, se encuentra en el fundamento del escepticismo griego. El escepticismo griego era reservado (*epojé*)¹⁹; dudaban no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad, negaban la aprobación (*metriophatéin*)²⁰. El escéptico griego no niega la exactitud de la percepción y del conocimiento inmediato, sino que -dice él- el error tiene otro motivo totalmente distinto: viene de la conclusión que infiero. Si pudiera abstenerse de concluir, entonces jamás sería engañado. (aquí Climacus nos ofrece un ejemplo notable, el bastón en el agua, el principio conocido como refracción). Por eso el escéptico se mantenía siempre *in suspensa* y ese estado era el que el deseaba.

El escepticismo griego fue llamado *philosophia tsetetiké, aporetiké, skeptiké*²¹, estos predicados, observa Climacus, no expresan la característica propia del escepticismo griego, ya que este únicamente usó el conocimiento para conservar constante su disposición, que era la cuestión capital; por ello no quería declarar *thetikós*²² el resultado negativo del conocimiento para no verse atrapado en haber formulado una conclusión. La disposición era para ellos el asunto primordial (*telos de oi skeptikói phasi sen epójen, e skiás trópon epakolouthéi e ataraxía*)²³. El fin, dicen los escépticos, es la suspensión del asentimiento, a la que sigue como una sombra la ataraxia (es decir la serenidad). (IV, 274/M, p. 89).

¹⁹ εποχή: en contención, abstracción.

²⁰ μετριοπαθείν: Negación a consentir, véase Sexto Empírico, Hipótesis pirronianas, I,25-30.

²¹ ζητητική, ἀρητητική, ἀκεπτική: indagadora, aporética, escéptica. Sexto Empírico, I,7.

²² θετικώς: Categóricamente, incondicionalmente o de forma positiva.

²³ τέλος δέ οἱ σκεπτικοί φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἢ σκιὰς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία. En esta cita extraída del Libro IX de Diógenes Laercio. Kierkegaard anota: 'Que la percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar lo subrayan ambos Platón y Aristóteles. Más tarde Descartes, siguiendo a los escépticos griegos, afirma que el error proviene de la voluntad que se precipita en sacar conclusiones'.

Fácilmente se ve, concluye Climacus, y en contraste con esto que la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad. (La fe) Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que (se) corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el 'así' de lo devenido y suprime en sí el 'como' posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro 'así', el 'así' de lo devenido es para la fe lo más cierto. (IV, 275)

La posibilidad, de donde procede lo posible que se convierte en lo real, acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años; tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido, y eso es lo que hace creyendo, repite su posibilidad. La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión, nos dice Climacus, y por ello la duda a quedado excluida.

¿Es el pasado más necesario que el futuro? o, ¿Ha devenido más necesario lo posible por el hecho de haber devenido real? (IV, 264/M, p. 81) Johannes Climacus y su editor, no rehúyen de ninguna forma hacerse las preguntas correctas. Ese es, a nuestro entender, el gran mérito de este 'poco de filosofía' que es como Kierkegaard subtitula sus *Smuler*. *¿Lo necesario puede devenir?* No, porque el devenir es un cambio; y lo necesario no puede cambiar, sino que permanece siempre igual. Lo que deviene muestra por ello mismo que no es necesario. Ningún devenir es necesario. La posibilidad es aniquilada por la realidad. Pero lo real no *es más necesario* que lo posible. Y lo necesario es absolutamente diferente de los dos. Posibilidad y realidad son diversas no en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia. La unión de las dos no da lo *necesario*, porque este se refiere más bien a la esencia: aquello cuya esencia es existir.

Todo devenir proviene de la libertad, no de la necesidad. Nada deviene por una razón, sino por una causa. Y toda causa se refiere, en último término, a una causa actuante libremente. Aun la consecuencia de una ley natural no explica la necesidad del devenir. Luego, todo lo que devino es, por eso mismo, histórico. La naturaleza misma, en este sentido, tiene historia. Pues el devenir además puede incluir una reduplicación, esto es, la posibilidad de devenir al

interior de su propio devenir, y en esto consiste propiamente lo histórico. La eternidad es lo único que existe y que sin embargo no tiene historia. *Lo histórico* acontece en el tiempo y pertenece al orden de libertad, de lo contingente, *lo Eterno*, en cambio, es del orden de la necesidad, y es atemporal. Hemos chocado con lo Eterno:

La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe sin lugar a dudas, pero que también es desconocido, y como tal no existente. La inteligencia no va más allá, pero tampoco puede en su paradoja dejar de llegar hasta allí y ocuparse de ello, ya que querer expresar su relación con eso desconocido, negando su existencia, no encaja, pues el enunciado de esa declaración encierra justamente una relación. ¿Pero qué es esto desconocido? Porque decir que es Dios para nosotros significa simplemente que es lo desconocido. Afirmar de él que es lo desconocido porque no se le conoce... no satisface a la pasión, aunque esta haya concebido rectamente lo desconocido como limite. (IV, 238/M, p. 57)

Si el instante es el punto en que se eterniza la historia y se ‘historiza’ la eternidad, tenemos la trama de lo histórico en apertura a lo desconocido. De esa manera como dispositivo paradójico, el instante concilia lo contradictorio. El tiempo ya no es simplemente un dato, sino un don. Sin paradoja, no hay comienzo (*arjé*), no hay fe, no hay nada. Y en la *nada* no hay posibilidad alguna de salvación. (Toscano, 2013, p. 46; Bousquet, 1999, p. 384; Valdés, 2006, s/n).

Con la venida de Cristo: lo eterno se hace histórico a través de la encarnación y cae bajo la categoría de la libertad. Pero todo conocimiento histórico es solo aproximado, luego surge una pregunta crucial: ¿Cómo es posible que mi felicidad eterna dependa de un hecho histórico, contingente, siendo así que yo no puedo tener de este hecho sino un conocimiento aproximado? Climacus responde que la certeza no la da la historia, sino la fe. De forma que no hay distinción entre los primeros cristianos y los de los últimos siglos. El órgano común a todas las generaciones es la aceptación personal del hecho histórico mediante la fe.

Podría llamar la atención que Climacus contraponga a Sócrates con Cristo. El motivo para esto es que por aquellos años habían aparecido algunos escritos de inspiración hegeliana que igualaban mucho a Cristo y a Sócrates. La figura de Sócrates recorre gran parte de la obra de Sören Kierkegaard de manera a veces indirecta, en forma, método o estilo. En las *Migajas filosóficas* Johanes Climacus establece claramente las diferencias. Y ciertamente ha ido más allá de lo socrático, pues ha admitido 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 tiempo²⁴.

Cuadro 1. Resumen

Sócrates	Cristo
Órgano: reminiscencia	Fe, don de Dios: un <i>salto</i>
Presupone: hombre = verdad	Hombre = no verdad = pecado.
Decisión: atemporal	En el <i>instante</i> .
Maestro: no importa quién sea	Importa <i>quam maxime</i> : Dios en el tiempo

Fuente: J. Manzano, 2012, p. 105.

4. Kairológia

Literalmente teoría (*logos*) del tiempo justo (*kairós*). En general estudios en torno a la historia conceptual de una noción que se ubica en el entrecruce de relaciones conceptuales como tiempo-eternidad, azar-destino, actualidad-intempestividad. Y más concretamente referida a la concepción de un tipo de *momento* (instante, ocasión, situación) que es visto como cualitativamente marcado, es decir: como oportuno, propio, propicio, favorable, crítico, crucial, culminante o decisivo. El término entró en uso a comienzos del siglo XX en un

²⁴ Para un aspecto más detallado del texto en cuestión véase Manzano, 2012, p.102-107.

contexto teológico-filosófico (Paul Tillich, Martin Heidegger) inspirado en la dialéctica existencial de Kierkegaard.

La interpretación clásica aristotélica lo define como: *ciencia del bien en la categoría del tiempo*. El *kairós* está presente en diferentes representantes del pensamiento griego, figurando destacadamente tanto en la retórica sofística como en la ética pitagórico-platónica del justo medio. En ciertos círculos del neopitagorismo helenístico el *kairós* fue elevado al rango de ‘primer principio’.

Occasio y ‘*opportunitas*’ son los términos latinos para traducir el griego *καιρός*²⁵ -el momento oportuno, una forma experiencial (vivencial) de la temporalidad humana (que en el castellano podemos encontrar en formas tan familiares como: ‘*dar tiempo al tiempo*’: esperar la oportunidad o coyuntura para alguna cosa, o; ‘*a su debido tiempo*’, es decir; en ocasión oportuna o propicia). 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’²⁶. El traductor de la *Ética nicomáquea* al castellano, 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 pues, el *kairós*. El concepto de *kairós* estaba tan profundamente arraigado en la *Paidea* griega que, tanto Platón como Aristóteles, no lo tratan de manera explícita. A juicio del profesor Javier Toscano Kierkegaard utiliza en su caracterización del instante un tono que retoma muchas de las designaciones de esta *kairología* (Toscano, 2013, p. 39). Karl Löwith, siguiendo las indicaciones del teólogo Oscar Cullmann, interpreta el *kairós* específicamente cristiano:

²⁵ Como sabemos son tres las expresiones que tenían los griegos para designar la temporalidad: tiempo (*chrónos*), eternidad (*aión*) y oportunidad (*kairós*). *Chrónos* es imagen necesaria (*eikona*) y móvil (*kinetón*) del *aión* (Tim, 37d 5-6). Patroclo muere porque han matado su *aión* (*ek d' aión péphata*) (Iliada 19,27), Wilamowitz concluirá partiendo de Homero que *aión* es el tiempo absoluto (Wilamowitz y Möllendorf, 1929, p. 363). Una interpretación del contexto mitológico de *kairós* puede encontrarse en M. Kerkhoff, 1997.

²⁶ Cfr. Lidell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. Tambien Bailly, *Dictionnaire Grec-Francais*.

‘Un ahora histórico no es un instante indiferente, sino un kairós que abre el horizonte para el pasado, al propio tiempo que lo abre para el futuro, uniendo el pasado como preparación al futuro como consumación. Históricamente, fue la venida de Jesucristo en el tiempo preciso lo que abrió para la fe cristiana esta perspectiva del pasado y del futuro como fases temporales de la historia de la salvación’. (Löwith, 1956, p. 209)

La vuelta que Kant, Kierkegaard, luego Bergson²⁷ y Heidegger²⁸, le dan al tema de la diferencia entre el ahora mínimo y el instante vivenciado, llamo a la atención sobre el intento de aclarar la paradoja de cómo un momento prácticamente inextenso puede, no obstante, contener el peso de toda una existencia. M. Kerkhoff define estos instantes cumbres que:

...forman una medida supra-temporal del tiempo; en ellos ‘nace’ el tiempo, tanto el abstracto como el vivido, en ellos se ‘crea’ la posibilidad de confrontamiento de pasado y futuro... Verdad es que en cada instante experimento algo, pero el experimentar mismo no es experimentado sino en aquellos momentos que, en vez de ser determinados por mí, me determinan a mí. Este es el kairós griego, el momento justo, decisivo y culminante. (Kerkhoff, 1997, cap. I, p. 4)

Esos momentos de suyo especiales, los momentos estelares de la vida que pueden convertirse para nuestra vivencia, en algo prácticamente intemporal: el instante interpretado ya no como ‘parte’ del tiempo, sino como su origen, se hace (se vuelve) en tales ocasiones ese: *lugar de irrupción de la eternidad en el tiempo*. El instante vivido como ‘lugar’ de una posible decisión, nos propicia una abertura hacia algo que se encuentra en una dimensión transversal al mero transcurrir; en otras palabras: el instante como punto de partida de una acción o decisión (como

²⁷ Para quien existe un sentimiento del tiempo que se corresponde con la representación del tiempo, distinto al tiempo exteriorizado o especializado, sino entendido en su autenticidad y pureza; un flujo vital, ‘una multiplicidad cualitativa sin parecido con el número...’ (Bergson, 1999, p. 158).

²⁸ Quien, desde muy joven, ya va detrás de la cuestión del tiempo. Pero, aunque el filósofo alemán habló continuamente del tiempo y la temporalidad, no nos ofrece algo que pudiera llamarse una teoría general o una doctrina del tiempo conceptualmente bien delineada. En áreas particulares como: las de la temporalidad de la existencia individual cotidiana o la de las relaciones entre pensamiento y memoria, nos dejó importantes investigaciones. (Cordua, 1999, p. 79-80)

lugar del empezar, y resolver), nos sitúa en una dimensión ‘vertical’ que es típica de todo lo que se origina, nace crece, y se distingue de la dimensión ‘horizontal’ del transcurrir como el saltar del correr.

El tiempo vivenciado nos penetra tanto, nos rodea tan de cerca que no hay modo de distanciarse de él; por la misma razón, es inconmensurable marcar la diferencia entre un estado y la transición a otro, ya que no hay lugar entre estos estados:

Un año ha pasado, uno nuevo comienza; en él no ha sucedido nada aún; lo anterior está terminado, lo presente no es, sólo está lo venidero, que no es. En la vida diaria solemos de vez en cuando desearnos cosas buenas los unos a los otros. (Kierkegaard, 2005, p. 16)

Y hoy, ...cuando el pensamiento acerca del porvenir se impone, no saciaré mi alma con un sinnúmero de expectativas, no la disolveré en una multitud de ideas; la recogeré en ella misma y, con integridad y alegría, si es posible, afrontaré el porvenir. No importa lo que éste traiga y deba traer; muchas expectativas llevan al desengaño, muchas otras se cumplen, así sucederá, la experiencia me lo ha enseñado; pero hay una expectativa que llevará al desengaño, y eso no me lo ha enseñado la experiencia, pero ésta tampoco ha tenido nunca autoridad para negar; es la expectativa de la fe, y ésta es victoria. dice: hay una expectativa que ni el mundo entero puede arrebatarme, es la expectativa de la fe, y ésta es victoria. (Kierkegaard, 2010, p. 50)

En este continuo pasar, sucederse, que huye y escapa a todo intento de fijación: y es precisamente el transcurrir incontenible que nos permite vivir algo: en ese ‘rio’ que nos transporta.

Referencias

Obras de Sören Kierkegaard

- Kierkegaard, S. (1956). *Fragmentos Filosóficos*, Ed. La Aurora.(trad. A. Canclini).
- Kierkegaard, S. (1959). *El Concepto de la Angustia*, Ed. Espasa-Calpe. (5ta. ed.)
- Kierkegaard, S. (2005). *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, Ed. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Ed. Trotta. (R. Larrañeta, Trad. 5ta. ed.)
- Kierkegaard, S. (2010). *Discursos Edificantes Vol. 5*, Ed. Trotta. (D. González, Trad.)

Fuentes secundarias

- Aristóteles. (2016). *Las Categorías*, Ed. Universitaria. (H. Giannini y María I. Flisfisch, Trad.)
- Aristoteles. (1985). *Ética Nicomáquea: Ética Eudemia*. Ed. Gredos. (J. Pallí Bonet. Int. de E. Lledó, Trad.)
- Aristóteles. (1985). *Física*, Ed. Gredos. (G. R. de Echandía, Trad.)
- Balmes, J.L. (1942). *Filosofía fundamental*, Ed. Sopena, t. II, lib.VII, c.1.
- Binetti, M. J. (2004). *Una posible historia del Oeieblik kierkegaardiano*, Estudios filosóficos, LIII, 59-76.
- Binetti, M. J. (2005). *Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano*, Enfoques, vol. XVII, 2, pp. 109-122.
- Cordua, C. (1999). *Filosofía a destiempo*, Universidad Nacional Andrés Bello.
- Guerrero Martínez, L. (2013). *La Crítica al orden establecido*, En: *Ironía y Destino: La filosofía secreta de Sören Kierkegaard*, Ed. Herder.
- Jaspers, K. (1980). *La Filosofía, desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica. (J. Gaos, Trad.)
- Kerkhoff, M. (1997). *Kairós Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, Universidad de Puerto Rico.

- Löwith, K. (1956). *El sentido de la historia*, Ed. Aguilar.
- Macrí, G. (2019). *Kierkegaard: La fede come superamento dell'angoscia*, Ed. Booksprint.
- Manzano, J. (2012). *Kierkegaard: Apuntes de Clase*, ITESO, Guadalajara.
<http://hdl.handle.net/11117/1309>
- Platón, (1987). *Parménides*, Ed. Alianza, Madrid, 1987 (G. R. de Echandía, Trad.)
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y Narración*, Ed. Siglo XXI.
- Torretti, R. (2012). *Inventar para entender*, Universidad Diego Portales, Santiago.
- Toscano, J. (2013). *Kierkegaard y la estrategia del tiempo*, Diánoia, volumen LVIII, número 71, 25-52.
- Valdés E. (2006). *El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tiempo. Seis migajas kierkegaardianas*. Universidad de Chile, N° 96.
- Zubiri, X. (2004). *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Alianza.