



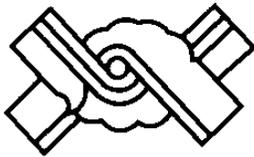
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN KIERKEGAARD,
BASADA EN LA CONCEPCIÓN DEL *INSTANTE*
DEL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN COMO
FUNDAMENTO DE SU POLÉMICA CONTRA HEGEL**



TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

FRANCISCO PORTILLO TÉLLEZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA



JUNIO DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS:

A la Dra. María Teresa Padilla Longoria:

Por su paciencia y generosidad a lo largo de años de elaborar esta tesis.

Al Dr. Crescenciano Grave Tirado:

Por sus señalamientos puntuales y bibliografía de Kierkegaard a lo largo de mi trabajo con esta tesis.

Al Mtro. Josu Landa Goyogana:

Por marcarme los límites y sugerirme el rumbo a lo largo de todo este tiempo de trabajo con la tesis.

A la Dra. Leticia Flores Farfán:

Por su atención y disposición para la revisión de este trabajo de tesis.

A la Dra. Zenia Yébenes Escardó:

Por su atenta revisión, sugerencias y por decirme que hay que tener mayor rigor al realizar un trabajo de investigación filosófica.

A mi Padre:

Punto referencia constante, modelo, maestro de vida y fuerza de mi fuerza; presencia sin fin.

A mi madre:

Hasta siempre, en las buenas y en las malas, ya nos volveremos a ver.

A mi esposa:

Aquí, tan cerca, siempre, iluminando mis jornadas.

A mis hermanas:

Las nanas de la cebolla; nos vamos pintando las canas y la experiencia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	Justificación del método y explicación de los propósitos Generales de la investigación.	1
CAPÍTULO 1	ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A HEGEL EN EL ASPECTO DE LA TEMPORALIDAD.	29
	La síntesis de temporalidad y eternidad.	29
	El instante y la eternidad.	84
CAPÍTULO 2	INTERPRETACIÓN KIERKEGAARDIANA DEL <i>INSTANTE</i> PLATÓNICO.	89
	El <i>instante</i> platónico como fundamento de la temporalidad en Kierkegaard.	93
	Importancia de Aristóteles para la comprensión del <i>instante</i> platónico como fundamento de la temporalidad en Kierkegaard.	95
	La refutación de Aristóteles al <i>prôtos lôgos</i> de Zenón de Elea.	97
	El <i>ahora</i> , fundamento del tiempo en Aristóteles.	100
	El <i>instante</i> como categoría de transición en general.	104
	El <i>instante</i> y su relación con la polémica de Kierkegaard contra Hegel.	108
	Relación del <i>instante</i> platónico con lo divino.	126
	Experiencia mística en Plotino.	137
	Estadios o momentos del individuo para lograr la síntesis con lo eterno.	146

El individuo estético en Kierkegaard.	146
El individuo ético en Kierkegaard.	148
El individuo religioso en Kierkegaard.	149
Semejanzas entre Plotino y Kierkegaard en cuanto al proceso del individuo para lograr la síntesis con lo Uno.	151

CAPÍTULO 3	CONSISTENCIA E INCONSISTENCIA DE LA POLÉMICA KIERKEGAARD A	
	HEGEL EN EL ASPECTO DE LA TEMPORALIDAD.	154
EL Individuo kierkegaardiano en oposición a la conciencia general en Kierkegaard.		154
La racionalidad dialéctica de la realidad en Hegel en oposición a la lógica tradicional griega en Kierkegaard.		156
Lo ético en Kierkegaard: la radicalización del individuo.		165
Lo inmediato (lo sensible) en Kierkegaard no contiene nada más dentro de sí; por el contrario, en Hegel sí.		170
Una verdad más elevada en Kierkegaard: el Individuo.		172
La filosofía del Derecho como fundamento del individuo integrado a la sociedad en Hegel.		175
Los límites de la razón en Kierkegaard y su crítica a Hegel en relación al movimiento dialéctico de la realidad.		185
La diferencia entre el principio y lo que deriva de él en Kierkegaard en oposición a una racionalidad dialéctica del devenir en Hegel.		189

La concepción de la temporalidad en Kierkegaard en oposición a la concepción temporal en Hegel.	198
La influencia de Aristóteles en Kierkegaard y su polémica contra Hegel en el aspecto de la temporalidad.	211
El espíritu del individuo es compatible con lo <i>absolutamente diferente</i> , lo eterno.	214
El <i>núcleo fundante</i> en Nicol.	222
Más elementos de la crítica de Kierkegaard a Hegel en el aspecto de la temporalidad.	232
Los antecedentes de la conformación del uno en Kierkegaard, fundamento de su concepción temporal.	240
La unidad de lo existente de Aristóteles, antecedente para el espíritu absoluto hegeliano y el uno kierkegaardiano.	244
El <i>Sofista</i> de Platón, antecedente del acto y la potencia en Aristóteles, como intento de conciliar la esencia (lo uno) la con existencia.	254
HACIA UNAS CONCLUSIONES.	259
CONCLUSIONES	275
BIBLIOGRAFÍA	307

INTRODUCCIÓN JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO Y EXPLICACIÓN DE LOS PROPÓSITOS GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.

El presente trabajo tiene como tema la concepción de la temporalidad en Kierkegaard, la cual desarrolla en su polémica contra Hegel, para lo cual Kierkegaard utiliza un concepto central para fundamentar su propia postura de lo temporal: el *instante*, que toma del diálogo *Parménides* de Platón, concepto que le da sustento a su teoría de lo temporal y, con la cual, contrapone una lógica una lógica tradicional griega, sistematizada por Aristóteles, con la dialéctica hegeliana.

Dicha lógica tradicional griega, basada en el principio de no-contradicción, Kierkegaard la va a oponer al método dialéctico hegeliano que éste utiliza para explicar el movimiento de lo temporal, cuya unidad es el ser existente determinado por medio del devenir.

El problema con Hegel, a decir de Kierkegaard, desde la lógica tradicional griega, es que pasa de la contradicción a la unidad de lo existente sin que medie razón alguna. Si planteamos la dificultad tenemos que lo existente se manifiesta como ser determinado (es); pero, por devenir, deja de ser lo que es, (no-es), contradicción cuya síntesis se da por el movimiento o devenir que unifica ambas determinaciones en el ser existente determinado, de modo tal que de la contradicción se pasa a la síntesis. A su vez, este ser existente determinado deviene, deja de ser lo que es, contradicción que se vuelve a superar y se actualiza la síntesis por este devenir constante, lo cual implica la actualización constante de la unidad, de lo existente, a lo largo de los momentos de su movimiento y devenir.

Kierkegaard afirma que, como tal, el movimiento o devenir es sólo

eso, el que lo existente por cambiar de ser una cosa pasa a ser otra, esto es, que un existente es algo determinado, pero, por cambiar, deja de ser lo que es, lo cual implica el movimiento o devenir de la realidad.

Para Kierkegaard dicha contradicción de un existente que es (permanece igual) y, por devenir, no-es, es irresoluble para la razón, desde la lógica tradicional griega, basada en el principio de no-contradicción lógica. Ambas determinaciones mínimas constituyen la unidad de lo existente que, para la razón, implican una contradicción, la cual no se supera por el movimiento o devenir de la realidad como en Hegel.

Pues, si el movimiento o devenir de la realidad pudiera unificar ambas determinaciones, implicaría, a decir de Kierkegaard, que en el devenir hay algo más, cuando lo único que se puede afirmar del devenir es sólo eso, un constante pasar (cambio) donde nada es realmente presente, por lo que no puede constituir dicha unidad; esto se verifica con la experiencia directa con los hechos.

Pero, además, Hegel afirma que dicha síntesis o unidad de lo existente donde los opuestos son lo mismo por devenir es para la conciencia que, en su experiencia con el objeto (realidad) logra aprehender su desarrollo, donde el momento anterior de lo existente, si bien deviene, se integra, como superado, en el momento actual. De modo que el devenir de cada momento de lo existente tiene una configuración (razón) que es para la conciencia que lo aprehende.

Así, este movimiento de la realidad (objeto material) es para la conciencia que lo aprehende como la integración de las contradicciones de los momentos en síntesis sucesivas, lo que constituye el devenir del Espíritu absoluto mismo que es para la conciencia humana que, en la

medida de que aprehende este desarrollo del objeto, se constituye como conciencia.

Contra esto, Kierkegaard afirma que la dialéctica hegeliana, cuya base de su desarrollo es el movimiento o devenir de los momentos de la realidad: el quehacer humano que es el desarrollo del espíritu absoluto mismo, es inconsistente, pues habla de la unión de los opuestos por medio del movimiento o devenir, es decir, confunde la contradicción con la unidad misma, de modo tal que los opuestos son lo mismo por devenir.

Por ello, Kierkegaard contradice a Hegel y dice que la unidad o síntesis de la realidad no es algo dado y que, además, pueda manifestarse en el desarrollo de la experiencia con el objeto por parte de la conciencia, sino que el mero devenir o movimiento de la realidad no constituye, como tal ninguna síntesis o unidad de lo temporal, pues lo que deviene o cambia es sólo eso, un pasar donde nada es realmente presente.

Así, Kierkegaard propone el *instante* platónico, síntesis de lo temporal que no se identifica con lo que es (como determinación) y lo que no-es (como lo indeterminado), es decir, la contradicción de lo temporal que deviene, sino con una categoría que es fuera del tiempo, lo que implica una categoría abstracta que Kierkegaard vincula con lo inconmensurable de la unidad para la razón, la cual sería, con este criterio, trascendente a la existencia.

De este modo, Kierkegaard vincula, de forma natural, al *instante* con lo inconmensurable que es lo eterno (Dios) el cual mantiene sus vínculos con lo temporal, el individuo, único e irreducible a ninguna idea general o razón.

Kierkegaard afirma que es en el individuo donde se realiza la síntesis o unidad de lo temporal por medio del *instante*, vínculo que el individuo establece, aun en ausencia de la razón, y que lo vincula a él, como ser temporal con lo eterno e intemporal (Dios).

Este síntesis del individuo con lo eterno va más allá de los límites de la razón que busca caer, por decirlo así, al toparse con la contradicción de lo existente temporal que es, pero, por dejar de ser y cambiar, deja de ser, no-es, contradicción de lo existente que, para Kierkegaard, es la fehaciente evidencia de que ese límite de la razón nos vincula con algo más, lo que implica, por parte del individuo, la voluntad (subjetiva) de fe que lo sostiene para lograr este vínculo con lo eterno y lograr la unidad de sí mismo, aun en ausencia de la razón que ha caído.

Esta voluntad natural, que se mueve hacia la realización del individuo (unidad espiritual) que anhela completarse, es decir, a lograr su propia síntesis, involucra esta voluntad de fe que, en ausencia de la razón y, en la total incertidumbre (angustia), logra la síntesis con lo inconmensurable para la razón.

Esta síntesis del individuo con lo inconmensurable hace que cuando el individuo la logra, sus acciones se deslindan de la razón, lo que implica que dicha verdad es incomprensible para él mismo y para los demás, e aquí la paradoja de la síntesis o unidad de lo temporal con lo fundante (lo eterno), lo cual implica que cuando el individuo logra la síntesis de sí mismo se desvincula de sus semejantes.

Es patente que esta visión de la unidad de lo temporal en Kierkegaard se opone a la unidad de lo temporal en Hegel; sin embargo, el

desarrollo de la concepción de lo temporal en Kierkegaard se da en la medida en que desarrolla su crítica y contraposición con lo temporal en Hegel.

Al poner de manifiesto dicha oposición de Kierkegaard contra Hegel en lo temporal se pone de manifiesto dos conceptos distintos de hombre, pues en Hegel el desarrollo de los momentos de la unidad (espíritu absoluto) es para la conciencia del individuo, pero esta no es una conciencia personal, sino colectiva o social, por lo cual la realización de los momentos de la unidad de lo existente que son los momentos del desarrollo de la historia de la humanidad corresponde con una razón que se va integrando de forma dialéctica para la conciencia, la cual no conforma realmente una conciencia para el individuo, sino que conforma una conciencia que avanza de acuerdo a una racionalidad ética del bien colectivo.

Kierkegaard, de hecho, afirma que el individuo, como tal, contribuye a una elaboración o síntesis del desarrollo de la unidad que no le pertenece, pues forma parte de una racionalidad más general, la unidad o síntesis temporal, la cual el individuo aporta o desarrolla en función de los logros de la razón de lo general que es colectiva, por lo cual, a decir de Kierkegaard, el individuo se diluye en la razón o síntesis del devenir de lo general, la colectividad a lo largo de su historia.

Una vez planteado el problema de forma general he de decir que este trabajo implicó varias vertientes y, con ello, diferentes objetivos a lograr. En primer lugar, un análisis de la polémica planteada por Kierkegaard contra en Hegel en lo temporal, por lo cual el capítulo 1 es el Análisis de la crítica de Kierkegaard a Hegel en el aspecto de la

temporalidad, lo que implica retomar el texto de Kierkegaard sobre el *Concepto de la angustia*¹ donde se plantea dicha polémica.

Además, la crítica que hace Kierkegaard del tiempo hegeliano, me llevó a analizar la postura temporal de Hegel planteada, en sus fundamentos, en la *Ciencia de la lógica* ² en los apartados sobre: A. *El Ser*, B. *La Nada*, C. *Devenir*; y el capítulo 2, inciso A. *Ser determinado en general*.

Asimismo retomé el *Parménides*³ de Platón para, en principio, empezar a ahondar sobre la concepción del *instante* platónico, básico en Kierkegaard para polemizar contra Hegel y poder delimitar, progresivamente, su concepción de lo temporal.

El capítulo 2: *Interpretación kierkegaardiana del instante platónico* implica una análisis exhaustivo del *instante*, desde su fundamentación en el *Parménides*³ de Platón, planteado en el apartado 156c y siguientes., así como las aportaciones de Aristóteles acerca de este concepto por medio del *ahora* aristotélico que se fundamenta, en buena medida, en el *instante* platónico mismo, para lo cual retomé su libro de la *Física*⁴, libro VI.

En este mismo capítulo, analicé la relación del *instante* platónico que Kierkegaard vincula con lo divino, lo cual me llevó a analizar la

1 KIERKEGAARD, S. *El Concepto de la angustia*, Editorial Espasa Calpe, México, 1994.

2 HEGEL, G., *Ciencia de la lógica I*, prólogo de Rodolfo Mondolfo y traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, librería Hachette, S. A., Buenos Aires, Argentina, 1948.

3 PLATÓN, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones, introducciones y notas por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, España, 1998.

4 ARISTÓTELES, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, España, 2002.

experiencia mística en Plotino en sus *Eneadas*, explicadas en el texto de Alsina, *El Neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*⁵, donde este vínculo con lo divino es descrito como un viaje místico, de tal manera que existen dos etapas en este viaje místico: la primera conduce a los límites del mundo sensible; la segunda, al mundo inteligible. Música, amor y filosofía (dialéctica platónica) conduce a la primera etapa. La segunda se cumple en el instante del éxtasis, cuya unión ya no puede producirse simplemente por la dialéctica. Es preciso otro método: la interiorización del alma hasta hacerse semejante del todo a lo Uno, pues sólo lo igual puede ser conocido por lo igual.

Este viaje místico lo comparé, en su semejanza, con el proceso que el individuo kierkegaardiano realiza para vincularse con lo eterno (Dios, la unidad) a través de los estadios estético, ético y religioso. Así, dicho vínculo con lo divino es planteado en el *Banquete* platónico y retomado minuciosamente por Plotino en sus *Eneadas*, ambos textos citados y explicados por Alsina en su obra mencionada constituyen antecedentes indispensables en el vínculo que establece Kierkegaard entre el *instante*, categoría de síntesis o unidad, y lo divino.

Importante es notar que, en esta parte, al delimitar las características del Uno plotiniano que, en su primera hipóstasis, es un Uno absoluto con las características del ser parmenideo, único, informe, sin límites ni figura, infinito por ser informe pues en él caben todas las formas posibles derivadas de este principio, por lo que es un Uno que, por sí sólo, excluye el movimiento y la pluralidad de lo existente, ya que está basado en una identidad lógica y ontológica, en consecuencia

⁵ ALSINA, J., *El neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos Editorial del Hombre, España, 1989.

de él no se puede deducir nada, carece de cualidades, esto es es un Uno que no-es-.

Pero, otro aspecto de este uno es que es, en sí mismo, autosuficiente y desborda sobreabundancia, de lo cual se genera la segunda hipóstasis, el mundo inteligible, compuesto múltiples formas o ideas, reflejo de lo uno, las cuales lo son de los existentes determinados; sólo que del mundo inteligible no surge, directamente, la generación de lo existente.

Así, este mundo inteligible, por sí sólo, no genera, pues está ligado otra instancia, el Alma universal, parte superior del alma ligada al Intelecto; pero, en la parte inferior del alma, está el Alma-del-mundo, responsable directa de la generación de lo existente (lo sensible), dónde cabe la síntesis o transición, el *instante* platónico, transición entre lo eterno (a través del Alma-del-mundo) y lo temporal.

Toda esta reflexión sobre lo Uno y sus instancias es importante, pues el Uno plotiniano depende, no sólo del Uno del *Parménides* de Platón, sino que tiene la influencia del Uno aristotélico que es la de un Uno cuya entidad es el acto, y no un Uno inmóvil y eterno que, por carecer de movimiento, es incapaz de generar lo existente determinado. Para este nivel de reflexión tomé a Cornford en su obra *Platón y Parménides* en la p. 285 y siguientes en el apartado: *La transición en el devenir y el cambio es instantánea*.⁶

Siguiendo el hilo conductor de mi texto, en Plotino las tres hipóstasis de la unidad no son entidades separadas, pues todas conforman lo Uno, por lo cual al final, Plotino puede decir, influenciado por el

6 CORNFORD, F., *Platón y Parménides*, traducción de Francisco Giménez, impreso en Gráficas Muriel, colección La Balsa de la Medusa, 14, Editorial Visor Dis, S. A., España, 1989.

Uno aristotélico, que lo Uno no puede ser completamente inmóvil y tiene, en sí mismo, el principio del movimiento para generar lo existente, por medio del Alma-del-mundo que establece el *instante* platónico como transición de lo existente que deviene y, como tal: es (como determinación), pero, por devenir, deja de ser lo que es (es lo indeterminado). Así, este Uno cuya esencia es el acto nos remite a Aristóteles y, para fundamentar esto, retomé otra obra de él, la *Metafísica*⁷, libro XII, capítulo sexto, p. 482 y siguientes.

La importancia del Uno aristotélico es que, no sólo tiene influencias en el Uno plotiniano, sino que también sirve de base o fundamento del Uno hegeliano y del Uno kierkegaardiano, lo que trato ampliamente en el capítulo 3: *Consistencia e inconsistencia de la polémica de Kierkegaard a Hegel en el aspecto de la temporalidad*.

Ambos, tanto Kierkegaard como Hegel, comparten este principio común del Uno aristotélico. En Hegel, la idea de que ser es ser existente determinado implica la idea de un Uno que, por sí mismo, es una abstracción carente de contenido de lo existente, por lo cual lo Uno está ligado a lo que de él se genera. Debido a ello, Hegel retoma a Aristóteles para decir que el movimiento (acto) ligado a la potencia (posibilidad), implica que ambos traen el desarrollo de la forma inherente a cada existente.

Pero, en Hegel, a diferencia de Aristóteles, la unidad de lo existente determinado se desenvuelve en la medida en que las contradicciones de los momentos de los particulares (formas de lo existentes) se van integrando en síntesis sucesivas en la medida que

⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, España, 2002.

devienen, lo cual implica la idea de un Uno que se mueve dialécticamente.

Es importante explicar un poco más este movimiento dialéctico de la realidad en Hegel de la manera siguientes: cada particular existente, en el devenir de su forma se muestra afirmativamente; pero, dicha forma afirmativa vuelve a devenir y, en sus límites, muestra su negatividad, lo que implica la pre-figuración de un momento por-venir (particular) en oposición al anterior que deja de ser; dicha contradicción se supera por la síntesis que integra el momento anterior como superado, en la actualidad del ahora (la síntesis nueva) y así sucesivamente. Así, la unidad, de lo existente determinado, se va dando en un proceso constructivo y racional de forma dialéctica. Importante para poder entender el movimiento dialéctico de la realidad es la obra de Hegel, *La Fenomenología del espíritu* en las partes del *Prólogo* y la *Introducción*.

Por otro lado, este Uno aristotélico, como principio de la totalidad, que carece de forma (in-forme), pues es el responsable de la generación de todas formas existentes posibles y que Aristóteles define como motor inmóvil, pero que mueve la generación, es criticado por Kierkegaard, pues se pregunta: ¿cómo de un Uno que carece de forma y de límites puede generarse un Universo sensible que obedece a una Unidad cuya forma está contenida y delimitada por medio de una cadena causal que parte de principios de movimiento que derivan de este primer principio?

Estos principios, derivados del principio primero (motor inmóvil), son causas que se encadenan a otras hasta desembocar en los existentes determinados, los cuales devienen la posibilidad de su forma

8 HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

de manera necesaria.

Es decir, Kierkegaard afirma que Aristóteles se contradice, pues de un primer principio, no sometido a la necesidad que implica la forma, pues es informe y contiene, por lo tanto, infinitas posibilidades de lo existente, deviene, por necesidad, cada una de las formas de los existentes determinados. Lo congruente es que un principio, no sometido a forma alguna, devenga con toda libertad los existentes determinados, lo cual implica un principio *absolutamente libre* en su actuar, por lo cual Kierkegaard dice que cada uno de los existentes debería devenir con la *absoluta libertad* de su principio, es decir, ningún devenir de lo existente es necesario.

Kierkegaard analiza lo que implica la necesidad: lo que deviene con necesidad es así y no puede ser de otra forma; por lo que, lo que deviene y cambia es contrario a la necesidad, pues, lo que cambia, por cambiar demuestra con ello, que el cambio no es necesario, sino contingente, es decir, lo que cambia debe hacerlo con la *absoluta libertad* de su principio que, al ser informe, por involucrar todas las formas posibles, deviene lo existente con *absoluta libertad*, de modo que lo que cambia puede ser así o de cualquier otra forma, lo cual implica su *contingencia*.

Así, un Uno que, por sí y en sí mismo, deviene lo existente de manera *absolutamente libre* en su actuar es, en consecuencia, un principio tal que su esencia constituye el cambio: que es el paso de ser una cosa a ser otra, lo que involucra a los existentes y su devenir temporal, ya que, de otro modo, no habría cambio alguno, pues, como ya vimos, devenir y necesidad son opuestos. Para configurar esta parte del devenir de lo Uno en Kierkegaard utilice otra de sus obras *Migajas filosóficas o un poco de*

filosofía⁹, capítulo III: *La paradoja absoluta* y, para este mismo asunto, otra obra de Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*¹⁰ en toda su extensión.

Importante es mencionar que estas dos obras me sirven para dar una amplia y profunda explicación sobre los fundamentos de lo temporal en Kierkegaard, pues los existentes *llegan a ser*, nacen, desarrollan la posibilidad inherente a su ser y *dejan de ser*, perecen, debido a un principio *absolutamente libre* en su actuar, pues el desarrollo de la posibilidad (forma) inherente a cada ser existente implica el devenir de su posibilidad, lo que implica el cambio, el cual pende de un principio tal que su esencia sea, efectivamente, el cambio, como paso de ser una cosa a ser otra; lo que cambia por cambiar, demuestra, en este cambio, que no es necesario, sino contingente, pues lo necesario es así y no puede ser de otra forma; pues la única determinación posible de lo que se mueve y cambia (lo temporal) es su constante pasar, de ser una cosa pasa a ser otra distinta, pues de otro modo, implicaría que el movimiento se detiene, lo cual es imposible, pues la generación de lo existente implica el movimiento para *llegar a ser* lo que es.

Pero, -de acuerdo con Kierkegaard- sólo lo existente meramente temporal se caracteriza simplemente por eso, ser un constante pasar y carecer de unidad o ser, pues lo que meramente deviene es sólo eso: cambio constante. Pone, Kierkegaard, aparte, al individuo, el hombre, como un ser existente que no sólo meramente temporal, pues posee una naturaleza espiritual que le permite, de manera natural, lo sepa o no, la

⁹ KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Editorial Trotta, Madrid, España, 2004.

¹⁰ KIERKEGAARD, S., *Sobre el concepto de la ironía*, edición y traducción del danés de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Editorial Trotta, Madrid, España, 2000.

posibilidad de vincularse con lo fundante, lo eterno, en la subjetividad de su yo.

El que un individuo descubra ese vínculo con lo fundante, lo eterno, depende de que se descubra como un individuo libre, es decir, con la posibilidad de elegir entre opciones o posibilidades, lo que lo impulsa a buscar la unidad de sí mismo y, con ello, a vincularse con lo eterno (Dios).

Es, de hecho, el espíritu, en el individuo, la constitución de la síntesis del cuerpo (naturaleza física del individuo) y el alma; pero, el espíritu no es una segunda síntesis aparte del *instante*, sino que el espíritu pre-figura esta síntesis del individuo, entre su naturaleza temporal y lo eterno, es decir, el *instante*, donde lo eterno entra en contacto con lo temporal y se produce la síntesis, lo que implica la *posibilidad* de lo eterno en lo temporal, y, con ello, el futuro como posibilidad de lo eterno. Toda esta parte de la conformación del individuo como ser espiritual vinculado con *lo fundante*, lo eterno, viene de *El concepto de la angustia*, obra que ya mencioné, de Kierkegaard.

De aquí, paso, en este tercer capítulo, a otro aspecto del problema, el individuo que desespera de lo meramente temporal y pasajero como múltiples posibilidades sin que nada las sostenga, es decir, les de unidad y sentido, por lo cual el individuo pasa a la parte del compromiso, es decir, a la parte de lo general, en la cual se adhiere a un asidero que se relaciona con el actuar de la comunidad y su quehacer que obedece a una razón ética (lo general), lo cual se ve reflejado en la figura, conceptualizada por Kierkegaard, de el *héroe trágico*, en la cual el individuo, en la razón o mediación de su actuar, tiene como

justificación el Bien de la comunidad.

Una explicación más amplia del actuar del *héroe trágico* consiste en que cuando el actuar de un individuo contradice al actuar de la comunidad, lo cual corresponde con el actuar del *héroe trágico*, lo hace por una norma moral más alta, es decir, la contradicción tiene una argumentación racional (síntesis) que se justifica por el Bien de la comunidad, por lo cual el *héroe trágico* puede estar tranquilo, pues tiene una justificación (razón o mediación) y, por lo tanto, el reconocimiento de la comunidad.

Así, este proceso por el cual se desarrolla la razón ético-colectiva, al superarse las contradicciones de los momentos del devenir de lo existente en el contexto del devenir de los hechos humanos a lo largo de su historia, implica el proceso dialéctico en Hegel y el papel del individuo en este proceso -de acuerdo con Kierkegaard-.

Pero, contra esta figura del *héroe trágico*, la cual implica que el individuo como tal no se realiza, y si lo hace es en función de la comunidad, Kierkegaard pone la figura de el *caballero de la fe*, el individuo kierkegaardiano que es, en sí mismo, es irreducible a ningún concepto general de hombre colectivo.

El caballero de la fe, a decir de Kierkegaard, no tiene ninguna justificación en su actuar (mediación) que va más allá de los límites de la razón, lo cual se opone, de manera absoluta, a la razón ética de la comunidad, es decir, el *caballero de la fe* ha ido más allá de los límites de la razón y sólo lo sostiene la fe, la voluntad de fe, por lo que sus acciones tienden hacia lo *absolutamente diferente* (lo eterno) que, por ser tal, es inconmensurable con la razón que, al querer entender algo, se

topa con la contradicción antes mencionada de que lo existente, por devenir, es y, por cambiar, deja de ser lo que es.

Para Kierkegaard, esto nos lleva a la *paradoja de la fe* que, a pesar de la contradicción en el actuar del *caballero de la fe*, este se sostiene por su voluntad de fe, pese a que su actuar linda con lo irracional y es incomprensible para los demás y para el individuo mismo. La paradoja de la fe implica que el individuo que sacrifica a su hijo por amor a Dios (éste se lo pide), sin embargo no es que no lo quiera, pues de ser así rompería, sin justificación, una norma sagrada para la comunidad: amar a tu hijo es contrario a querer destruirlo, por lo cual, si Abraham quiere sacrificar a su hijo Isaac por amor a Dios, no hay contradicción, pues una norma ético-comunitaria queda en suspenso por una norma más elevada, el amor a Dios, vínculo absoluto con lo absoluto, lo cual no implica que no amé a su hijo. Para la comunidad, un asesinato: locura injustificable; para lo *absoluto*, la mayor prueba de amor a Dios.

Así, el estadio religioso implica al *caballero de la fe* que en su actuar, sólo sostenido en su voluntad de fe, no hay razón (mediación) alguna, por lo que el individuo de la fe se tiene que sostener, en esta síntesis *instantánea* con lo eterno, en la mayor incertidumbre, pues su actuar carece de mediación para los demás y para él mismo.

Toda esta parte del estadio ético (estadio de lo general) en el individuo representado por el *héroe trágico* y del estadio religioso, representado *por el caballero de la fe* (estadio de el Individuo), en el cual se da la síntesis del individuo, en su naturaleza temporal, con lo eterno (Dios) lo sustento con la obra de Kierkegaard: *Temor y temblor*¹¹ en

¹¹ KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, traducción, introducción y notas de Vicente Simón Merchán, Editorial Fontamara, México, 1995.

su totalidad, lo cual implica las consecuencias éticas del *instante* kierkegaardiano: la síntesis de lo temporal y lo eterno que se da en el individuo. Esta parte de mi trabajo viene ya en el capítulo 2, pero lo trato con mayor profundidad en el capítulo 3.

En capítulo 2, y más ampliamente en el capítulo 3 de mi trabajo, menciono la crítica que hace Nicol a Kierkegaard (en su obra *Historicismo y existencialismo*¹²) en el sentido de esta síntesis del individuo temporal con lo eterno por el *instante*, lo que nos lleva a una verdad, el individuo, que lo aparta de los demás. Dicha crítica es fundamental y la hago parte de mi trabajo.

Así, a decir de Nicol, lo que un individuo es, su identidad, también depende del vínculo constructivo con los demás; pero, esta verdad tan radical, la de la síntesis del individuo con lo eterno en Kierkegaard, produce una escisión entre el individuo y los demás, problema planteado por Nicol, que finalmente me lleva a que ambas posturas, la de Hegel donde lo temporal se realiza en los momentos de la sociedad, a través de su historia; y, por otro lado, la temporalidad en Kierkegaard, cuya síntesis se produce en el individuo, no son opuestas, sino complementarias. Para demostrar esto último, retomo otra idea, también de Nicol, la del "núcleo fundante" como una verdad que toma el individuo para que, con su propia voluntad vital, le sirva para elaborar la síntesis o unidad de sí mismo.

Esto es, Nicol dice que el individuo, para logra la síntesis o unidad de sí mismo, puede tomar cualquier otro "núcleo fundante" que tenga la suficiente fuerza para creer en él, no necesariamente el

12 NICOL, E., *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

crislianismo, con el cual y su voluntad vital el individuo puede devenir la unidad de sí mismo.

Hablo de voluntad vital, y no pasión, para evitar la idea de algo como el espíritu, lo cual implica un principio invisible que, igual que la fe en Dios, nos lleva a creer en un principio improbable a diferencia de conceptos que involucran la naturaleza física de las cosas, las cuales si se pueden verificar por la experiencia (los sentidos) y, con ello, por las ciencias empíricas, tal es el concepto de fuerza o voluntad vital, el cual remite a la naturaleza viva de los seres humanos.

Estos núcleos fundantes, de Nicol, son verdades o aproximaciones a la verdad en la relación del hombre con el universo, esto es la idea de un principio u origen de dónde surge todo; dichos núcleos fundantes surgen de la humanidad a lo largo de su historia, verdades que toma el individuo para constituir la síntesis o unidad de sí mismo; en este sentido, la sociedad aporta al individuo la posibilidad de elaborar su propio sí mismo a partir de estas verdades que de ella surgen.

Importante es mencionar que en el capítulo 3 de mi trabajo analizo al individuo hegeliano que, como tal particular, aporta a lo general, es decir, la configuración o verdad (contenido) que él representa no es tal, pues, por sí misma, ya que el individuo corrompe esta verdad al basarla en su propia subjetividad (deseos o tendencias), por lo cual el contenido de esta verdad es tal en la medida en que se integra al proceso general y su desenvolvimiento (espíritu absoluto), esto es, esta verdad (como particular) es tal en la medida que se integra a la racionalidad dialéctica del proceso total.

Esto es, que este contenido particular, de acuerdo con Kierkegaard,

no le pertenece al individuo, pues es un momento del proceso de lo general (síntesis nueva), cuya racionalidad pertenece a la comunidad en el proceso de la conciencia (lo general) con el objeto, lo que implica, para Kierkegaard, las aportaciones, al proceso ético-comunitario, del *héroe trágico*, por lo cual el individuo no es tal, sino que corresponde, con el contenido de tal particular, a una idea de hombre general (la colectividad), y no a la de un individuo como tal. Toda esta parte la elaboro a partir de la *Filosofía del Derecho*¹³ de Hegel en el párrafo 141: *Tránsito de la moralidad a la Ética* p. 147 y s.

¿De qué individuo, entonces, nos habla Kierkegaard? no del individuo colectivo del proceso de lo general (la historia del quehacer humano y su dialéctica racional), sino de un individuo que, como tal, se ha sustraído al proceso histórico, con su individualidad bien delimitada, a decir de Nicol en su obra ya mencionada, es decir, el individuo kierkegaardiano.

Pero, el individuo kierkegaardiano es irreducible, como él mismo dijo, a cualquier idea general de hombre y, cuando el individuo logra la síntesis con lo *inconmensurable*, lo *absolutamente diferente* para la razón, entonces cada individuo, en el salto, ya que su intento o posibilidad carece de mediación, es, a decir de Kierkegaard, un salto más allá de los límites de la razón, lo cual implica, en el individuo, la síntesis, la que no se identifica con la razón ético-colectiva, y es, por lo tanto, una verdad irracional.

Importante es notar que Kierkegaard al polemizar con Hegel y delimitar su propia postura temporal se basa, como ya mencioné, en la lógica tradicional griega, sistematizada completamente por Aristóteles,

¹³ HEGEL, *Filosofía del Derecho*, introducción de Carlos Marx, traducción de Angélica Mendoza de Montero, Ediciones Casa Juan Pablos, México, 2004.

sustentada en el principio de no-contradicción, lógica que Kierkegaard opone a la dialéctica hegeliana donde se afirma la identidad de los contrarios por medio del devenir: la idea de que el movimiento temporal, el devenir, constituye la síntesis dónde los opuestos son lo mismo, el ser existente determinado.

Dado lo anterior, para Hegel, por lo tanto, no existe lo falso, el ensayo infructuoso que se deshecha por no coincidir con la realidad, pues nos encontramos en el movimiento de la realidad misma, por lo que toda verdad es un momento de la verdad misma, para la conciencia, en su devenir, por lo que está condenada a mostrarse falsa ya que se inserta en una realidad en constante cambio y devenir, de modo que no existe lo falso, sino una configuración de la realidad que, en primer momento coincide con la realidad y, posteriormente, dado que el movimiento no se detiene, se muestra diferente de la misma, por lo que constituye un momento de la verdad misma, es decir, como un momento de la verdad en su devenir, ya que el ser es el movimiento o devenir de sus momentos.

Pero, dice Kierkegaard, si no existe lo falso, entonces todo es bueno, todo es ser, lo cual implica al sofista que, en las asambleas griegas, daba un discurso con apariencia de verdad para convencer y ganar en las asambleas, y si lo cuestionaban, él podía decir, que, de acuerdo con Parménides, de la nada (no-ser) no es posible decir nada, por lo que, si su discurso no-es verdadero, entonces él no está diciendo absolutamente nada, puesto que la nada no es pensable, ni decible.

Para ésta crítica que Kierkegaard le hace a Hegel utiliza el diálogo del *Sofista*¹⁴ de Platón dónde este demuestra que el no-ser tiene cierta

¹⁴ PLATÓN, *Sofista*, ed. Cit., 258d y. s.

forma de existencia para desenmascarar al sofista de que lo suyo son los discursos con apariencia de verdad; por lo que demuestra que el no-ser tiene cierta forma de existencia, existe como diferencia presente en todas las cosas, lo cual implica que cada cosa si bien es, no es la infinita cantidad de cosas que no son ella; llevado a los discursos, entonces un discurso es falso cuando lo que se dice no coincide con lo que el objeto es.

Así, para Kierkegaard, es importante delimitar que hay verdad y hay falsedad, pues el concepto cristiano de la reconciliación implica que lo meramente temporal y pasajero -temporalidad olvidada de la eternidad- carece de sentido e incurre en lo bajo, el mal; pero, cuando lo meramente pasajero adquiere sentido es cuando lo temporal entra en contacto con lo eterno por el *instante*, en el individuo, entonces los hechos adquieren relevancia y significación (hay verdad y bien) y se puede hablar de la unidad de lo temporal y, con ello, del presente y partiendo de esta síntesis, del pasado como lo que sucedió y del futuro como lo que está por venir, lo cual implica la unidad de lo temporal, problema planteado en el capítulo 3 de la obra de Kierkegaard *El concepto de la angustia*, que ya mencioné.

De este modo, este capítulo 3: *Consistencia e inconsistencia de la polémica de Kierkegaard a Hegel en el aspecto de la temporalidad* tiene como propósito marcar claramente la contraposición entre las implicaciones de ambas posturas de lo temporal, la de Kierkegaard y la de Hegel. Así, en *El concepto de la angustia*, capítulo 3, y en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* viene ampliamente explicada la fundamentación de lo temporal en Kierkegaard, la cual mencioné a grandes

rasgos en esta introducción cuando mencioné el acto y la potencia de Aristóteles, así como el principio de todas las cosas, este primer motor, pues Aristóteles es sumamente importante en la fundamentación de lo temporal y el ser (la unidad) tanto en Hegel como en Kierkegaard, e aquí donde marco las diferencias entre ambos. Por ello, partiendo de estas diferencias en lo temporal, en Kierkegaard y Hegel, quiero hacer una síntesis, de lo considerado hasta aquí, en esta introducción:

Para Hegel, lo que deviene es necesario, es decir, el sustento del cambio como el paso en que una cosa pasa a ser otra obedece a la necesidad. Para Kierkegaard esto es contradictorio, pues si lo que deviene obedeciera la necesidad, dejaría de ser lo que deviene, pues lo que es necesario es así y no puede ser de otra forma, no cambia, permanece igual, de acuerdo con el principio de no-contradicción de la lógica tradicional griega, lo cual es contrario al devenir y al cambio.

Así, en Hegel, la necesidad es la unión de posibilidad y realidad, pero posibilidad y necesidad son dos cosas opuestas, pues lo necesario es, de manera íntegra; lo posible, por el contrario, es el devenir como el paso del no-ser al ser. Y, lo que cambia, por cambiar demuestra que no es necesario, sino contingente. Esto último se refiere a Kierkegaard, para quien el cambio del devenir, el que una cosa cambie y se transforme en otra, no obedece a una causa necesaria, lo que implicaría un principio explicable racionalmente, lo cual es contrario un principio que, por ser no-necesario, como ya vimos, no está sometido a razón alguna que lo limite y acote, pues implicaría que padece y, por lo tanto, está sujeto, lo cual es contrario a un primer principio que, por ser tal, debe ser ilimitado (infinito) por lo que es, en su actuar, *absolutamente libre*,

por lo cual es inconmensurable con razón alguna que lo limite y acote.

Por ello, de acuerdo con Kierkegaard, el que este principio total devenga la posibilidad de lo existente implica que lo hace con total libertad por lo que una ley de la naturaleza, explicable racionalmente, en su consecuencia, no explica que en su devenir haya necesidad alguna, puesto que, en la ilusión de una cadena de causas intermedias, una vez devenidas, llegaremos, finalmente, a una causa *libremente actuante*.

Lo anterior, es la crítica de Kierkegaard a Aristóteles, el cual plantea que todo devenir es necesario y que en el universo las cosas existentes obedecen a una cadena de causas necesarias (razonables) que llegan hasta un primer principio que carece de forma (lo contrario implicaría limitación y razón) por contener o ser capaz de devenir todas las formas posibles, lo cual, a decir de Kierkegaard, implica un principio que deviene posibilidades (existentes temporales) de manera *absolutamente libre* y no sujetas a necesidad (razón) alguna.

Dicha crítica, de Kierkegaard a Aristóteles, también incide en Hegel quien retoma a Aristóteles y habla de un devenir que obedece a la necesidad de su principio, el cual es el movimiento dialéctico de la realidad, el que ya hemos explicado.

Pero, en Kierkegaard, el movimiento o devenir de la realidad obedece a un principio *absolutamente libre* en su actuar, lo cual implica que todo devenir de la posibilidad de lo existente temporal implica un devenir que no obedece a razón alguna que lo limite y acote. De dicho principio sólo se puede afirmar una constante: el cambio como un constante pasar, es decir, el que una cosa pasa a ser otra por devenir, sin que exista ninguna necesidad (razón) en este devenir y cambio constante de la

realidad. Esto es, todo lo que deviene no es necesario, sino contingente, es decir, puede ser así o de cualquier otra forma, si esto obedece a dicho principio.

Pero, a decir de Kierkegaard, si en Hegel ser es ser existente determinado por medio del devenir, entonces sucede que cualquier contenido de la realidad se vuelve necesario por devenir y, si esto es así, cualquier contenido de la realidad puede ser punto de partida de un proceso de devenir necesario, lo cual implica que de un contenido determinado y contingente se da un proceso de devenir necesario. Esto es, se da un proceso de devenir dentro del propio devenir, de modo tal que, cuando un contenido determinado de la realidad se vuelve necesario por devenir y, partiendo de este, se deriva otro hecho y así sucesivamente, entonces se da un proceso dialéctico de la realidad completamente arbitrario, de lo cual deriva un círculo vicioso de un devenir que se vuelve la repetición constante de lo mismo: un hecho del devenir se vuelve necesario y se reproduce dialécticamente en los hechos subsecuentes, por lo que, un hecho futuro, aunque todavía no ha sucedido, no por ello es menos necesario que un hecho pasado.

Así, un hecho fortuito del pasado se vuelve necesario por devenir, esto trae como consecuencia que el progreso (movimiento dialéctico de la realidad) se encuentra en el pasado, en lo acontecido y no surge lo nuevo, a partir de lo cual pueda darse el cambio o devenir de la realidad, es decir, avanzar del pasado al futuro, pasando por lo presente, como síntesis del devenir.

Para Kierkegaard, la única posibilidad de que surja lo nuevo es un futuro, del cual devenga la posibilidad de manera *absolutamente libre*.

Esto es que las cosas son, a pesar de la contradicción del devenir donde algo es, pero, por devenir, deja de ser lo que es, y así sucesivamente. Así, la explicación de la unidad de la realidad está sujeta a contradicción y no hay mediación posible (razón o síntesis), de modo que el principio de la unidad de lo que deviene se halla fuera de la existencia, es decir, es trascendente a la misma y, como tal, deviene la posibilidad de lo existente de manera *absolutamente libre*, de otro modo no se daría el cambio del devenir.

De acuerdo con lo anterior, Kierkegaard propone que la única solución para superar la incertidumbre del devenir, envuelta en la contradicción de lo existente, antes descrita, es la fe, que nos impulsa a decir que lo devenido es, pese a ya no-ser lo que era, dado que la razón ha caído, esto es, la convicción individual que, en su vínculo con lo eterno, se sostiene y afirma la unidad o síntesis de lo existente, la cual es inconmensurable con la razón que la pretende explicar y, con ello, limitar o acotar, cuando la síntesis se vincula con lo *absolutamente diferente* para la razón, lo eterno.

Importante recordar que, para Kierkegaard, el individuo, en su naturaleza espiritual, es compatible y vinculante con lo *absolutamente diferente*, lo eterno, pues la síntesis o unidad de lo temporal se da en el individuo, donde lo eterno entra en contacto con lo temporal y, viceversa, lo temporal entra en contacto con lo eterno por medio de la transición, el *instante*.

De modo que, la diferencia entre el hombre y la naturaleza radica en que la naturaleza es sólo meramente temporal, se caracteriza por su constante cambio, y el hombre se caracteriza por lograr la síntesis de lo

temporal commensurable con el individuo, lo cual implica que en este se da un proceso o unidad de lo temporal que avanza de lo pasado a lo futuro, partiendo de la unidad del devenir en él, como individuo, lo cual implica que su ser meramente temporal adquiere una significación nueva; así, en el individuo, el futuro es la posibilidad de lo eterno, donde lo pasado adquiere una continuidad con lo porvenir cuando por el *instante* se da la síntesis con lo eterno, cuyos contenidos rompen con la razón ética de la colectividad y lindan con lo irracional.

Las conclusiones de mi trabajo apuntan a plantear las limitaciones de ambas posturas temporales, la de Hegel y la de Kierkegaard, partiendo de la limitación de mi trabajo que es abordar la polémica con Hegel desde el punto de vista de la postura de lo temporal en Kierkegaard.

Lo primero que salta a la vista es el papel del vínculo del individuo con la sociedad para conformar su identidad o síntesis de sí mismo, pues en Kierkegaard el individuo es tan radicalmente singular, único, que se separa de lo social, es decir, lo social se vuelve irrelevante cuando el individuo logra esta síntesis de sí mismo con *un otro* que es lo eterno que se desliga de los contenidos de la realidad de un individuo, el vínculo con la sociedad y su quehacer que obedece a una ética basada en lo general (la razón).

Lo cierto es que la crítica que hace Kierkegaard de lo temporal en Hegel tiene cierta justeza en el sentido de que los contenidos de lo social, por sí mismos, no implican que se dé un desarrollo real o proceso que haga avanzar la realidad. Todo proceso se vicia con la justificación de ciertas determinaciones de lo real (verdades) como necesarias, las cuales, son punto de partida de procesos de la realidad.

Así, sostengo que no hay la justificación de un discurso como verdadero de manera absoluta, pues Hegel dice que todo contenido del devenir es necesario, pues constituye el ser mismo en su desenvolvimiento o devenir, lo cual implica que todo lo que sucede y se dicta como verdad, es el ser mismo en su devenir, y habría que apuntar a la arbitrariedad de los contenidos de la realidad, los cuales no obedecen a una petición de principio como el *proceso mismo de la realidad o de la idea hegeliana*, pues todo lo que llamamos realidad parte de una interpretación de la misma que, como tal, configura la realidad y abre un proceso de desarrollo y devenir de la misma en el sentido de la dialéctica hegeliana, pero, es imposible que todos los procesos de lo real, que parten de interpretaciones, se integren o sinteticen en un discurso único que sea reflejo de la realidad misma en su desenvolvimiento. De este modo, si no hay un proceso que corresponda con *lo absoluto*, el ser mismo en su desenvolvimiento, entonces hay procesos que aspiran a corresponder con la realidad misma, es decir, que buscan la unidad de la realidad.

Lo que Kierkegaard nos hace ver es que lo uno escapa a la razón, es decir, no puede haber un sistema racional que pueda integrar todos los procesos y que esto sea la unidad de lo real. Pero, cuando Kierkegaard habla de otra verdad, el individuo que, como tal, es único e irreducible a cualquier idea o principio general, él cual se convierte en posibilidad de lo eterno que le da una síntesis no conmensurable con la razón, también le apuesta a la verdad absoluta.

Contra esto, retomo los "núcleos fundantes" que propuso Nicol, que constituyen verdades que ha creado la sociedad a lo largo de su historia; de estos, el individuo puede tomar uno que tenga suficiente importancia

para él y, con su voluntad de fe, que yo prefiero cambiar por el concepto más empírico de *voluntad vital*, logre devenir o llegar a ser la síntesis o unidad de sí mismo.

En este sentido, la sociedad ha aportado verdades o, más bien, interpretaciones de la realidad, que ayudan al individuo a conformar la unidad de sí mismo a partir de esta *voluntad vital* que le viene al individuo humano de su evolución con otras especies, la cual como *instinto vital* lo impulsa a encontrar la coherencia o unidad de sí mismo que es, desde luego, encontrar la unidad con *lo otro*, los demás semejantes y el universo (materialidad del mundo). A su vez, el individuo puede aportar verdades que ayudan a enriquecer la convivencia social de la humanidad y las identidades de los individuos que la conforman.

Lo cierto es que, la crítica que hace Kierkegaard a Hegel de la necesidad del proceso de la realidad tiene sus limitaciones, pues el que un contenido de la realidad se haga necesario por devenir no implica la re-petición o replica de lo mismo a lo largo de un proceso, pues lo que está sujeto de la necesidad, o bien, cualquier determinación o verdad de lo real sujeta a la necesidad no implica que no puedan existir el devenir de las posibilidades de lo real, pues dentro de las limitaciones de una determinación necesaria pueden devenir dichas posibilidades, lo cual no necesariamente implica un proceso que se dé con total libertad, pues dicho proceso está sujeto a ciertas figuras o formas de lo real como dadas, las cuales determinan o acotan todo el proceso de lo real con el devenir de sus posibilidades, el cual puede viciarse y, en realidad con diferentes figuras o configuraciones de la realidad que son más de lo mismo, en sentido crítico de la época contemporánea, una sociedad

utilitarista que reduce todo a lo monetario y sus beneficios materiales.

Por ello, creo que las verdades que ha creado la humanidad a lo largo de su historia son lo más valioso, pues pueden constituir nuevos procesos de lo real que no simplemente aporten a la sociedad una vida cómoda para satisfacer nuestras necesidades más elementales, lo cual ha implicado reducir lo humano a un mero intercambio utilitario y egoísta, dónde lo humano ha quedado reducido a las necesidades corporales más elementales, sino que haya mejores ideales que hagan crecer a los individuos y a la sociedad en el sentido de humanizar la vida lo que involucra una integración de lo humano con el resto del universo.

Así, estas líneas, que sintetizan las conclusiones de mi trabajo, expresan la relevancia del tema de lo temporal en el sentido de la crítica que Kierkegaard le hace a Hegel en este aspecto.

CAPÍTULO 1 ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A HEGEL EN LA TEMPORALIDAD.

LA SÍNTESIS DE TEMPORALIDAD Y ETERNIDAD.

Afirma Hegel que la transición entre el ser y la nada es el movimiento o devenir de lo existente, de modo tal que el devenir es la síntesis, es decir, la unidad del ser en general. "El devenir es la inseparabilidad del ser y la nada...es, en tanto unidad del ser y la nada, esta determinada unidad."¹⁵ Ser y nada por sí mismos, como abstracciones, no son nada, sino en el ser existente determinado existente cuya unidad es el devenir. En el devenir ser y nada son la misma unidad de la realidad.

Dice Kierkegaard que, de acuerdo con lo anterior, para Hegel no hay supuestos, pues nos encontramos en la unidad, estamos inmersos en el movimiento de la realidad, y que esto es indiscutible, pues de manera empírica podemos constatar la realidad en su integridad. De modo que para decir la realidad no median conceptos, sino que de manera inmediata nos encontramos en ella, y sencillamente vamos a describir en qué consiste este proceso de la realidad.

Pero, refuta Kierkegaard, para describir el proceso del devenir de la realidad Hegel utiliza la transición, la negación, la mediación, que son importantes para poder explicar este proceso de la realidad en su devenir. "Si esto no es un supuesto no sé lo que es un supuesto. Utilizar algo que no se explica en ningún sitio es precisamente lo que se llama suponerlo."¹⁶ Estas categorías para explicar el proceso del movimiento de la realidad son supuestos, lo que contradice la afirmación de Hegel de que la realidad no parte de supuestos.

Para Kierkegaard, la contradicción del ser es que se encuentra en reposo y, a la vez, en movimiento, sin embargo el ser existente tiene unidad. Y ya los griegos se plantearon este problema de la síntesis o unidad del ser y Platón, en el *Parménides*, intentó resolver la contradicción de un ser que está en

¹⁵ Hegel, *Ciencia de la Lógica 1*, ed. Cit., p. 136.

¹⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 81.

reposo y, a la vez, en movimiento, por medio de una categoría de transición: el *instante*.

...instante es esa maravillosa esencia que reside justamente en el medio entre el reposo y el movimiento, sin estar, empero, en ninguna parte del tiempo; dirigiéndose a él y partiendo de él truécase lo que se mueve en reposo y lo que reposa en movimiento.¹⁷

Como podemos notar en esta cita el *instante*, como categoría de unidad del ser no se identifica con ninguna de las categorías lógico-metafísicas, pues el *instante* no puede ser el movimiento, pues de ser así, el ser se reduciría a lo que está en movimiento. No puede ser el *instante* lo que está en reposo, pues de ser así, el ser se reduciría a lo que está en reposo. Tampoco es el *instante* en el tiempo, pues de ser así el ser se reduciría a lo temporal. De modo tal que, para Kierkegaard esta categoría ambigua del *instante* expresa de un modo más riguroso la contradicción que nos lleva a la *nada central*, de modo que el *instante*, para Kierkegaard, expresa de mejor manera esta relación con lo infinito e inconmensurable que sólo puede expresarse de manera negativa, ya que cualquier categoría racional y positiva lo limita y acota, siendo que lo infinito va más allá de los límites de la razón. Dice Kierkegaard: "La dificultad de aplicar la transición a lo puramente metafísico no se le escapó a Platón; por eso le costó también tantos esfuerzos la categoría de *instante*. Ignorar la dificultad no significa ciertamente 'ir más allá que Platón'..."¹⁸

Kierkegaard crítica a Hegel, quien plantea que la transición de la unidad del ser se da en el movimiento de la temporalidad. En primer lugar, para Kierkegaard, esto implica dejar de lado la contradicción y reducir la unidad del ser a lo temporal. Lo que es también evadir la contradicción de un ser que es uno y múltiple a la vez y aterrizar injustificadamente la síntesis o unidad del ser a lo temporal y, con ello, a la existencia concreta.

Hegel, al modo de ver de Kierkegaard, hace trampa, pues no respeta

¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

íntegramente el instrumento humano que nos permite plantear con rigor los problemas: el pensamiento lógico. Pues Hegel justifica este pasar de la contradicción -el ser y la nada abstractos- a la unidad -donde ser y la nada se sintetizan en el devenir o movimiento temporal--, por medio de la experiencia directa con los hechos, pues la unidad es lo existente determinado que podemos constatar directamente y, además, describir, ya no digamos interpretar --pues Hegel no diría esto, sino aquello--, aunque para ello tengamos que utilizar supuestos: "...ninguno de los que utilizan la transición, la negación, la mediación, es decir, los principios del movimiento en el pensamiento de Hegel, se molesta lo más mínimo en señalarles...un lugar en el desarrollo del sistema."¹⁹

Así, para Kierkegaard, Hegel sencillamente no sortea la contradicción y peca de reducir la unidad o síntesis de lo existente a lo temporal y, con ello, puede explicar y justificar todo lo que sucede en la existencia concreta de las cosas, pues plantea la identidad plena entre conciencia --como aquella que puede discernir y explicar las cosas-- y realidad.

De modo que, si no planteamos con rigor y adecuadamente el problema del principio de todo, no podemos arribar a la especulación y explicar el dinamismo de la realidad. Y, así, Kierkegaard le sigue reprochando a Hegel que plantea que la realidad no parte de supuestos porque nos encontramos en la realidad, es decir, en el movimiento. "Si se trata meramente de arribar a la especulación y no de que la especulación sea realmente una especulación, ya está dicho resueltamente: *no hay que cuidarse más que de arribar a la especulación...*"²⁰

Pero, plateo de nuevo el problema del principio, del que Hegel dice que el ser, sin ninguna determinación, es el mismo vacío que es, en realidad, la nada. "el ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad, la nada... La nada es, por lo tanto, la misma ausencia de determinación que es el puro ser."²¹

¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

²⁰ *Ibid.*, pp. 83-84.

²¹ Hegel, *Ciencia de la lógica 1*, ed. Cit., p. 107-108.

Éste es el principio del sistema hegeliano, el ser puro o ausencia de ser que es la nada. Pero, para Hegel, ser y nada, por sí mismos, son abstracciones vacías de contenido. Sólo tienen sentido por medio de la síntesis entre ambos que es el devenir que actualiza ambas determinaciones en la existencia concreta, donde ser y nada pasan a ser como momentos de lo existente concreto determinado. "Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada."²²

Pero, Kierkegaard, como ya mencionamos, cuestiona que la unidad o síntesis de la contradicción del ser sea el movimiento o devenir de la realidad, por lo que parte del planteamiento del principio hegeliano que es el 'ser puro': "No hay nada en él que uno pueda intuir... o bien es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo... Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío."²³ Para Kierkegaard la expresión de este *ser puro* es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y representa esta *nada central* que ya mencionamos, y para Kierkegaard esto nos remite, otra vez, a la categoría del *instante*, del *Parménides* de Platón. "Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse."²⁴

Kierkegaard menciona que el *instante* platónico es una abstracción atomística que acota muy bien el problema de plantear la unidad o síntesis del ser, y, de hecho, nos remite a la nada, esta *nada central* que él mencionó. El *ser puro*, mencionado por Hegel, es también, haciendo una analogía con el *instante* platónico, la nada, lo que representa este intuir vacío e igualmente un pensar vacío. Para Kierkegaard el *ser puro* nos remite perfectamente al *instante* platónico categoría que representa mejor esta relación con lo infinito e inconmensurable que es la unidad, y que sólo puede ser expresada con lo

²² *Ibid.*, p.142.

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156d-e.

indecible, irracional que es el *instante*, el cual, nos remite a la nada. "En la más moderna filosofía culmina la abstracción en el *ser puro*, pero el *ser puro* es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y en cuanto es la nada es una vez más el *instante*."²⁵

Kierkegaard dice que la filosofía griega y la filosofía moderna han optado por eliminar el no-ser y reducirlo al ser. Sobre ello Kierkegaard se refiere, en primer lugar, al filósofo eleata Parménides quien afirma: "... del Ente es ser; del Ente no es no ser... que es una misma cosa el Pensar con el Ser."²⁶ Para Parménides no podemos pensar, sin incurrir en contradicción, al no-ser; únicamente podemos pensar lógicamente al ser, y Parménides equipara el pensamiento coherente con el ser pero se cae invariablemente en el absurdo cuando se quiere pensar al no ser. "...yo te diré las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión porque acompaña a la verdad; la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrás conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo."²⁷

Para Kierkegaard, el poder demostrar la existencia del no ser es importante para definir esta relación entre lo temporal y lo eterno, por eso retoma el *instante* del *Parménides* de Platón, pues dicha categoría expresa mejor esta relación con lo infinito e inconmensurable, por ser una categoría negativa que nos remite a la *nada central*.

La crítica contra Hegel también va en este sentido: la reducción del no ser al ser. Hegel define los principios del ser como abstracciones, es decir, desligados de un contenido determinado: "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada."²⁸ Kierkegaard no está de acuerdo en que la transición

²⁵ Kierkegaard, *op.cit.*, p. 84.

²⁶ GARCÍA, J., *Los Presocráticos*, Trad. y notas de Juan David García Bacca, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 39.

²⁷ Kirk, G., Raven, J., Schofield, M., *Los filósofos Presocráticos*, pp. 353-354.

²⁸ Idem., Hegel, *Ciencia de la lógica 1*, p. 107

de las determinaciones ontológicas de la unidad de lo existente, el ser y la nada, sea el devenir, donde ambas dejan de ser abstracciones vacías de contenido y pasan a ser lo mismo: la unidad de un existente determinado. "El devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al ser."²⁹ De tal manera que -de acuerdo con Hegel- la unidad de lo existente no es algo fijo que haya que aprehender, sino más bien una unidad móvil que se actualiza en los momentos de su movimiento. "...las abstracciones del ser y la nada dejan de ser abstracciones cuando adquieren un contenido determinado: el ser entonces es una realidad...la nada es una negación, el no ser determinado."³⁰

Para Hegel, el ser es ser concreto determinado como algo fijo; pero, puesto que todo existente está en constante devenir, entonces la nada es la negación de este ser determinado, cuya negación de la negación actualiza la negación de esta determinación en la actualidad del "momento" como determinación. Así, la experiencia con el objeto nos dice que el ser y la nada sólo pueden ser referidos y explicados en relación con el ser existente determinado. "...en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí a ambos, el ser y la nada...la inseparabilidad de ambos se nos presenta por doquier."³¹

Cuando Hegel nos demuestra que la contradicción entre el ser y la nada no existe, puesto que ambos son como momentos del devenir de lo existente, entonces, con base en esto, tiene argumentos para refutar la contradicción entre el ser y la nada. Parte de la idea de que el ser y la nada por sí mismos son abstracciones vacías de contenido, y por sí mismas no son nada, sino sólo en relación con el ser determinado existente, y como sabemos para pasar del ser y la nada al ser existente determinado la transición es el devenir entre uno y otro momento, del ser a la nada y de la nada al ser, de modo que, estas abstracciones del ser y la nada son introducidas a la temporalidad, dimensión

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

³⁰ *Ibid.*, p. 113.

³¹ *Ibid.*, pp. 110-111.

en la que se encuentra todo existente determinado. Aquí es donde la crítica que le hace Kierkegaard a Hegel se justifica en el sentido de la reducción del no ser al ser. "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."³² Esta última frase es una objeción contra Hegel, para quien el ser y la nada, como abstracciones vacías de contenido, no son nada, sino en relación con el ser determinado. De tal modo que, para Hegel no existen el ser y la nada como contradicción de lo existente al quererlo pensar, sino que dicha contradicción no es tal, puesto que ser y nada son como momentos de lo existente determinado en su movimiento o devenir.

¿Pero, con qué argumentos Hegel niega el *no ser absoluto*? Para Kierkegaard la contradicción entre lo que está en reposo y lo que está en movimiento es bien llevado, con argumentos lógico-metafísicos, por Platón en el *Parménides* donde la transición entre ambos momentos es el *instante*, categoría ambigua que nos remite a la nada, es decir, una categoría negativa que representa mejor esta relación entre lo finito y lo existente con lo infinito e indeterminado. "El instante es concebido por Platón de un modo meramente abstracto. Si queremos orientarnos en la dialéctica del instante, hemos de llegar a ver claro que es el no ser bajo la determinación del tiempo"³³ Kierkegaard utiliza el instante como categoría de transición entre lo existente temporal y lo infinito e indeterminado. "el *instante* es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, en la que el tiempo desgarrada continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo."³⁴ Por medio de esta categoría de transición, el *instante*, se da la unidad del ser, pero una unidad contradictoria en lo existente temporal, que está en reposo y a la vez en movimiento, pero sólo por medio de esta categoría se da la síntesis o unidad, donde la contradicción se resuelve, lo que implica lo eterno e infinito.

Así, Kierkegaard nos habla del *instante* como una categoría negativa que

³² Kierkegaard, *op.cit.*, p. 82.

³³ *Ibid.*, p. 82.

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

expresa de mejor manera esta relación con lo absoluto. Pero, para Hegel, el absoluto es el movimiento o devenir de lo existente determinado y niega la existencia del no ser absoluto por dos razones:

1. Para Hegel el absoluto o unidad del ser es el devenir de lo existente determinado y esto no tiene ni comienzo ni fin, de lo contrario sería la necesidad de demostrar la trascendencia de lo absoluto, y, para él, el ser absoluto es inexistente, ya que el mencionarlo siquiera representa una abstracción vacía de contenido e incommensurable con la realidad. Pues, para Hegel, ser es ser existente determinado, de modo que la forma por sí misma no es nada. "...la dialéctica en contra del comienzo del mundo y también de su destrucción, por cuyo medio tendría que demostrarse la eternidad de la materia..."³⁵

Pero, la eternidad nos lleva a un callejón sin salida, pues si la eternidad es algo, un ser, entonces ese ser, trascendente, debe tener su origen en otro, pues de la nada no puede salir nada, como afirma Parménides. Hegel comenta sobre esto: "...si el mundo o algo cualquiera tuviese que haber comenzado, tendría entonces que haber empezado en la nada, pero en la nada no hay un comienzo -o bien la nada no es un comienzo-; pues el comienzo incluye en sí a un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo nada..."³⁶

2. Hegel niega que el ser y la nada puedan darse por separado, pues sólo pueden referirse al ser determinado donde ambos momentos pasan a ser cómo momentos de éste. Así, ambos, por sí mismos, han sido considerados diferentes y opuestos uno al otro, pero el ser y la nada, sin referencia a un contenido determinado son sólo abstracciones vacías de contenido. De acuerdo con esta forma de pensarlos (ser y

³⁵ *Idem.*, Hegel, *Ciencia de la Lógica 1*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, p. 134.

nada), si yo tengo cien taleros existen o son, y si no los tengo, entonces no existen o no son. Esta forma de concebir (al ser y al no ser) nos remite a Parménides que confunde el ser y la nada abstractos -que no tienen referencia a un contenido determinado- con lo existente determinado, cuando ser y nada sólo pueden ser, en la realidad, en relación con un contenido determinado. Sólo en la existencia puede hablarse de una diferencia real entre el ser y la nada: El ser como ser determinado de cien taleros; y la nada como negación o no ser determinado de ellos. De este modo, Hegel intenta demostrar por medios empíricos -en relación con la experiencia de la conciencia con el objeto- que el ser y la nada sólo los podemos concebir en relación con la unidad de lo existente determinado. "Sólo los vacuos entes ideales, esto es, el ser y la nada mismos, son estos separados, y son ellos los que aquel entendimiento prefiere a la verdad, a la inseparabilidad de ambos, que se nos presenta por doquier."³⁷

De modo tal que, para Hegel, la nada, por sí misma, es una abstracción vacía de contenido. La nada siempre es en relación con algo, un ser. "El devenir es el subsistir del ser tanto como del no ser... su subsistir es sólo su ser (existir) en uno; precisamente éste, su subsistir, es lo que elimina la diferencia."³⁸ Aquí Hegel está hablando de la unidad del ser cuya transición es el devenir, donde el ser y la nada son uno y lo mismo, el ser existente, así ser y nada pasan a ser como momentos del ser existente, y así, ser es ser determinado, pero, puesto que lo existente está en constante devenir, el ser determinado es nada, ausencia de determinación, y, posteriormente, la actualización de la determinación en la actualidad del instante presente. Por lo que, lo existente, es devenir constante de sus determinaciones e integración de las determinaciones anteriores en el momento presente, con la determinación existente como actualizada. El problema es querer concebir tanto al ser como a

³⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁸ *Ibid.*, pp. 119-120.

la nada como separados y, por tanto, -diría Hegel- como abstracciones vacías de contenido determinado:

...se representa el ser...con la imagen de la pura luz, y la nada en cambio como la pura noche...Pero, en la realidad...puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve ni más ni menos que en la absoluta oscuridad...La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa.³⁹

Reitera Hegel que tanto el ser como la nada, en abstracto, son lo mismo, puesto que el ser como abstracto indeterminado es la misma ausencia de determinación que es el puro ser, y esta ausencia de determinación, es ni más ni menos que la nada, que es el mismo vacío intuir que es el puro ser. Hegel dice esto para demostrar que el ser y la nada, como abstracciones, son en realidad, lo mismo; así, para Hegel el ser y la nada, por separado, son abstracciones vacías de contenido determinado existente.

El ser y la nada, para Hegel, no existen, sino en relación con el ser determinado existente, donde ambos coexisten en la unidad de lo mismo por medio del devenir donde ambos pasan a ser: ser existente determinado.

Sólo en la luz determinada -y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad- y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada -y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz- y por lo tanto en la oscuridad aclarada (es posible distinguir algo), porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismos la distinción y por lo tanto son...una existencia concreta.⁴⁰

Cuando la luz (ser) es traspasada por la oscuridad (nada) puede verse algo, y hablar de algo es hablar de un ser determinado, que, en apariencia es existente determinado, pero está por el devenir. De la misma forma, en la oscuridad (nada) traspasada por la luz es posible ver algo. De modo tal, que la nada no es en abstracto, sino que es la nada en relación con un ser (determinado), por lo que el ser determinado es nada por carecer de una determinación fija, pero en su devenir es la unidad de su determinación que se actualiza en los "momentos" de su movimiento. Así, el uno sin el otro (ser y nada) son inconcebibles y pueden verse sólo como abstracciones, pues la nada lo

³⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 120-121.

es en relación con el ser, como ser determinado; y el ser es en relación con la nada como ausencia de determinación.

Ex nihilo nihil (nada nace de la nada) -es una de las proposiciones más importantes a las que se han atribuido una gran importancia metafísica. Pero en ella o hay que ver sólo la vacua tautología: la nada es la nada; o bien, si el devenir debe tener en ella un verdadero significado, en realidad, puesto que de la nada nace sólo la nada, no hay en ella ningún devenir, porque la nada queda en ella siendo la nada. El devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al ser.⁴¹

De la nada absoluta no puede salir nada, -dice Hegel- lo cual es inconcebible, puesto que desde que el momento en que se concibe la nada nos estamos refiriendo a algo, el contraste con su opuesto, lo que es. La nada siempre lo es en relación con el ser, como la ausencia de determinación.

Pero, todo esto es en relación con el comentario de Kierkegaard de que la filosofía eleática -Parménides a la cabeza- y la filosofía moderna -Hegel a la cabeza- han tratado de deshacerse del no ser y reducirlo al ser. Hegel, para Kierkegaard, evade la contradicción de un ser que es uno y múltiple a la vez y nos dice que la síntesis o transición de la contradicción es el devenir, devenir de lo existente determinado, para lo cual Hegel tiene su propia argumentación: la dialéctica, donde los opuestos son lo mismo por devenir.

Pero, Kierkegaard opina que, siendo estrictos con la argumentación lógico-metafísica, no podemos decir que la síntesis o unidad del ser sea la temporalidad, pues no se infiere de la contradicción entre unidad y multiplicidad la síntesis por medio del devenir. "Sócrates indica que no es difícil señalar la contradicción...una cosa sola que participa en lo diverso. Si, por el contrario, alguien fuese capaz de mostrar la contradicción en los procesos mismos, esto sí que sería de admirar."⁴² Este último cita es contra Hegel, pues este dice que ser y nada son lo mismo por devenir, donde ambas determinaciones son una, lo existente determinado. Pero, Hegel justifica su postura, y la puede justificar cuando utiliza el movimiento o devenir y

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

⁴² Kierkegaard, *op.cit.*, p. 83.

plantea una dialéctica donde la unidad del ser implica los momentos de la determinación de lo existente, pero, puesto que el ser es devenir, entonces, dicha determinación es lo indeterminado, de modo que, ambos momentos, ser y nada son la determinación, lo que permanece en reposo, y la nada es la ausencia de determinación lo que implica el movimiento y la multiplicidad.

Y, además, Hegel dice que la dialéctica de los momentos de lo existente se opone a una lógica coherente, más bien estática, para la cual no es válido que ser y nada sean lo mismo y, a la vez, no sean lo mismo; es decir, que cuando el ser existente es determinación parecen ser lo mismo, pero, puesto que lo existente deviene, el ser existente carece de determinación y, entonces -ser y nada- no son lo mismo en apariencia. Sin embargo, la unidad de lo existente se mantiene como actualizada en los momentos de su devenir: "...la injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse."⁴³ Si es posible la contradicción en las determinaciones de lo existente es porque éste cambia, de modo que sus determinaciones son verdades que devienen, pues deviene el ser y cambia la determinación del mismo, de modo que lo verdadero, en un momento determinado, es falso, en otro momento, pero no es absolutamente falso, pues es un momento del ser existente.

Pero, para Kierkegaard -de acuerdo con Hegel- el paso de la contradicción -lo uno y lo múltiple- a la unidad por medio del devenir no está realmente justificado, y es tramposo, porque nadie puede negar que en la existencia se da la unidad de lo existente y, dicha unidad, deviene, lo cual podemos constatar de manera empírica. Para Hegel de entrada estamos en la unidad, en el movimiento o devenir. Y si para Kierkegaard esto no se justifica, pues lo único que ha hecho Hegel es reducir el no ser al ser, es decir, la contradicción entre lo uno y lo múltiple es -de acuerdo con Hegel- aparente, pues la unidad o síntesis del ser es el movimiento de lo existente, lo cual para Kierkegaard es reducir el ser a lo temporal, y, puesto que, a decir de

⁴³ Hegel, *Ciencia de la lógica 1*, p. 118.

Kierkegaard, Hegel no justifica plenamente el paso de la contradicción a la síntesis o unidad, entonces ha reducido lo uno y lo múltiple al puro devenir, y al hacerlo a dejado de lado la *nada central*, que en el bien llevado argumento lógico-metafísico de Platón en el *Parménides* es el *instante*. "lo uno...al cambiar (de reposo a movimiento y viceversa), cambia en el *instante*, y en el momento en que cambia no podrá hallarse en ningún tiempo, ni podrá moverse ni estar en reposo."⁴⁴

El *instante* es una *cosa extraña* e implica que cuando el ser existente está en reposo no puede, en un mismo tiempo, estar en movimiento; y cuando está en movimiento no puede, en un mismo tiempo, estar en reposo. Sin embargo, la unidad del ser existente implica estar en reposo y en movimiento simultáneamente. Aquí, en lo temporal, la unidad del ser está marcada por la ruptura, pues de manera contradictoria está en reposo y en movimiento. Platón propone en este diálogo del *Parménides* que la síntesis o unidad del ser es el *instante*, donde el ser oscila entre el movimiento y el reposo de manera simultánea, pero el cambio de uno a otro estado no puede ser en el tiempo, pues el tiempo en que el ser está en reposo es diferente al tiempo en que el ser está en movimiento, de modo que el *instante* no es en el tiempo. Tampoco se da el *instante* en el reposo, pues, de ser así, la unidad del ser se reduciría al reposo. De la misma forma, no se da el *instante* en el movimiento, pues de ser así, la unidad del ser se reduciría al movimiento.

Así, Kierkegaard puede apoyar su crítica contra Hegel, pues con esta última implicación se puede ver en el error en que incurre Hegel: la reducción de la unidad del ser al movimiento, a la temporalidad, lo que implica que el ser es puro devenir, y lo que permanece es dejado de lado, de modo que no hay un punto de referencia para darle unidad a lo existente: lo que permanece en reposo, pues el ser es puro devenir.

Por otro lado, el *instante*, al no identificarse con el reposo, ni con el movimiento ni con el tiempo, es una abstracción que carece de racionalidad, es

⁴⁴ Platón, *op.cit.*, 157e.

impensable, es una categoría negativa de la unidad. De modo tal que, el *instante*, no se identifica con el ser, pues el ser es lo que permanece en reposo, en movimiento y es en el tiempo, de otro modo es una abstracción vacía. Por lo que el *instante* es una categoría que nos remite al no ser, la *nada central*, categoría que para Kierkegaard es importante, ya que nos conecta con lo infinito e inconmensurable que es el ser. Pues, para Kierkegaard, sólo una categoría negativa, justificada con argumentos lógico-metafísicos, puede mostrarnos el problema de la unidad o síntesis de un ser marcado por la contradicción irreducible -lo uno y lo múltiple- que es inconmensurable con la realidad cuando la intentamos pensar de manera lógica.

Por otro lado, Hegel, al modo de ver de Kierkegaard, tampoco pudo evadir esta *nada central* que nos remite al principio y al inicio de todo. Y con mayor razón si Hegel no justifica -según Kierkegaard- este paso de la contradicción de lo uno y múltiple del ser a la unidad del mismo por medio del devenir. "En la más moderna filosofía culmina la abstracción en el ser puro, pero el ser puro es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y en cuanto es la nada, es una vez más el instante."⁴⁵ Para Hegel, el ser puro es el ser carente de determinación, que al ser tal es ni más ni menos que la nada, y la nada es la misma ausencia de determinación que es el puro ser. "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada..."⁴⁶

El ser no sería un comienzo absoluto si tuviera una determinación, pero, de serlo, es indeterminado, carece de toda determinación, lo cual nos remite a la nada. De modo tal, que Hegel no puede, con argumentos lógico-metafísicos eludir o dejar de lado esta nada del principio, la *nada central* que, para Kierkegaard, es muy importante, pues es una categoría que se refiere a la unidad del ser en sentido negativo, pues la unidad sólo puede ser referida con categorías negativas ya que es lo infinito e inconmensurable en oposición a lo existente finito que es en el tiempo. De tal modo que, si lo existente tiene unidad, ésta

⁴⁵ Kierkegaard, *op.cit*, p. 84.

⁴⁶ Hegel, *Ciencia de la lógica 1*, p. 107.

no puede ser reducida sólo al devenir, a lo que cambia y es múltiple, pues no habría un *punto fijo* de referencia para mostrar la unidad de lo existente que deviene.

Si lo existente temporal tiene unidad, "la eternidad [debería] traspasa[r] continuamente el tiempo."⁴⁷ -de acuerdo con Kierkegaard-, pero, si la eternidad (unidad) no traspasa continuamente la temporalidad, entonces resalta el que la unidad -cuya categoría abstracta es el *instante* que nos remite a la *nada central*- al entrar en contacto con la temporalidad, se muestre contradictoria, y así, el ser se muestra de acuerdo con categorías ontológicas básicas e irreducibles -el reposo y el movimiento.

De modo tal que, una unidad del ser existente escindida muestra igualmente una temporalidad igualmente escindida. La consecuencia de que el *instante* sea semejante abstracción resalta en otro pasaje del diálogo *Parménides*. "Al afirmar de la unidad que hay que pensarla en una determinación temporal, nótese como resalta la contradicción de que la unidad ($\tau\upsilon \epsilon\nu$) como resalta que se haga más vieja y más joven que ella misma y que la pluralidad ($\tau\alpha \pi\omicron\lambda\lambda\alpha$) es, por ende, ni más joven ni más vieja que ella misma o que la pluralidad. (151 E)."⁴⁸

Pero, lo uno es, lo que implica que participa del tiempo presente; lo uno era, lo es de la participación del uno con el tiempo pasado, y lo uno será, lo es de la participación del uno con el tiempo por venir. De modo que participa del tiempo, dado que participa del ser. Y, lógicamente, del tiempo que va transcurriendo. La consecuencia es que siempre está llegando a ser más viejo que él mismo si avanza de acuerdo con el tiempo. Y, lo que es más viejo, siempre llega a ser más viejo respecto de lo que es más joven. De tal modo que llega a ser más viejo y más joven que él mismo. "Pero, ¿no cesa de llegar a ser más viejo en el momento en que alcanza el ahora, y ya no llega a ser más viejo, sino que es más viejo?...es tal que se mantiene en contacto con ambos momentos a la vez, con el ahora y con el después, soltando el ahora y atrapando

⁴⁷ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 88.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

el después, llega a ser en el intermedio de ambos, del después y del ahora.”⁴⁹

En consecuencia, lo uno, cuando por estar llegando a ser más viejo alcanza el ahora, cesa de llegar a ser más viejo y es entonces más viejo. Y lo más viejo es más viejo que lo más joven, en consecuencia lo uno es también más joven que él mismo, en el momento en que, en su llegar a ser más viejo, alcanza el ahora. Así, lo uno es y llega a ser siempre más viejo y más joven que él mismo. “Pero, ¿es o llega a ser él mismo por más tiempo que él mismo o por igual tiempo? Por igual tiempo...si llega a ser por igual tiempo tiene la misma edad. Y lo que tiene la misma edad no es ni más viejo ni más joven.”⁵⁰ La consecuencia es que lo uno, al llegar a ser por igual tiempo que él mismo, no es ni llega a ser más joven ni más viejo que él mismo.

Éstas son las consecuencias de que la eternidad no traspase continuamente el tiempo, y que la unidad, al entrar en contacto con la temporalidad quede escindida, de acuerdo con el desarrollo de las contraposiciones anteriores del argumento de que lo uno participa del tiempo. “Pero la unidad tiene que existir, se afirma, y entonces se define así a la existencia: es la participación en una esencia en el tiempo presente.”⁵¹

Pero, si lo uno participa del tiempo, ya vimos las contradicciones que se desprenden de esto, que no sea íntegro y a la vez sea íntegro, es decir, lo uno, al participar del tiempo, queda escindido. “si lo uno es tal como ha exhibido nuestro examen, entonces, si él es uno y múltiple y ni uno ni múltiple, ¿acaso no es necesario que, porque es uno, participe a veces del ser, y que, porque no lo es, a veces no participe del ser?”⁵² Pero, no es posible que en el momento que participa no participe y en el momento en que no participa, participe. La consecuencia es, esta escisión de lo uno en el tiempo: en un tiempo participa y en otro tiempo no participa. Así, también hay un tiempo en el que toma parte del ser y uno en que se deshace de él. “Pero, ¿al

49 Platón, *Parménides*, ed.cit., 151e.

50 *Ibid.*, 152e.

51 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 84.

52 Platón, *Parménides*, ed. cit., 155e.

tomar parte del ser no lo llamas *llegar a ser*?... ¿Y al deshacerse del ser no lo llamas *perecer*?... Pero si es uno y múltiple y llega a ser y perece, ¿acaso no es cierto que cuando llega a ser uno deja de ser múltiple, y cuando llega a ser múltiple deja de ser uno?"⁵³ De tal modo que cuando del reposo pasa a estar en movimiento, y cuando estando en movimiento pasa a estar en reposo lo uno no está en un único tiempo. Pasar del reposo al movimiento y viceversa son afecciones que el uno no podría tener sin cambiar. Pero, no hay un tiempo en que lo uno simultáneamente esté en reposo y en movimiento, y tampoco cambia sin cambiar.

Pero, no cambia cuando está en reposo, ni en movimiento ni cuando está en el tiempo. Aquí, Platón propone el *instante* cómo categoría de transición entre un estado y otro. De tal modo que de él proviene el cambio y se pasa de un estado a otro. Pero, el *instante* no está en el tiempo, ni en reposo ni en movimiento. "Esa extraña naturaleza del *instante* se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo."⁵⁴ Así, lo uno, al cambiar cambia en el *instante*, y en el momento en que cambia no podrá hallarse en ningún tiempo, ni podrá moverse ni estar en reposo.

La escisión de lo uno en el tiempo hace que Platón proponga esta categoría de transición en general, el *instante*: "también al ir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno, no es uno ni es múltiple, ni se agrega ni se disgrega; y al ir de lo semejante a lo desemejante y de lo desemejante a lo semejante, ni se asemeja ni se desasemeja; y al ir de lo pequeño a lo grande y a lo igual, y al ir en sentido inverso, no es ni pequeño ni grande ni igual, ni podría aumentar, ni disminuir ni igualarse... Lo uno tendrá, pues, todas estas afecciones, si él es."⁵⁵

Kierkegaard, como ya mencionamos, afirma que el *instante* es una categoría negativa que ubica muy bien el problema de la unidad, la que finalmente es fuera del tiempo, y de lo existente, de modo tal que, va más allá cualquier

⁵³ *Ibid.*, 156b

⁵⁴ *Ibid.*, 156d.

⁵⁵ *Ibid.*, 157a-b.

argumento lógico-ontológico. Esta categoría nos lleva de nuevo a la *nada central*, ya que la unidad, al entrar en contacto con la temporalidad, se muestra escindida y la síntesis no es posible, ya que las categorías ontológicas necesarias son el reposo y el movimiento, irreducibles a una sola categoría que las abarque. El *instante* es una *categoría negativa* que soluciona el problema, pero el *instante* es una abstracción de la unidad que nos lleva al callejón sin salida de *la nada*.

Dice Kierkegaard respecto a esto: "Véase aquí de nuevo cuán importante es el *instante*, pues sólo con esta categoría puede darse también a la eternidad su significación al resultar la *eternidad* y el *instante* los dos extremos más opuestos, mientras que la herejía dialéctica les hace significar lo mismo."⁵⁶ La objeción fuerte, como de costumbre, es para Hegel, quien iguala la unidad con la temporalidad, y evade el problema de la escisión en que se encuentra el ser, y aterriza la unidad de lo uno y lo múltiple a lo temporal, como transición de la unidad de lo existente. Pero, Kierkegaard utiliza argumentos del *Parménides* de Platón, en especial del *instante*, para demostrar la *nada central*, categoría negativa que nos conecta con la unidad, que es lo infinito e inconmensurable.

Kierkegaard es cristiano y las implicaciones de una unidad que deviene o es temporal es que la unidad se reduce a lo que es temporal y se evade el problema de la verdadera unidad (lo eterno) en la temporalidad. Si la transición de la unidad de lo existente es el movimiento o devenir, entonces todo suceso existente queda justificado como momento de la unidad del tiempo en su movimiento o devenir constante. Así, si la *nada*, como unidad negativa y trascendente del ser, no existe, entonces cualquier suceso temporal lo es de la unidad del ser que es el movimiento temporal, de modo que la unidad existente queda reducida a los momentos de lo temporal, con las implicaciones éticas que esto conlleva, el que cualquier acción, puesto que lo es del ser, es válida y justificable.

⁵⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 84.

El que la unidad sea los momentos de la temporalidad, es decir, -la cuestión ontológica- se relaciona con otro aspecto del tema, el aspecto gnoseológico que tiene que ver con la verdad y la falsedad en lo que se dice. Cuando cualquier suceso existente es el ser mismo en su desenvolvimiento, el que consiste en la integración (síntesis o unidad) de los momentos de su devenir, entonces no hay realmente falsedad.

Pero, la gnoseología parte de la lógica, como teoría de los principios del pensamiento coherente, de ahí que la contradicción sea una falsedad y un absurdo, pues lo que decimos o es verdadero o es falso, partiendo del principio de razón parmenídeo. "del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad...porque ni el propiamente no-ente conocieras, que a él no hay cosa que tienda, ni nada de él dirías; que es una misma cosa el Pensar con el Ser".⁵⁷ Pero, la dialéctica hegeliana nos dice que las determinaciones de lo existente devienen y cambian, por lo que la lógica parmenídea peca de ser unilateral y estática, ya que no considera a lo existente como algo dinámico.

La teoría del conocimiento (gnoseología) surge, según Hegel, de la preocupación de caer en el error (falsedad). Pero, dice Hegel, no hay necesidad de una teoría del conocimiento previa, puesto que, desde el principio nos movemos en la realidad y entramos en el proceso o movimiento de la misma: desde el primer momento nos movemos en el absoluto, en la unidad del sujeto y del objeto en el movimiento de la realidad. Así, todos los momentos del movimiento de la multiplicidad de sucesos de lo existente se mueven dentro de esta totalidad, lo verdadero, la unidad, de modo que hay que ir a las cosas, profundizar en ellas y llegar al concepto de las mismas, descubrir sus leyes, no desde fuera, sino dentro del proceso mismo. Pero, el temor a equivocarse considera estos momentos como ensayos y errores y, en consecuencia, como algo negativo:

Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado.

Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es en realidad el

⁵⁷ García. J., *op.cit.*, p. 39.

resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido.⁵⁸

Cuando una determinación de lo existente se revela como negativa, no por ello es falsa, pues nos movemos en el ser en su devenir, de modo que la falsedad se refiere a un ser, por lo que no es complemente falsa, sino que es un momento del ser que deviene otro que sí mismo. Este momento del ser se integra como superado en el momento siguiente, de modo que la determinación del momento anterior, cuando ya no coincide, no por ello es falsa, sino que cuando el momento anterior del existente, para la conciencia, deviene se muestra otro que sí mismo, de modo que la determinación anterior, para la conciencia se muestra como falsa, pues muestra sus limitaciones y negatividad, pero en este su ser negativo, no hay una nada absoluta, sino la nada en relación con algo, el ser, cuya determinación se vuelve a negar y, entonces, deviene otra vez ser determinado, en otro momento de su movimiento, y así sucesivamente.

Así, las determinaciones de lo existente que, para la conciencia, se muestran negativas, como errores y falsedad, no son tales, sino que son momentos del ser en su devenir, son, se puede decir, momentos de la verdad, que si bien no son el ser, como absoluto y determinado, son momentos del mismo, ya que el ser no es algo determinado como una verdad para la conciencia, sino el devenir del mismo en los momentos de su movimiento, que se integran como superados en el momento actual, que actualiza la determinación del ser de acuerdo con el momento de su devenir.

El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al abismo del vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de figuras.⁵⁹

El escepticismo radica en que toda determinación aprehendida por la conciencia como verdad del ser, más tarde o más temprano se mostrará como negativa, por la experiencia que muestra la historia de la humanidad, en cuanto al conocimiento.

⁵⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 55.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

En cuanto una determinación se muestra como negativa o como un error, se parte de cero -es decir, que el error era nada-, y se vuelve a comenzar con una nueva determinación; y, en otro momento, otra de las determinaciones se mostrará como positiva o verdadera, pero, el movimiento sigue y, en otro momento mostrará sus limitaciones y negatividad, se mostrará distinta de lo que la realidad es y así, sucesivamente. Pero, de acuerdo con Hegel, si el ser es devenir, entonces cada uno de los momentos de conocimiento del ser, que devienen, son momentos de la verdad: el devenir de los momentos de lo existente.

Kierkegaard afirma que si la unidad del ser es lo temporal y, con ello, todo suceso determinado existente, entonces todo es verdadero, cada suceso sería un momento de la verdad. De esto se desprende que todo está justificado como momento del ser para la conciencia, dado que la conciencia y objeto son lo mismo, y la experiencia de la conciencia con el objeto es el proceso de desenvolvimiento del ser y de la verdad, ya que la conciencia y el objeto se mueven en lo mismo, el movimiento o devenir de lo real, donde el ser es devenir y el devenir es el ser.

Si, para Kierkegaard, Hegel reduce la unidad del ser a lo existente temporal y al devenir de lo mismo, entonces la unidad es reducida a lo temporal, a lo que es pasajero y no permanece, es decir, a lo aparente que no tiene asidero y parece cambiar constantemente. Así, lo que da unidad, lo que permanece, está ausente de la realidad. Por lo que, si el ser es devenir de lo temporal, entonces todo hecho es válido y justificable, y no hay falsedad. Esto se desprende de la reducción del no ser al ser. Si todo es ser, entonces no hay falsedad y todo es verdadero. "En las esferas prácticas utilizan, finalmente, los sofistas el no ser de tal forma que destruyen con él todos los conceptos morales: el no ser no es, luego todo es verdadero; luego todo es bueno, luego no hay en absoluto engaño, etc."⁶⁰ Esto lo dice Kierkegaard poniendo de ejemplo al diálogo del *Sofista* de Platón, y nos ilustra lo que se desprende cuando

⁶⁰ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 82.

afirmamos que no hay falsedad en absoluto, es decir, que todo es ser.

La consecuencia, lo reitero, de la reducción del no ser al ser es, de acuerdo con Kierkegaard, desde su formación religiosa: "La consideración cristiana toma esta posición: el no ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y como engaño, como pecado, como la sensualidad alejada del espíritu, como la temporalidad olvidada de la eternidad; por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser".⁶¹

Para Kierkegaard, como ya dijimos, es muy relevante demostrar la existencia de la *nada central*, el no ser, pues, para él, sólo con una categoría negativa se puede entender mejor el problema de la unidad o síntesis de lo existente, cuya contradicción se da entre lo temporal y lo intemporal e infinito. Así, la única categoría que puede dar razón de esta relación entre lo temporal y lo infinito, es el *instante*, que nos remite a la unidad como una abstracción vacía de contenido: no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento ni con el tiempo, categorías ontológicas básicas de la unidad del ser. Por lo tanto, el *instante* nos hace ver que al intentar acotar o definir la unidad de un ser contradictorio, invariablemente caemos en la *nada*.

Lo anterior viene a fundamentar la crítica que le hace Kierkegaard a Hegel, quien dice que la unidad o síntesis de lo existente es el movimiento de la temporalidad que actualiza ambas dimensiones, ser y nada, en la unidad del ser existente determinado. A esto, Kierkegaard dice que Hegel pretende querer decir la unidad por medio de una categoría positiva, cuyos límites son el devenir de lo temporal, es decir, todo lo que es efímero, volátil, transitorio, sin sentido ni sustancia. Para Kierkegaard reducir la unidad a la temporalidad implica forzar los argumentos lógico-metafísicos, hacerlos inconsecuentes, pues de la contradicción -el ser como determinación y la nada como ausencia de determinación- a la unidad, -lo existente cuyas determinaciones devienen y se actualizan en este devenir- no hay una consecuencia. Y donde si hay una consecuencia es, en los argumentos de Platón, en el *Parménides*, donde la

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

argumentación tiene una lógica impecable, y la contradicción es insoluble, pues con categorías lógico- ontológicas invariablemente se cae en el vacío, la *nada central*, que Platón llama *instante*, *categoría negativa* que mejor acota el problema de la unidad o síntesis de lo existente.

Para Kierkegaard el problema es ¿cómo es que en lo temporal, en lo existente, hay un punto de referencia fijo -la eternidad-? Para Kierkegaard indudablemente lo existente no es sólo temporal; hay rasgos de eternidad en él, hay valores permanentes, universales que, a pesar de estar inmersos en el devenir, tienen una constante, un punto de referencia; pero, en lo existente no todo lo que *brilla es oro*, es decir, hay sucesos aparentes, engañosos, donde aparentemente hay unidad, sin embargo, esto no es tal. Así, la importancia de la demostración del no ser para Kierkegaard radica no sólo en demostrar la negatividad del principio, sino la negatividad en las proposiciones acerca de lo existente que suponen unidad en sucesos donde no la hay, pues únicamente hay aspectos efímeros e irrelevantes. "...el no ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado, como sensualidad alejada del espíritu, como *la temporalidad olvidada de la eternidad*: por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser."⁶²

Si podemos demostrar que existe el no ser, entonces la eternidad no puede ser igual que lo temporal, pues el no ser como categoría de unidad que nos remite a la *nada central*, demuestra que "la eternidad y el *instante* son los dos extremos más opuestos, mientras que la herejía dialéctica les hace significar lo mismo."⁶³ Cita antes mencionada dónde Kierkegaard se refiere a Hegel, pues el aspecto religioso le hace a Kierkegaard tener una polémica muy fuerte contra esta tendencia dominante en el cristianismo de darle una interpretación hegeliana a la fe divina. El problema es que si se reduce lo eterno a lo temporal todo es válido y no hay en absoluto engaño.

De modo tal que, para Kierkegaard el concepto de reconciliación es básico

⁶² *Ibid.*, p. 83.

⁶³ *Ibid.*, p. 84.

para entender el problema de la unidad. La reconciliación se da entre lo temporal y lo eterno: nosotros seres temporales nos reconciliamos con la unidad, con lo infinito e inconmensurable que es Dios.

Pero, sólo con una categoría de unidad que sea negativa, se puede entender mejor esta reconciliación, es decir, el *instante*, y esto implica que para lograr la síntesis o unidad, donde lo infinito participe de lo temporal y lo temporal de lo infinito es necesario reconocer el problema de la contradicción irresoluble en que se encuentra la unidad existente en lo temporal: estar en reposo y a la vez participar del movimiento y el cambio. Para que se dé la reconciliación entre lo finito e infinito Kierkegaard recupera el *instante* como categoría de transición entre ambos opuestos: el reposo y lo que se mueve. Así, el *instante* es una categoría abstracta y negativa que nos remite a la infinitud de la unidad y a su trascendencia, pues dicha unidad es lo inconmensurable para la razón que, al quererla abarcar o acotar, se topa con la contradicción irresoluble de la unidad misma.

Pero, -de acuerdo con Kierkegaard- para que se dé la reconciliación entre lo finito -lo puramente temporal y pasajero- y lo infinito -la unidad y, con ello, lo que permanece- es necesario reconocer lo aparente de lo auténtico, es decir, poder distinguir lo verdadero de lo falso en los discursos sobre la realidad. Por eso es importante mencionar que Kierkegaard cita el diálogo del *Sofista* de Platón donde se intenta demostrar que el no ser es parte de lo existente y, con ello, desenmascarar al sofista, quien se apoya en el argumento del filósofo Parménides que afirma que el no ser no es decible ni pensable: "...que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo."⁶⁴ De este modo, dicen los sofistas: 'si no podemos pensar ni decir el no ser -la consecuencia de esto es que todo es ser-, y si nos critican que lo que decimos es en apariencia verdad, entonces no hacemos absolutamente nada'. "...puesto que ni el juicio ni el discurso se comunican con el no

64 *Idem., Los filósofos Presocráticos*, Kirk, Raven, Schofield, p. 353-354).

ser...ocurre que lo falso no existirá en modo alguno, si no se establece esta comunicación.”⁶⁵ De modo que, para desenmascarar al sofista hay que demostrar que el no ser existe, no sólo en lo existente, sino también en lo que se piensa y se dice, es decir, demostrar que existe la falsedad como parte de la verdad, el ser. “Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo...un discurso sobre eso mismo será considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, no es, como cuando diga que lo que no es, es.”⁶⁶

Para Kierkegaard es necesario demostrar que si el *instante*, como *categoría negativa* sobre la unidad del ser, existe, entonces hay que diferenciar lo que es de lo que no es, para poder enfatizar la importancia de la *reconciliación* entre lo temporal y lo que permanece, lo eterno. De acuerdo con Kierkegaard, si lo eterno atraviesa lo temporal, entonces podemos encontrar la unidad, el ser; pero, si lo eterno realmente no traspasa lo temporal, entonces nos encontramos en el terreno del engaño, la simulación, de la apariencia de verdad. Por eso - dice Kierkegaard- el diálogo del *Sofista* de Platón es muy importante, ya que logra demostrar que el no ser se mezcla con el ser, en el pensamiento y en el discurso. Menciona Kierkegaard: “En las esferas prácticas utilizan, finalmente, los sofistas el no ser de tal forma que destruyen con él todos los conceptos morales: el no ser no es, luego todo es verdadero; luego todo es bueno, luego no hay en absoluto engaño, etc.”⁶⁷ Esto le sirve a Kierkegaard para fundamentar su crítica contra Hegel. Pero, antes hay que reiterar que piensa Hegel sobre la falsedad en el pensamiento y en el discurso, lo que haremos a continuación:

Hegel parte de que, prácticamente no hay falsedad, pues toda determinación de lo existente que deviene y se muestra *otra* que sí misma para la conciencia, no por ello es una negación total, es decir, falsa; pues dicha negación es salida de un ser, de modo que su determinación que se muestra como falsa, es un

⁶⁵ *Idem.*, Platón, *Sofista*, 260e.

⁶⁶ *Ibid.*, 240e-241a.

⁶⁷ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 82.

momento del ser en su devenir, y constituye este *momento* para la conciencia como un *momento* de la verdad, pues la única verdad de lo existente, en el devenir de sus determinaciones, es su propio devenir, pues le va su ser en su devenir, o bien, el ser es devenir e integración de las figuras del devenir en la actualidad del ahora, como superadas. De tal manera que, para Hegel, lo negativo de los *momentos* se supera, y cada *momento* no es una nada, sino que es un *momento* del ser, es decir, que constituye el ser mismo. Por lo que, todo *momento* de lo existente lo es del ser, de modo que todo hecho existente, en su contenido, queda justificado como *momento* del ser. De ahí que Kierkegaard le critica a Hegel que reduce el no ser, como principio de lo existente, al ser.

Pero, por otro lado, -y para contrastar la postura de Hegel con la de Platón- Platón, en el *Sofista*, nos demuestra que el no-ser no es una nada absoluta, sino que de, algún modo, participa del ser como ser relativo de lo real. En este diálogo se pretende desenmascarar al sofista, como alguien que con su discurso quiere aparentar que sabe, cuando en realidad nos da solamente la apariencia de que sabe "...este hombre es un ilusionista muy difícil de capturar."⁶⁸

El problema, de acuerdo con Platón, es que se pueden pensar y decir falsedades, lo cual es una contradicción, pues esto es afirmar que existe lo que no es. Lo cual viene a colación porque Platón respetaba mucho los argumentos de Parménides respecto al ser:

Que esto nunca se imponga -dice- que haya cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino.⁶⁹

Para el filósofo Parménides no es posible conocer lo que no existe, esto es, una declaración existencial negativa no expresa un pensamiento claro, ya que Parménides se refiere a lo que no tiene existencia como la nada absoluta, y, por lo tanto, es lo que carece de atributos, pues existir es *ser una cosa u otra*.

Pero, en el *Sofista*, Platón afirma que lo que hace el sofista se relaciona

⁶⁸ Platón, *Sofista*, traducción de Maria Isabel Santa Cruz, ed.cit., 236d.

⁶⁹ *Ibid.*, 237a.

con el no-ser como falsedad, dado que dice cosas falsas con apariencia de verdad, lo que viene a contradecir a Parménides quien afirmaba que el no-ser no puede ni siquiera ser pensado ni pronunciado, por lo que en una parte del *Sofista*, Platón pone en boca del personaje que es el *visitante de Elea*, la postura del filósofo Parménides: "Y dime: ¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?"⁷⁰

Pero, ¿a qué se aplica este nombre de lo que no-es? Lo que no-es no se aplica a las cosas que son. Pero, "¿para nosotros no es evidente que la palabra algo la decimos siempre respecto de algo que es?"⁷¹ Esto trae como consecuencia que el que dice una cosa, dice algo que es; de tal manera que el que dice lo que no-es, no dice absolutamente nada. Así, ni siquiera dice quien intenta pronunciar lo que no-es. Siguiendo el hilo de este discurso, que es llevado por el *visitante de Elea* con su interlocutor *Teeteto*, quien simplemente reafirma o sigue el hilo del discurso de aquel, podemos notar que Platón, en boca del *visitante de Elea*, da un paso adelante del filósofo Parménides al afirmar que lo que no-es no puede ni siquiera ser pronunciado y que, por lo tanto, poder hablar de lo que no-es implica mencionar lo que tiene cierta forma de existencia.

Así, siguiendo el hilo de este discurso platónico, resulta que, además de poder mencionar las cosas que no-son, hablamos de ellas y les aplicamos el número. "Algo no-es, ¿no implica acaso la unidad?"⁷² Pero, con el sólo hecho de mencionar lo que no-es se menciona como uno. "Y del mismo modo habían dicho...que él es impronunciable, indecible, informulable..."⁷³ Pero, cuando le aplicamos el es, se dice lo contrario de lo anterior: impronunciable, indecible, informulable, y aplicándole el es a lo que no-es, lo razonamos como si fuera algo unitario. Entonces, diría Platón, lo que hace el sofista son imágenes semejantes a lo verdadero. "No es en absoluto verdadera (la imagen),

⁷⁰ *Ibid.*, 237b.

⁷¹ *Ibid.*, 237d.

⁷² *Ibid.*, 237d.

⁷³ *Ibid.*, 238e.

sino parecida.”⁷⁴ De tal modo que, lo que se parece es algo que no-es, pues no es verdadero, pero tiene cierta forma de existencia. Existe, pero no de un modo verdadero, sino falso.

Esto nos conecta con lo que sigue a continuación: la demostración por parte de Platón en el *sofista* de la existencia del no-ser como parte de lo que es y, con ello, el poder ir más allá de los argumentos del filósofo Parménides sobre el ser, con la finalidad de desenmascarar al sofista, quien justifica sus afirmaciones con apariencia de verdad diciendo que todo lo que dice es verdadero, ya que lo que no es, no es decible ni pensable, justificación que es posible gracias al filósofo Parménides, quien dice que todo es ser, como ya vimos. “Lo que puede decirse y debe pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es.”⁷⁵

A consecuencia de lo anterior es que el sofista corrompe el discurso, pues pretende justificar lo que, sólo en apariencia es verdadero, pero no lo es tal, sino falso. Dice Platón, en el *sofista*: “El sofista... se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre las cosas, pero no la verdad.”⁷⁶ De modo tal que, -dice Platón- hay que demostrar que lo que no-es, existe, para que, con ello, podamos demostrar que hay falsedades -lo que no-es- en el pensamiento y en el discurso, para que, de este modo, podamos diferenciar la verdad de la falsedad, y, con ello, que el filósofo, de acuerdo con la meta más noble de la filosofía, -a la que consagra su vida Platón-, se dedique a la búsqueda de la verdad, y el sofista sea desenmascarado como un farsante que, de hecho, se escuda en el no-ser. A lo que dice Platón en el *sofista*: “hemos dicho que el sofista había buscado refugio en alguna parte de este lugar (el no-ser), aunque negando completamente la existencia de lo falso: nadie piensa ni dice lo que no-es, pues el no-ser en modo alguno participa de la existencia (en concordancia con el ser parmenídeo).”⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*, 240b.

⁷⁵ Fr. 6, Simplicio in Phys. 86, 27-8; 117, 4-13., Los filósofos presocráticos, p. 356.

⁷⁶ Platón, *Sofista*, ed. cit., 233c.

⁷⁷ *Ibid.*, 260d.

Pero, -y viene a colación con la presente investigación: la polémica de Kierkegaard contra Hegel en la temporalidad- parece que no sólo Platón tuvo que librar esta dura batalla para que se pusiera en claro la esencia de la labor del filósofo: la búsqueda del auténtico saber de las cosas, y que esta búsqueda se dé por el camino correcto, éticamente hablando, del que busca la verdad de las cosas. También Kierkegaard llevó a cuevas esta dura tarea, desenmascarar a los falsos sabios, ansiosos de fama, reconocimiento e imponiendo sus pequeños y mezquinos intereses personales.

Así, Kierkegaard va a batallar contra el mayor enemigo de la filosofía, Hegel, quien para Kierkegaard es como los sofistas, quiere brillar a toda costa y justificar todo lo acontecido o existente en la acción humana -a lo largo de su historia- en el discurso sobre los hechos afirmando que lo falso en el discurso es verdadero, pues es un *momento* del desenvolvimiento del ser mismo, pues para Hegel todo es ser, y el ser es todo lo existente que deviene y, por lo tanto, todo lo que deviene es ser.

Para Hegel, una teoría del conocimiento surge del miedo a caer en el error, es decir, en la falsedad, pero, para Hegel desde el principio nos movemos en el absoluto, en la unidad del sujeto y el objeto en el saber del movimiento o devenir de lo real. Dice Hegel: "Se trata...del escepticismo que ve siempre en el resultado la pura nada...Pero, la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido."⁷⁸ Cuando el resultado, al devenir, se muestra otro que sí mismo, tenemos una falsedad que cae, consecuentemente, en la nada -diríamos nosotros. Pero, nos dice Hegel, el resultado no es una nada, pues esta sale del ser mismo, el devenir, de modo que esa nada o falsedad es un "momento" del ser en su movimiento y devenir constante y es, por lo tanto, verdadero.

De tal modo, para Kierkegaard es necesario demostrar que existe lo falso en el pensamiento y en el discurso y, con ello, demostrar que no todo lo que

⁷⁸ Hegel, *La Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 55.

brilla es oro, es decir, que lo puramente temporal carece de sustento -es pasajero- y nos lleva a afirmar falsedades. Por eso -de acuerdo con Kierkegaard- es necesario demostrar que cuando lo importante, lo infinito y trascendente de la unidad, se conecta con lo temporal, entonces podemos aspirar a encontrar lo verdadero, en los hechos y en los discursos. A lo que dice Kierkegaard: "el no-ser existe...como la temporalidad olvidada de la eternidad: por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser."⁷⁹ De modo que, para Kierkegaard existe el no-ser como falsa apariencia de ser en los hechos y en los discursos y hay que desenmascararlo -como diría Platón en el *sofista*- para distinguirlo del ser, de la verdad, de lo auténtico donde las acciones temporales se conectan con lo trascendente e intemporal: lo infinito.

De tal manera que, siguiendo el hilo del discurso platónico del *sofista* para poder demostrar la existencia del no-ser, tenemos que el no-ser, de cierto modo, está relacionado con el ser. "Cuando afirmamos que él (el sofista) engaña con sus simulaciones... ¿diremos...que es gracias a su técnica por lo que nuestra alma piensa cosas falsas...?"⁸⁰ De modo que, el pensamiento falso es el que piensa lo contrario de lo que es, o sea, piensa lo que no-es.

Pero, hace hincapié Platón, en este diálogo del *sofista*, ninguno sofista aceptaría este argumento, pues, de acuerdo con el filósofo Parménides, -en quien los sabios o sofistas se justificarían para afirmar que todo es verdadero- alguien que sea coherente con su propio pensamiento no puede aceptar que el no-ser de cierto modo existe, lo cual es contradictorio lógica y ontológicamente. Y aquí, Platón, en el *sofista*, con el objeto de demostrar que lo que no-es de cierto modo existe, introduce el *parricidio*, lo que consiste en poner a prueba el argumento del padre Parménides y "obligar, a lo que no-es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea."⁸¹

⁷⁹ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. cit., p. 82-83.

⁸⁰ *Ibid.*, 240d.

⁸¹ *Ibid.*, 241d.

Para demostrar lo anterior, Platón, en el *sofista*, sostiene un diálogo imaginario con las diferentes posturas filosóficas, en las que *Teeteto*, personaje de su diálogo, hace las veces de las diferentes posturas filosóficas, y, el otro personaje, *el visitante de Elea*, refuta o pone a prueba estas diferentes formas de pensar. Cuando se hace un diálogo con *los amigos de las formas* -postura filosófica que se cree, no con certeza absoluta, Platón tuvo antes de este diálogo- su postura se puede resumir en: "¿nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?"⁸² A esto los *amigos de las formas* responden de manera afirmativa.

El siguiente paso, en esta parte del diálogo es definir que es esta comunicación de géneros o formas que conforman lo existente, es decir, como algo que está presente, de hecho, en todas las cosas, por lo que conforma la esencia de lo existente. Así Platón define esta comunicación como: "Una afección o una acción que deriva de cierta potencia a partir de un encuentro mutuo."⁸³ Potencia es un término pasivo que no implica llegar a la acción, pero el término *dýnamis* involucra una potencia activa y pasiva que corresponde mejor con esta definición de comunicación. Pero, *los amigos de las formas* refutarán y dirán que el devenir participa de la potencia de padecer y actuar; pero "no corresponde a la esencia la potencia de ninguna de estas dos cosas."⁸⁴

Sin embargo, el alma conoce y la esencia es conocida, y conocer y ser conocido implica actuar y padecer, respectivamente. Pero, "...si conocer es hacer algo, ocurrirá que lo conocido padece. La esencia es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud de padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto permanece inalterable."⁸⁵

⁸² *Ibid.*, 248a.

⁸³ *Ibid.*, 248b.

⁸⁴ *Ibid.*, 248c.

⁸⁵ *Ibid.*, 248e.

Pero si la esencia es lo que está quieto y permanece inalterable, esto es decir que lo que es no vive, no piensa, etc., es decir, es contrario a la existencia, lo cual contradice al ser, por lo que debemos aceptar que el ser también participa de la vida, esto es, también participa del cambio, el alma y el pensamiento. "...al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto? esto es ilógico."⁸⁶ Así, decir que algo está quieto, implica decir que no vive, que no puede ser pensado, y que no se mueve, por lo que no afecta ni puede ser afectado, pero, si el ser participa del movimiento, tiene, por lo tanto, vida, alma y pensamiento. "Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen."⁸⁷

Sin embargo, aceptar que todo cambia, trae como consecuencia que se suprime al ser. Pues, "¿Tú crees que, sin la quietud, podría producirse algo que fuese inalterable, siempre del mismo modo y respecto de lo mismo? De ningún modo."⁸⁸ Con este argumento Platón pretende demostrarnos que el ser no es inteligible si no participa de las formas o géneros del reposo y el movimiento. Así, también el ser es una forma que participa tanto del reposo como del movimiento; pero, no se puede reducir ambas formas a una sola que identifique al ser. "Pues, si algo no cambia, ¿cómo no ha de estar en reposo? y lo que no está para nada en reposo, ¿cómo a su vez no cambia?"⁸⁹ Por lo tanto, el ser participa tanto del reposo como del movimiento, pero el reposo y el movimiento no se mezclan.

Por otro lado cada uno de estos géneros o formas -el ser, el reposo y el movimiento-, los cuales son los géneros mayores y más importantes, es diferente de los otros dos e igual a sí mismo. De modo tal que, hemos descubierto otros dos géneros, lo igual y lo diferente, géneros que no se confunden ni con el reposo ni con el movimiento, pues de ser así: "El cambio estaría en reposo, y el reposo cambiaría. Cualquiera de ellos que llegue a ser el otro."⁹⁰

⁸⁶ *Ibid.*, 249a.

⁸⁷ *Ibid.*, 249b.

⁸⁸ *Ibid.*, 249b-c.

⁸⁹ *Ibid.*, 250c-d.

⁹⁰ *Ibid.*, 255b.

Pero, ambos géneros, tanto el reposo como el movimiento, sin duda, participan de lo mismo y de lo diferente. En esta parte del diálogo, Platón plantea estos dos géneros, el ser como igualdad de la cosas consigo misma, y el no-ser como diferencia de una cosa con las otras. "Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es."⁹¹

De esta manera, cada género o forma participa de la igualdad, es igual a sí mismo, pero también participa de lo diferente, es diferente de sí mismo en la medida en que no es la infinita cantidad de cosas que no son él. Así, existe el ser como igualdad, y el no-ser como diferencia, presente en todas las cosas. De modo que, el no ser no es contrario al ser, pues tiene cierta forma de existencia: existe el no-ser como diferencia presente en todas las cosas.

Para Platón queda, -en este diálogo del *sofista*- entonces, un asunto importante, demostrar que el ser como igualdad y el ser como diferencia se mezclan con el discurso. De ser así, entonces hay dos tipos de discurso: si yo enuncio algo diferente de lo que es, pronuncio un discurso falso; y, si yo enuncio algo que coincide con lo que es, pronuncio un discurso verdadero. Los discursos, en tanto enunciativos, siempre lo son de algo, reúnen una cosas y una acción mediante un nombre y un verbo. "Teeteto siéntase...Teeteto con quien yo estoy hablando vuela...decimos que cada discurso es de un tipo determinado...uno, en cierto modo, es falso y...el otro es verdadero. De ellos el verdadero dice acerca de ti como son las cosas...y el falso dice cosas diferentes de las que son."⁹²

De esta manera, el diálogo del *Sofista* es importante para Kierkegaard porque demuestra la existencia del no-ser, como diferencia, presente en todas las cosas. Pues, reducir el no-ser al ser traería como consecuencia que todo es

⁹¹ *Ibid.*, 257d-e.

⁹² *Ibid.*, 263a-b.

verdadero, dado que, con el principio de razón parmenídeo, quien enuncia el no-ser no dice absolutamente nada. A lo que dice Kierkegaard: "En las esferas prácticas utilizan los sofistas el no ser de tal forma que destruyen con él todos los conceptos morales: el no-ser no es, luego todo es verdadero; luego todo es bueno, luego no hay en absoluto engaño, etc."⁹³

Para Kierkegaard decir reducir el no ser al ser tiene implicaciones no sólo ontológicas, sino éticas, pues si el no ser no se mezcla con lo existente, no hay falsedad, y todo es válido y justificable, todo es bueno y no hay engaño ni maldad. Este reproche es de Kierkegaard para con Hegel, -enmarcado en la polémica que tuvo Kierkegaard con Hegel- ya que Hegel dice que la forma de un suceso existente para la conciencia deviene y se muestra otro que sí mismo, como falso, pues no coincide con la determinación del hecho existente; pero, si todo lo existente tiene como verdad el devenir, entonces no hay falsedad, pues lo que se muestra falso no es tal, pues es un momento del ser que deviene y, sin embargo, es punto de partida para un nuevo momento del existente con otra determinación que integra la determinación del momento anterior, como superada, para el momento actual. Así, para Hegel, la verdad es un proceso constructivo donde los momentos existentes, si bien devienen y se muestran negativos, no son tales, y se integran, como momentos de la verdad, al momento actual.

Lo anterior -la postura de Hegel respecto a la falsedad- es para Kierkegaard una herejía -el pensador se ubica como un cristiano en la fe- donde todo suceso, especialmente el acontecer humano, es justificable y se inscribe -dice Kierkegaard- dentro del gran sistema de la razón hegeliano, que integra toda acción humana dentro de los grandes "momentos" de la historia, y siendo que, para Hegel, la categoría de unidad es el devenir mismo, entonces cada "momento" lo es del acontecer humano y de la unidad misma de la realidad, que se reduce a lo existente y a su devenir constante -de acuerdo con Kierkegaard. Así, en Hegel, cada "momento" si bien deviene y se muestra otro que sí mismo, es decir, muestra su negatividad y su ser falso, no es tal

⁹³ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. cit., p. 82.

falsedad, sino como un "momento" de la verdad misma que es la integración de los "momentos" anteriores del devenir, que se integran, como superados, a la actualidad del ahora: el "momento" actual. Esto, -la postura hegeliana del devenir y del ser- para Kierkegaard es reducir la unidad a la temporalidad, donde todo suceso temporal es válido y perfectamente justificable, pues se inscribe en la verdad misma que es el ser.

Kierkegaard afirma que, la pura temporalidad no se justifica, pues lo temporal es fugaz, cambia constantemente y no tiene de que asirse para ser realmente importante y verdadero, y, si lo es, caemos en la pura y vana apariencia, en la falsedad, puesto que la importancia y relevancia de los sucesos temporales se los da la unidad misma, que -para Kierkegaard- es trascendente a la existencia, pues lo meramente existente deviene y cambia sin cesar, por lo que la trascendencia es lo eterno que tiene conexiones con lo temporal.

Y, en la más noble tradición de pensamiento griego, con Platón y sus diálogos del *Parménides* y del *Sofista* se apoya Kierkegaard para recuperar la importancia del no-ser que con el concepto del *instante*, del diálogo *Parménides* de Platón, nos conecta con la infinita negatividad de la trascendencia de lo uno. Además, Kierkegaard también quiere recuperar el no-ser para los discursos sobre la realidad. Existe la falsedad -el no ser- en lo existente, y la falsedad es diferente a la verdad -el ser de lo existente-. Por lo tanto, -diría Kierkegaard- podemos diferenciar un discurso verdadero de uno falso, ardua tarea de los filósofos eleatas en Grecia, -encabezados por Parménides- maestros de la congruencia lógico-ontológica; para Kierkegaard diferenciar lo cierto de lo falso implica la diferencia misma entre lo inauténtico (lo meramente temporal) de lo auténtico (la síntesis de lo temporal y lo eterno por medio del *instante*).

Kierkegaard ubica su pensamiento, no sólo a nivel filosófico, sino también en el ámbito de la fe cristiana, por lo que menciona las implicaciones ético-teológicas de apoyarse en la dialéctica hegeliana para la fe en Dios. De modo

que, para Hegel, si el no ser se reduce al ser no hay falsedad, ya que Hegel menciona que la unidad del ser total es el devenir que sintetiza o unifica ambas formas contrarias e irreductibles del ser: el reposo y el movimiento, lo que implica que si la unidad es lo temporal y, con ello, en lo existente, todo suceso está justificado como momento del ser en su devenir, con la consecuencia inevitable de que se reduce la unidad a la temporalidad, objeción, esta última, de Kierkegaard quien afirma que en lo puramente temporal no hay un 'punto de referencia' o una constante que involucre la unidad de lo existente.

Kierkegaard sostiene esto, partiendo del punto de vista de que Hegel no es consecuente con ciertos argumentos lógico-ontológicos y, -dice- que la contradicción, el reposo y el movimiento, se supera con el devenir que pasa a ser la categoría de transición entre ambos momentos de la contradicción, lo cual -para Kierkegaard- es pasar de la contradicción a la unidad sin que medie realmente una instancia de un momento a otro, es decir, que -para Kierkegaard- Hegel no tiene una categoría racional válida que explique el paso de la contradicción a la síntesis o unidad de lo existente.

El siguiente comentario de Kierkegaard -donde éste cita al *Parménides* platónico con el personaje de *Sócrates*- dice claramente esta falta de consecuencia lógico-ontológica cuando Hegel pasa de la contradicción a la síntesis o unidad: "Sócrates indica que no es difícil señalar la contradicción una cosa sola que participa en lo diverso. Si por el contrario, alguien fuese capaz de mostrar la contradicción en los conceptos mismos, esto sí que sería de admirar."⁹⁴

Quien si no Hegel intenta demostrar que la contradicción no es tal, pues ser y nada (lo equivalente, en cierta forma, a reposo y movimiento, respectivamente), dice Hegel -en la Ciencia de la Lógica-, son 'lo mismo' y, a la vez, 'no son lo mismo' y, para sustentar dicha contradicción nos dice que la lógica, en la dialéctica -hegeliana- tendría que ser diferente, ya que el ser es dinámico, deviene y cambia constantemente, por lo que decir que el ser y

⁹⁴ *Ibid.*, p. 83.

la nada son lo mismo y no lo mismo es congruente con el devenir de los momentos de lo existente determinado donde se da la síntesis de la unidad de ambas abstracciones, el ser y la nada, que, sin estar ligadas a un contenido determinado, son como abstracciones vacías de contenido. "El devenir es el subsistir del ser tanto como del no ser...su subsistir es sólo su ser (existir) en uno; precisamente este subsistir es lo que elimina a la vez la diferencia."⁹⁵

Pero, para Kierkegaard es vital hacernos ver la importancia del diálogo del *Sofista* de Platón donde Platón nos demuestra que el no-ser también participa del ser, como diferencia, presente en todas las cosas. Así, en dicho diálogo, se trata de poner en evidencia al sofista como alguien que con lo que hace tiene nos quiere dar la apariencia de verdad, cuando lo que hace es plantear falsedades con apariencia de verdad, es decir, se mueve en el no-ser.

Para Kierkegaard es de lo más importante, en su pensamiento, demostrar la existencia del no-ser porque, de esta forma, se puede llegar a entender la síntesis -o como él la llama con un término cristiano- *reconciliación*, es decir, la transición entre la temporalidad y la eternidad, donde la eternidad (el ser) atraviesa la temporalidad, con el objeto de que en lo temporal salga a la luz la verdad que sólo se da con la dicha reconciliación, pues, de ser lo contrario, nos quedamos en lo puramente temporal, que es cambiante y aparente, aunque, para Hegel, sin embargo, lo temporal es la mediación de la unidad.

Para llegar a la reconciliación es necesario quitar de en medio el no-ser, la falsedad, que es apariencia, engaño, la temporalidad olvidada de la eternidad, etc. Por eso la falsedad se debe de eliminar para que aparezca el ser, lo cual se logra reconociendo que la relación con la síntesis o unidad, el ser, es negativa, nos remite a la *nada central*: la eternidad. De tal manera es para Kierkegaard sumamente importante el *instante*, como categoría de transición entre lo uno y lo múltiple, categoría planteada en el *Parménides* de Platón y que, al no identificarse ni con el reposo ni con el movimiento ni con el tiempo

⁹⁵ Hegel, *Ciencia de la Lógica I*, ed. cit., p. 108.

nos remite a una síntesis negativa de la unidad (abstracción de la unidad), que es la única manera justa de acotar el problema de la unidad, la que -dice Kierkegaard- no puede ser mencionada con categorías positivas que la identifiquen, sino más bien negativas que relacionen a la síntesis de la unidad con lo trascendente e infinito donde es imposible, pues sería incongruente, plantear categorías positivas que lo acoten o limiten.

Por ello, Kierkegaard destaca la importancia del *instante* como categoría de síntesis de la unidad y, como siempre, resaltando la inconsecuencia lógica del planteamiento de Hegel para reafirmar su propia postura: "...Cuando la interpretación emprende la dirección opuesta (partiendo del movimiento de que el no-ser no tiene existencia), se ha evaporado y vuelto de revés la reconciliación."⁹⁶ Sólo con el *instante* -dice Kierkegaard- se puede marcar la diferencia entre temporalidad y eternidad, pues el *instante*, como categoría negativa, expresa mejor el problema de la síntesis o unidad de lo existente, que únicamente puede ser referida con categorías negativas, siendo que Hegel trata de igualar la unidad con la temporalidad, equiparando el *instante*, como categoría de unidad existente, con la temporalidad. De tal manera que la unidad -la síntesis de la contradicción de lo existente: de estar en reposo y movimiento simultáneamente- es reducida a la pura temporalidad, a lo efímero y aparente, lo cual es para Kierkegaard una suprema herejía.

Para demostrar que el *instante* -categoría que Kierkegaard retoma del *Parménides* platónico para justificar su propia postura sobre el tiempo-, es la síntesis entre lo temporal y lo eterno, Kierkegaard hace una crítica de las categorías usuales con las que se pretende dar razón del tiempo: el presente, el pasado y el futuro; las cuales no pueden, en realidad, servir como explicación para entender al hombre como una síntesis entre temporalidad y eternidad, pues, por sí mismas no nos conectan con la eternidad ni tienen consistencia ontológica, ya que se remiten únicamente a la pura temporalidad. "Cuando se define exactamente el tiempo como la sucesión infinita, resulta

⁹⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. cit., p. 83.

aparentemente fácil definirlo también como la pasada, presente y futura. Sin embargo, es esta distinción inexacta, tan pronto como se piensa que radica en el tiempo, pues sólo aparece en escena cuando el tiempo entra en relación con la eternidad y ésta se refleja en él.”⁹⁷

Kierkegaard dice que esta distinción mencionada entre presente, pasado y futuro radica únicamente en el tiempo, es decir, Kierkegaard se refiere a Hegel, quien plantea el devenir (el movimiento temporal) como la categoría de transición de la unidad. Pero, dice Kierkegaard, si dicha distinción se hace con el puro tiempo y, el tiempo es una sucesión infinita, todo es un pasar, un acontecer efímero e irrelevante, pues este suceder radica en el tiempo únicamente -todo es devenir-. Esta última frase es la crítica de Kierkegaard a Hegel, quien reduce el ser a lo temporal.

Pero, en la *pura temporalidad* -dice Kierkegaard- no hay un punto de apoyo fijo o fundamento para hablar de lo pasado, el presente y el futuro y, por lo tanto, todo es un simple pasar. La distinción temporal entre presente, pasado y futuro, sólo es válida -dice Kierkegaard- cuando entra lo eterno en lo temporal y se realiza la síntesis por medio del *instante* (categoría de unidad o síntesis negativa para la razón cuando la pretende acotar o limitar).

Si se considera el tiempo únicamente bajo categorías temporales, el tiempo es un simple pasar, es una sucesión que pasa, en el que, en sentido estricto, no hay presente; “porque cada momento es igual que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente, y, por ende, no hay en el tiempo ni presente ni pasado ni futuro.”⁹⁸

Si en esta sucesión infinita se pudiera encontrar un fundamento o punto de apoyo para esta división, un presente sería el punto de referencia para una división totalmente exacta. “Si se cree posible sostener esta división es porque se extiende un momento (y se detiene con ello la sucesión infinita), haciendo entrar en juego la representación, representándose el tiempo en lugar

⁹⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 85.

de pensarlo.”⁹⁹ Si hubiera un fundamento o principio de la división, sería el presente, pero ningún momento es realmente *presente* porque se alarga un momento, para lo cual se utiliza la *representación* del tiempo, puede ser porque se confunden el tiempo y el espacio, y la *intuición sensible* de un suceso, en el espacio, parece fija. Pero, ningún momento *presente* lo es, pues, en dado caso, es una suma de momentos que se congelan en una sola representación sensible del tiempo que ha sido detenida y fijada por medio de la representación. De modo tal que, puesto lo representado es un pasar, no hay nada que realmente sea presente. “Pero porque cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente, y, por ende, no hay en el tiempo ni presente ni pasado ni futuro.”¹⁰⁰

Por lo tanto, si para la división del tiempo en presente, pasado y futuro, se pone lo presente, -como ya mencionamos en el apartado anterior- se alarga y se le forja por la *representación*, hasta lo presente es infinitamente vacío, porque todo es, de nuevo, un pasar y cada momento no es realmente presente. Toda representación que pretende señalar lo presente es un simple pasar (devenir temporal), por lo que no hay realmente presente. Otra vez, el problema aquí es que se reducen los momentos de lo existente a lo meramente temporal, para lo cual, cada uno de sus momentos es un simple pasar.

ni siquiera se forja una justa representación de él (el tiempo), pues hasta para la representación es la sucesión infinita del tiempo tan sólo un presente infinitamente vacío (ésta es la parodia de lo eterno). Los indios hablan de una dinastía que reinó sesenta mil años. De los distintos reyes no se sabe nada, ni siquiera los nombres (supongo yo). Si tomamos esto como símbolo del tiempo, los sesenta mil años son para el pensamiento un infinito desaparecer; la representación amplifica esto y lo dilata hasta convertirlo en la intuición de una nada infinitamente vacía...¹⁰¹

Esta concepción del tiempo es la de Hegel para quien la unidad o síntesis del ser es el devenir, lo que pasa; lo cual para Kierkegaard es una forma de

⁹⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

pasar por alto, por parte de Hegel, la contradicción de lo existente que es uno, como determinación, y múltiple, como ausencia de determinación, de acuerdo con Hegel; contradicción irreducible a una sola categoría que sintetice lo existente en una unidad. Lo que hace Hegel es afirmar que la contradicción no es tal, sino que tiene su unidad en la temporalidad, en lo existente, constatable por la representación sensible, en donde ser y nada pasan a ser como momentos de lo existente en su devenir: el ser como determinación, y la nada como ausencia de determinación, debido al constante devenir de las determinaciones de lo existente.

Si en el presente, representado por la intuición sensible, está sólo lo puramente temporal, lo que permanece (lo eterno) está ausente; de modo que cada momento presente es sólo un pasar, un "infinito desaparecer"¹⁰². Sin embargo, lo que se hace es representarse lo presente por la intuición sensible, y ponerlo como punto de referencia fijo (permanencia, eternidad) para las determinaciones de lo pasado y lo futuro. Pero, las intuiciones sensibles -tal cuales- detenidas como presente son realmente, en sí mismas, un simple pasar, de modo que, en su sucederse de las mismas, por más que las fijemos en la representación, no constituyen un punto de referencia fijo para hablar de pasado y de futuro; de modo que, en su devenir de las mismas, tenemos un infinito pasar donde no hay realmente presente.

Pero, cuando Kierkegaard habla de la sucesión infinita de las intuiciones sensibles mismas (representaciones) que, en su suceder infinito, se ponen como referencia 'presente' para hacerlas entrar en juego en las determinaciones de lo pasado y lo futuro; aunque, si radican en la mera determinación del devenir sucede lo mismo, el desfile infinito de representaciones y su mero pasar sin que exista realmente presente. "Lo presente no es, sin embargo, el concepto del tiempo, a no ser pensándolo como infinitamente vacío, y, por lo tanto, de nuevo, como un infinito desaparecer. Si no se atiende a esto, se ha puesto lo presente, por rápidamente que se le haga desaparecer, y una vez que se le ha

¹⁰² *Ibid.*, p. 86.

puesto, se le hace entrar también en las determinaciones del pasado y del futuro.”¹⁰³

Hay que recordar que Kierkegaard esta haciendo aquí una crítica a Hegel, quien cree que en el devenir de lo sensible hay algo más que la mera representación -como veremos en el siguiente párrafo-, es decir, las sucesivas contradicciones y síntesis de los momentos, que se mueven con arreglo a una unidad o síntesis dialéctica (Razón) de cada uno de los momentos; de modo que, la representación sensible augura la racionalidad dialéctica de los momentos de la realidad en su desenvolvimiento o devenir; pero, dice Kierkegaard, en lo sensible no hay nada más que eso, un mero pasar o devenir como tal, sin que haya realmente presente.

Si lo eterno es, por el contrario, lo presente, entonces lo presente es la sucesión suprimida. Cuando nos *representamos* en la *intuición sensible* lo eterno en lo presente, la *representación* de lo eterno es algo que se mueve pero sin cambiar de sitio, porque lo eterno en lo presente está completamente vacío, y, de este modo, en lo eterno no hay distinción entre pasado y futuro porque el presente es el devenir anulado. “se piensa lo eterno, lo presente, como la sucesión suprimida (el tiempo es la sucesión que pasa). Para la representación es un avanzar que, sin embargo, no se mueve de sitio, porque lo eterno es lo presente infinitamente vacío. En lo eterno, pues, no cabe encontrar de nuevo la distinción de lo pasado y lo futuro, porque lo presente es puesto como la sucesión anulada.”¹⁰⁴ Entonces, el momento es la *abstracción* de lo eterno, si es lo presente.

De hecho, Kierkegaard hace, en el párrafo anterior, una crítica del tiempo hegeliano, pues si los contenidos del devenir de lo existente, constatables para la representación sensible, son el ser o unidad misma, entonces un contenido determinado existente, que por devenir se convierte en presente, se reproduce -dialécticamente- tal cual en los momentos sucesivos del devenir de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 85-86.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 86.

la realidad, pues no se da realmente el cambio del devenir, y toda representación sensible posterior, existente determinado, surge de esta representación sensible que es (presencia) por devenir, lo cual anula todo cambio en el devenir de lo existente, y el devenir de lo existente se convierte en una repetición de lo mismo: lo presente, la representación sensible, como infinitamente vacía en la sucesión anulada. Para Kierkegaard, el verdadero cambio del devenir debe provenir de una causa totalmente libre, la cual, como tal es completamente indeterminada; contrario a los existentes determinados de lo que deviene que, en la determinación de su devenir, se convierten en necesarios, lo cual implica que en las sucesivos cambios del devenir, se reproducen tal cual y el cambio del devenir no se da realmente, lo cual veremos con mayor detenimiento en el capítulo 3 del presente trabajo.

Por otro lado, Kierkegaard, en su argumentación, maneja el término "abstraer", y tenemos que dicho término lo toma del lenguaje hegeliano, como muchos otros términos, ya que Kierkegaard tuvo formación hegeliana y en su polémica contra Hegel utiliza los mismos términos hegelianos, pero los lleva a su propio terreno para ir delimitando su propia postura filosófica, -que en la presente investigación se refiere al aspecto temporal-.

Así, tenemos, entonces, que para Hegel la abstracción se refiere a un concepto que hace abstracción de su contenido, es decir, es un concepto o forma vacía de contenido. El mismo término lo utiliza Kierkegaard para denostar a Hegel, quien pone la síntesis de lo existente en la temporalidad, en la actualidad del ahora (presente). Pero, una cosa es presuponer la unidad por el simple hecho de que la constatamos empíricamente, y otra realmente saber de ella, -dice Kierkegaard, en su polémica contra Hegel-, por lo que no podemos plantearla como petición de principio y justificarla por medios empíricos, ya que, de entrada, de hecho constatamos que lo existente tiene unidad, pero no sabemos en qué consiste y, sólo la podríamos justificar con argumentos lógico-ontológicos, los cuales no existen, -de acuerdo con Kierkegaard- pues cuando queremos plantear la síntesis o unidad, nos topamos con una contradicción

irreducible a un solo término que la sintetice.

Pero el presuponer la unidad en lo temporal, por vía de la experiencia con los hechos -de acuerdo con Kierkegaard-, nos lleva a justificar en las representaciones sensibles, y su actualidad del ahora, como un presente donde está la unidad, lo eterno, como punto de partida para justificar el pasado y el futuro en una temporalidad que es la misma unidad o eternidad en su desenvolvimiento, ya que para Hegel, la unidad es lo que deviene en el tiempo, donde cada momento de cualquier existente deviene, pero este devenir es el ser mismo, por lo que cada momento, de lo existente, es el ser mismo en su desenvolvimiento temporal.

Así, todo esto desemboca en la justificación de la unidad como temporalidad, es decir, como lo puramente temporal. De modo que, para Kierkegaard, no es válido el argumento de Hegel, quien supera la contradicción de lo existente, que de ser uno y múltiple, pasa a la síntesis, por mediación del devenir, que actualiza ambas determinaciones en la unidad de lo existente concreto, puesto que lo existente determinado deviene, lo cual es visible para la representación que tenemos de lo sensible. Para Kierkegaard el pasar de la contradicción a la unidad, por el movimiento o devenir, en Hegel, es ilógico, pues no hay elementos lógico-ontológicos para pasar de un momento a otro.

Por eso, para Kierkegaard, lo eterno en la *representación* sensible temporal es una parodia de lo eterno, que queda reducido a la representación, ya que Kierkegaard no está de acuerdo con Hegel en que lo eterno es lo temporal, como el devenir de los momentos de lo existente; decir esto, es negar la contradicción de lo existente y, con ello, el ser (lo que permanece) en lo temporal cuando se logra la síntesis o reconciliación de lo temporal con lo eterno. "El tiempo es, pues, la sucesión infinita; la vida, que es en el tiempo y pertenece sólo al tiempo no tiene ningún presente. Entiéndase, pues, por el momento la abstracción de lo eterno, que es una parodia del mismo si ha de ser lo presente."¹⁰⁵

¹⁰⁵ Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., p. 16.

Lo que Hegel afirma es que el ser inmediato, nuestra certeza sensible del objeto, es ser carente de esencia, pero no es algo diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. Así, lo inmediato no es ajeno a la esencia, pues es reflejo de la misma esencia. Porque, de hecho, la esencia o unidad del ser consiste en el movimiento, dialéctico, en el cual la negación misma de toda determinación se nos muestra como ser inmediato, es decir en su devenir otra que sí misma, pero es una negación determinada por un ser, y, entonces, la negación se vuelve a negar en una doble negación que actualiza la figura del ser determinado en la actualidad del instante. "Dado, pues, que en una existencia sean distintos entre ellos un esencial y un inesencial, esta diferencia representa una posición extrínseca..."¹⁰⁶ Esta última cita de Hegel nos lleva a que esta diferenciación entre un esencial y un inesencial es extrínseca, esto es, que dicha diferenciación es lo que se muestra aparentemente, pero, de hecho, esta apariencia es salida de un ser, deviene otra que sí misma, pero es un devenir salido de un ser, y el ser es precisamente esta negación determinada, por lo que esta apariencia es, un momento, del ser mismo en su desenvolvimiento o devenir.

Kierkegaard critica a Hegel porque éste dice que el ser concreto existente lo podemos constatar, lo podemos ver, es decir, es motivo de experiencia directa para la conciencia que lo aprehende, y en este acceso directo, para la conciencia, el ser concreto tiene unidad, de otro modo no sería. "La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia..."¹⁰⁷ Hegel da por sentada esta unidad y va más allá, estamos en la unidad, inmersos en el movimiento de la misma, y sólo podemos saber del ser, que es siempre ser concreto existente -de otro modo el puro ser es una abstracción vacía de contenido-, cuando la conciencia, -que es ser mismo en su propia racionalidad- aprehende los "momentos" del movimiento o desenvolvimiento de la realidad como necesarios en el propio desenvolvimiento del ser que es puro devenir, como constante movimiento y

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 58.

cambio del ser existente mismo. "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto (de este saber)...es propiamente lo que se llamará experiencia."¹⁰⁸

A todo esto, Kierkegaard dice que Hegel evade la argumentación lógico-ontológica del ser que nos lleva a un ser marcado por la contradicción, entre ser uno y múltiple a la vez, y para cuya síntesis o unidad no hay ningún eslabón, es decir, transición entre uno y otro momento -de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. Sin embargo, para Hegel, es el devenir la transición de la unidad, donde el ser, como determinación, y la nada, como ausencia de determinación, oscilan de uno a otro. Si Hegel habla del devenir como la transición que supera la contradicción entre un ser que es lo que permanece (el reposo) y lo que cambia (el movimiento), entonces es necesario aclarar que, para Hegel, el devenir (el movimiento temporal) es lo que hace que estas dos dimensiones contradictorias de lo existente el reposo y el movimiento- se sinteticen en la unidad de lo existente, ya que el movimiento involucra a lo existente en su totalidad -estamos inmersos en el movimiento del ser-, lo cual implica que el movimiento es algo más en su forma: la de una racionalidad dialéctica del devenir de lo existente que va configurando la unidad de los momentos de los existentes determinados en síntesis sucesivas que integran dichos momentos. A lo que Kierkegaard replica:

Sea como se quiera, La ciencia de la Lógica ha de salvarse a sí misma. La palabra transición es y será en la lógica una palabra "ingeniosa". La dificultad de aplicar la transición a lo puramente metafísico no se le escapó a Platón; por eso le costó también tantos esfuerzos la categoría del *instante* que ese concebido por Platón de un modo meramente abstracto. Ignorar la dificultad no significa, ciertamente, 'ir más allá de Platón'; ignorarla y engañar piadosamente al pensamiento para mantener en boga la especulación y asegurar el movimiento de la Lógica, es tratar la especulación como un asunto bastante limitado."¹⁰⁹

En esta cita, la referencia de Kierkegaard a la Lógica se refiere a la obra de Hegel, del mismo nombre, donde fundamenta una lógica dialéctica que es, a la vez, el orden mismo de la realidad en su desenvolvimiento. Y menciona, otra vez

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁹ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, ed.cit., pp. 82-83.

Kierkegaard el diálogo *Parménides* de Platón, donde éste fundamenta la transición del ser, cuya contradicción es ser uno y múltiple, por medio del *instante*, categoría abstracta que no se identifica con ningún fundamento lógico-ontológico, pues nos lleva al callejón sin salida de la contradicción de lo existente, cuya unidad, el *instante*, no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento ni con el tiempo. Así, el *instante* es una abstracción de la unidad, pues es una síntesis negativa para la razón que Kierkegaard va a vincular con lo eterno e incommensurable de la unidad misma, como más adelante veremos con más amplitud.

Pero, Hegel plantea, de entrada, que la unidad -el eslabón- radica en el devenir, somos devenir y estamos inmersos en el movimiento y devenir que es el ser mismo en el desenvolvimiento de sus momentos en lo existente determinado. Además, Hegel plantea que este movimiento o devenir del ser es dialéctico.

De modo que, lo curioso de Hegel -a decir de Kierkegaard- es que, además de decir que la unidad de lo existente es el devenir, también presupone que, en este devenir de lo existente, el movimiento se da de manera dialéctica. Esta dialéctica hegeliana se da de la siguiente forma: Para Hegel el ser, como ser existente determinado, se manifiesta, como unidad positiva, en el devenir de la existencia en el *momento* o *instante* actual. Pero, la manifestación del ser en el *momento* actual, está destinada a devenir otra que sí misma y a mostrarse como un no-ser o nada. Así, cada uno de los *momentos* del devenir, en que lo existente se manifiesta como un ser determinado positivamente, es un momento, del ser mismo, que deviene otro que sí mismo y, con ello, muestra su negatividad:

...el presente finito es el ahora fijado como siendo, como unidad concreta y, por lo tanto, como lo afirmativo distinto de lo negativo, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y del futuro; sólo que ese ser no es más que el ser abstracto que desaparece en nada. 110

Pero, en Hegel la negación de los *momentos* no es una negación absoluta, sino

110 HEGEL, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de Vals Plana, Editorial Alianza Universidad núm. 1869 (Alianza Editorial), México, 1990, &259, p. 318.

que es la negación salida de un ser, el movimiento del proceso de la misma realidad, y lleva implícita en ella la posibilidad de un nuevo *momento*, de modo que el ser determinado del *momento* actual deviene otro que sí mismo, se manifiesta negativamente, pero se actualiza en el movimiento dialéctico de la realidad como una nueva determinación, en otro *momento*, a través de la negación de la negación. De modo que toda determinación, con la forma del ser, deviene otra que sí misma y se manifiesta como un no-ser, pero no en sentido absoluto, sino como un no ser salido de un ser y, por lo tanto, con la posibilidad de llegar a ser otra determinación.

Así, para Hegel, la realidad es superación de contradicciones en síntesis o determinaciones nuevas que van integrando todos los *momentos* del movimiento como *momentos* en el desenvolvimiento de la unidad o ser existente en su totalidad, ser que se va manifestando paulatinamente en el devenir de los *momentos* de la realidad- que incluye la totalidad de existentes concretos- en la que cada uno de los momentos del devenir de los existentes particulares son esta totalidad que es el desenvolvimiento mismo del ser absoluto. Dicha superación de contradicciones nos habla de un movimiento dialéctico de la realidad en un proceso donde todas las determinaciones son, pero devienen otras que sí mismas y muestran su *inesencialidad*, pero a la larga, los diferentes *momentos* del movimiento de la temporalidad se muestran en realidad como lo que son: como el desenvolvimiento mismo de la realidad en su ser. De modo que cada *momento* es *momento* del ser, y su no-ser o devenir no constituye una nada absoluta, sino la nada, pero como salida de un ser o como un *momento* del ser en su desenvolvimiento.

Hegel no desconoce el problema de plantear el principio de lo que es, como algo que es inconmensurable con la realidad. De este modo, el ser nunca se muestra plenamente en ninguna de las determinaciones de sus *momentos*, pero, en cada uno de ellos, se van superando los *momentos* anteriores del movimiento y la unidad de lo existente se va desenvolviendo y mostrando paulatinamente como objeto para la conciencia que las aprehende racionalmente. Pero, para Hegel, la

esencia, desligada de todo contenido determinado, es una abstracción vacía, pues no podemos suponer el ser como desligado de un contenido determinado que implica necesariamente su movimiento y devenir. De tal forma que, el ser desligado de todo contenido determinado es una "forma vacía" de contenido, y, en consecuencia una abstracción del ser. Debido a esto, la forma (esencia) y el contenido (lo existente determinado) no pueden separarse, pues el ser es la generación misma: así, ser implica ser existente determinado.

Hegel, entonces, le apuesta a un ser que es la existencia misma, y cuyo elemento más importante es que en su ser le va su constante devenir. Por eso, Hegel plantea que la mediación o transición de la unidad del ser es el devenir y la realidad misma se muestra como devenir constante, de modo que dicha mediación (síntesis), el movimiento o devenir, la podemos constatar en la realidad misma como razón; así, para constatar dicha realidad Hegel plantea que la conciencia, como la capacidad del individuo para explicar con categoría racionales lo real, es la realidad y la realidad es la conciencia misma, y, entonces en el movimiento de la conciencia misma está el movimiento mismo de la realidad.

Dicho movimiento de la conciencia con la realidad comienza con la certeza sensible, es decir, el captar la realidad por medio de los sentidos. Así, para Hegel, el movimiento, como categoría de transición en general, implica que los *momentos* del mismo, se manifiestan como *momentos* del ser para la conciencia, que es la realidad misma, y cuya comprensión de los *momentos* se integra en diferentes *figuras* del entendimiento que manifiestan, en su saber del *momento* actual, la integración de los *momentos* anteriores en la actualidad del ahora, lo cual nos da cuenta de una conciencia que es la realidad y la integra en una *figura* de entendimiento para la conciencia misma, ya que conciencia y objeto son lo mismo, la realidad en su desenvolvimiento, pues la conciencia es conciencia de la realidad y la realidad es para la conciencia.

De modo tal que, cada determinación de lo existente en la actualidad del ahora se manifiesta como un ser determinado absoluto para la

conciencia, es decir, como una verdad absoluta, pero toda determinación existente está destinada a devenir otra que sí misma, pues es la realidad misma cuyo ser es devenir constante. Por eso, en Hegel podemos hablar de un proceso siempre abierto donde toda *figura* de entendimiento de la conciencia acerca de la realidad deviene otra que sí misma. Debido a ello, no podemos hablar de un proceso determinista en Hegel. Para Hegel, llegar al conocimiento absoluto, involucra comprender que los *momentos* del devenir de la realidad, como *figuras* de entendimiento para la conciencia, son *momentos* del desenvolvimiento del espíritu absoluto o ser total.

El espíritu absoluto hace referencia al ser como la totalidad de los *momentos* de los existentes particulares para la conciencia. Lo que implica que la conciencia, el objeto y el movimiento son lo absoluto. Así, todos los *momentos* son la totalidad, y son lo verdadero. Así, el proceso como el desenvolvimiento de la realidad se efectúa por sí mismo, y el absoluto implica la totalidad de *momentos* como *figuras* de lo existente que es la conciencia misma.¹¹¹

El problema que plantea Kierkegaard con respecto a esta postura de Hegel es sobre la petición de principio, que para Hegel es el movimiento, como categoría de transición de síntesis o unidad del ser. Objeta Kierkegaard la falta de consistencia en los argumentos lógico-ontológicos que hacen que Hegel inexplicablemente pase de la contradicción -un ser que es uno y múltiple- a la unidad simplemente afirmando que la síntesis de la contradicción es el movimiento, y decir que se puede constatar por medios empíricos, ya que la realidad, lo podemos constatar con nuestros sentidos, está en constante devenir.

Además Hegel plantea la total identidad entre conciencia y objeto, a lo que Kierkegaard replicará que una cosa es constatar que la realidad tiene unidad y, otra muy diferente, de principio saber en qué consiste o cuál es su fundamento, y el límite para cualquier argumento lógico es que de la contradicción a la unidad no hay ningún eslabón que pueda caber para integrar una lógica argumentativa que nos lleve, como puente de transición de la contradicción a la unidad. Podría oponer Hegel, a todo esto, ¿por qué querer

¹¹¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., P. 55.

plantear que la única forma de argumentar la realidad con una lógica -cuyo origen está en el filósofo Parménides-, para la cual no cabe la contradicción: que algo sea y a la vez no sea, y que nos lleva a resultados precisos, o es o no es, en los cuales la contradicción para pensar la realidad es una incoherencia y, por lo tanto, una inconsecuencia? Hegel terminaría diciendo: ¿Quién dijo que la realidad obedece a tales reglas lógicas? tales reglas lógicas no hacen justicia a una interpretación de la realidad dinámica, sino que obedecen a una concepción de la realidad estática donde plantear el movimiento, y, con ello, la posibilidad de la contradicción, no caben.

Así, Hegel dice: "...la persistencia de la determinabilidad simple del objeto es la abstracción pura propia del entendimiento; la verdadera racionalidad del contenido del objeto concreto es la racionalidad del devenir, es decir, el terreno de la razón."¹¹² Hegel plantea que abstraer de la realidad para comprenderla, como una figura del entendimiento determinada, es dejarla vacía de contenido, lo cual es característica del entendimiento.

Pero, -a decir de Hegel- la realidad sólo puede ser entendida como realidad concreta, es decir, existente. Y, la realidad se manifiesta como algo dinámico que, según Hegel, se mueve dialécticamente, es decir, que toda determinación existente deviene negativamente, y se muestra otra que sí misma, de modo que toda determinación lógica, en una lógica dialéctica, es, a la vez, el devenir de su opuesto, por medio de la unidad del devenir, lo cual implica otra forma diferente de ver la realidad que considera que la contradicción se supera y se integra en múltiples figuras de la realidad para la conciencia, como integración constante de las contradicciones de los momentos de la realidad que se sintetizan o actualizan en el momento actual, en una racionalidad cada vez mayor que va integrando los *momentos* anteriores, de los existentes particulares, que han devenido, para la conciencia.

Sin embargo, de acuerdo con Kierkegaard, lo que propone Hegel, una explicación dinámica y dialéctica de la realidad es una petición de principio

¹¹² Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 36 a 38.

que no se sigue como consecuencia de una contradicción ineludible -el ser que está en reposo y en movimiento simultáneamente- pues de la contradicción a la síntesis no hay una consecuencia lógica. Por otro lado, parece muy original, pienso yo, plantear una realidad, cuya síntesis -inconsecuente- es el movimiento, porque lo cierto es que la realidad de hecho, a nuestros ojos, está en continua transformación, de acuerdo con Hegel.

Pero, además de plantear que la síntesis es el movimiento, ¿cómo plantear, además, que el movimiento de la realidad sea dialéctico? Hegel plantea la completa identificación entre razón y realidad. Pero, Kierkegaard niega esta identidad total entre razón y realidad, pues no hemos podido pasar de la contradicción a la unidad de la totalidad, y, además, nos demuestra con argumentos lógico-metafísicos, que la contradicción nos lleva a una abstracción vacía de contenido, el *instante*, planteado en el diálogo *Parménides* de Platón.

Para concluir, Kierkegaard dice que Hegel, al plantear que la síntesis es el devenir o movimiento temporal, reduce la síntesis de la unidad a lo temporal, y que, además, en lo puramente temporal, que implica un simple pasar donde no hay un punto de referencia o fundamento de esta temporalidad, en sí misma, nos quedamos en una dimensión, la temporalidad, que en sí misma, implica lo que deviene y cambia constantemente, es decir, lo que pasa es únicamente lo que no tiene ser ni permanencia, es lo pasajero, lo que no tiene asidero, y, en consecuencia, es intrascendente. Así, ¿cuál es la trascendencia de lo que deviene en el tiempo? O bien, en términos kierkegaardianos, ¿Cómo se da la unidad o síntesis entre lo fundante y lo meramente temporal? De hecho Kierkegaard va a identificar la unidad, lo fundante, con lo eterno e inconmensurable (Dios).

Así, en esta consideración del tiempo, -analizada en la argumentación anterior de Kierkegaard- como sucesión que pasa, el tiempo se resuelve en la categoría del pasado; ya que la determinación del tiempo es únicamente pasar, por lo que tiene que concebirse el tiempo como tiempo pasado, si ha de ser definido por medio de una de las determinaciones que se descubren en él. De

este modo, el concepto del tiempo queda sin un punto de referencia fijo o principio (de lo existente) que pueda ayudarnos a definir el tiempo, por lo que el tiempo en sí mismo, definido por cualquiera de sus determinaciones, es una abstracción que sólo puede ayudar a definir el tiempo como los momentos que pasan; de tal forma que, si todo es un pasar nada es realmente presente, ni tiene sustento, ni realidad, es, en palabras de Kierkegaard "como la temporalidad olvidada de la eternidad."¹¹³

Kierkegaard dice que cuando se utiliza el momento para definir el tiempo, es decir, el momento como categoría de transición de la unidad del ser en el tiempo -la unidad y la multiplicidad representan la escisión del ser en la temporalidad- y, con ello, se excluyen, de manera inmediata, el pasado, el presente y el futuro, no hay tal momento, pues dicho momento, como categoría temporal, no sustenta una concepción del tiempo, es una abstracción vacía del tiempo, de tal manera, que lo pasado, lo presente y lo futuro no existen realmente, al no tener un principio que les de sustento.

Podemos notar, con esto, que el momento no es base o principio que de sustento (ser) a la temporalidad, y, realmente, la única determinación del tiempo es pasar. "Si se quiere, pues, emplear el momento para definir el tiempo, haciéndole designar la exclusión puramente abstracta de lo pasado y lo futuro y, por ende, lo presente, entonces no es justamente esto; pues el momento intermedio entre el pasado y lo futuro, pensado de un modo puramente abstracto, no existe en absoluto. Pero así resalta claramente que el momento no es una nueva determinación del tiempo, pues la determinación del tiempo es únicamente esta: pasar; por lo cual tiene que ser concebido el tiempo como el tiempo pasado, si ha de ser definido por medio de una de las determinaciones que se descubren en él."¹¹⁴

Kierkegaard nos maneja aquí la noción del instante, que sustenta el tiempo y, por ende, lo existente, pero es una categoría que no se identifica con la

¹¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

temporalidad (presente, pasado y futuro) ni con el ser, por lo que es incomprensible, negativa, y es una abstracción de la eternidad. "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 ser bajo la determinación del tiempo."¹¹⁵ Así, Kierkegaard retoma el *instante* platónico, como categoría de transición de lo existente total que está escindido en el tiempo entre el reposo y el movimiento, la unidad y la multiplicidad, la igualdad y la desigualdad, por lo que dicha categoría de transición el *instante*, como síntesis o unidad de lo existente, es una categoría extraña cuando lo existente no está en reposo ni en movimiento, no es uno ni múltiple, y, no es en el tiempo, ni se identifica con ninguna de las dimensiones ontológicas mínimas, la unidad y la multiplicidad, por lo que el *instante* es una abstracción vacía de contenido, que nos remite a la nada o no ser, por lo que dice Kierkegaard es "el no ser bajo la determinación del tiempo"¹¹⁶ que se desdobra en dos dimensiones ontológicas irreducibles: el reposo y el movimiento.

Así, Kierkegaard maneja la hipótesis del *instante*, tomada del *Parménides* platónico, donde Platón hace un manejo lógico de los argumentos y, de este modo, lo existente total, cuyas dimensiones ontológicas mínimas e irreducibles a una categoría de síntesis que las abarque son lo que permanece (lo que está en reposo) y lo que cambia (lo que está en movimiento), y, por lo tanto, la transición entre ambas dimensiones es una categoría negativa: el *instante*. Lo cual, -dice Kierkegaard- es mucho mejor que lo que dice Hegel, quien afirma que desde el comienzo nos encontramos en la realidad, en la unidad de lo existente, cuyo inmediato es la certeza sensible (intuición sensible), y que la experiencia de esta certeza sensible nos lleva a la dinámica de la realidad: el devenir constante de las determinaciones de lo existente.

Para Kierkegaard esto no tiene justificación lógica, pues hay en Hegel

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

-dice Kierkegaard- una petición de principio que es, de entrada, el "devenir" de la realidad, como categoría de unidad y síntesis de lo existente: lo que permanece (el reposo) y lo que cambia (el movimiento), que es además, constatable de manera empírica, en la certeza sensible, como punto de partida de la experiencia de la conciencia con el objeto.

Lo cierto es que Kierkegaard retoma el *instante* platónico y lo maneja como categoría de transición entre lo temporal y lo eterno, donde el tiempo y la eternidad, si han de tocarse, esto sólo puede suceder en el tiempo. "Si... han de tocarse el tiempo y la eternidad, esto sólo puede suceder en el tiempo, y entonces, nos encontramos delante del instante."¹¹⁷

Por otro lado, -dice Kierkegaard- si la eternidad es sólo una parodia de un acontecimiento en el tiempo, por ejemplo: una mujer que ríe cuando platica con un hombre, un hombre que agita su bastón al aire, un niño en el acto de intentar coger una paloma, etc., entonces el contenido existente de lo temporal queda otra vez sin sustento, sin asidero, ya que un acontecimiento, puramente temporal, es un pasar constante que se niega a sí mismo por lo que se niega el contenido de lo existente y lo único que se hace es una abstracción del tiempo que cae en la nada.

Pero, -de acuerdo con Kierkegaard- si lo eterno toca el tiempo, y viceversa, el tiempo toca la eternidad, entonces lo eterno se integra a los contenidos de lo existente. Esto sólo puede ser explicado por el *instante*, categoría negativa, que expresa mejor esta relación con lo eterno e inconmensurable. "El momento es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro."¹¹⁸ Puesto este punto de partida o principio, el *instante*, se puede fundamentar el

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

tiempo y sustentarse las categorías temporales: el presente, el pasado y el futuro.

El instante y la eternidad.

Las reflexiones de Kierkegaard sobre el devenir humano y la presencia del no ser en su acontecer, son antecedentes para entender la síntesis dialéctica humana constituida por el *instante*, como lo tercero entre lo temporal y lo eterno. "La síntesis sólo tiene dos elementos; lo temporal y lo eterno ¿Dónde está lo tercero? Si no hay una tercera cosa, tampoco existe en rigor ninguna síntesis, pues una síntesis que encierra en sí una contradicción no se produce como síntesis sin una tercera cosa, decir que la síntesis es una contradicción es decir precisamente que la síntesis no es. Y, sin embargo, es en el *instante*."¹¹⁹

Del mismo modo que en la forma dialéctica de alma y cuerpo la síntesis es puesta por el espíritu, en la temporalidad, por medio del *instante*, pueden tocarse el tiempo y la eternidad, ya que puesto el espíritu existe el *instante*.

Pero, -nos preguntamos- ¿cuál es la relación entre ambas síntesis, es decir, entre el *instante* y el espíritu? A lo que dice Kierkegaard que cuando el hombre puede representarse lo que es más constante, permanente y trascendente, es decir lo trascendente que es en el tiempo, implica que posee el espíritu. Si no posee el espíritu un ser viviente, entonces se dice que vive en el momento, pero esto es porque dicho ser no discierne, por no estar en el nivel del espíritu; y así, se dice que la naturaleza radica en el momento, en lo puramente temporal, lo que es por la falta de espíritu que pueda discernir lo eterno en lo temporal. "Por eso es muy exactamente una censura decir de un hombre que sólo vive en el momento, pues esto sólo sucede por medio de una abstracción arbitraria. La naturaleza no radica en el momento."¹²⁰

Para entender cómo concibe Kierkegaard el espíritu hay que entender el concepto de la angustia. En el hombre se unen lo psíquico y lo corpóreo, por

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 88.

medio de un tercero que realiza la síntesis: el espíritu. La relación entre cuerpo y alma se da de manera ideal por medio del espíritu. El espíritu es aquello en el individuo que implica conciencia de sí mismo, es decir, conciencia de su propia condición existencial, la nada, el no ser algo determinado, sino sólo posibilidad.

Aquí entra la angustia, como angustia de la nada y, a la vez, de la posibilidad. El espíritu tiene angustia de sí mismo, no puede librarse de sí mismo y es consciente de su propia ignorancia, pero esto es conciencia de la nada. La nada intuida por el espíritu como algo, como pura posibilidad. "Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia...la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad."¹²¹ El espíritu es cualidad de todo individuo, aun antes de tener un entendimiento cabal sobre la realidad. El individuo se da cuenta de su propia realidad, es una nada, lo cual causa angustia, pues la única realidad del espíritu es la pura posibilidad, y así se intuye el espíritu, aun antes de realizar la posibilidad.

El individuo -dice Kierkegaard- es consciente de su propia condición, la posibilidad, lo cual implica no tener una determinación propia o ser. El individuo es plenamente consciente de la libertad, aun antes de usarla; libertad que consiste en la posibilidad de elección entre posibilidades. "Cuando, pues, se refiere en el Génesis que Dios dijo a Adán: "Tan sólo del árbol de la ciencia del bien y del mal no puedes comer", es natural que Adán no entendiese realmente estas palabras, pues ¿cómo había de entender la distinción del bien y el mal, si esta distinción era el resultado de gustar la fruta del árbol?."¹²²

Si se admite, pues, que la prohibición despertó el deseo, se obtiene en lugar de la ignorancia un saber; pues Adán tuvo que poseer un saber de la libertad, si experimentó el deseo de usarla. La prohibición le angustia, pues despierta la posibilidad de la libertad en él. Surge en Adán, en consecuencia,

¹²¹ *Ibid.*, p. 42-43.

¹²² *Ibid.*, p. 45.

una nueva nada -aparte de la nada de la pura posibilidad- la posibilidad angustiosa de poder. En ese momento, sólo existe la posibilidad de poder como una forma superior de la ignorancia y como una expresión superior de la angustia.

Pero, la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal. La posibilidad, no es sólo el contenido de lo que está bien y está mal, sino consiste en la condición existencial del hombre: la posibilidad de poder. De modo tal que al estar ahí la realidad, aparece para los hombres la posibilidad como una tentación de llevarla a cabo. Aquí surge la angustia de la posibilidad. Como angustia del pecado. El pecado es un término religioso que se refiere a la conciencia que tiene el hombre de que no actúa de acuerdo con lo que Dios manda.

En la inocencia del individuo que no comprende su ser como posibilidad y, con ello, el bien y el mal, hay una pre-conciencia de lo que está bien y lo que está mal. Esta valoración del bien y del mal se da cuando el hombre hace uso de su libertad y peca. El pecado trae una nueva angustia: la conciencia de la posibilidad. Cuando el hombre peca, es decir, efectiviza el acto, se da cuenta que hay cosas preferibles, unas más valiosas que otras, y, de este modo, descubre su dimensión ética.

Cuando hacemos algo que está en desacuerdo con nosotros mismos, sentimos la angustia de haber actuado mal. Sin embargo, la realidad del pecado es una realidad que no tiene existencia. La continuidad del pecado es una angustiosa posibilidad, siempre es posible porque no somos algo concreto, no somos ni buenos ni malos, ni tal o cual cosa, sino lo que decidimos hacer. Siempre estamos en esta angustia, esta libertad. "Es la continuidad del pecado una angustiosa posibilidad; por otra parte, la posibilidad de salvación es una nada que el individuo ama y teme a la vez, pues así se conduce en todo tiempo la posibilidad con respecto a la individualidad..

...Sólo en el momento en que la salvación es realmente puesta, sólo entonces es superada la angustia...Mientras sólo se habla de una esperanza, tiene el

pecado el poder en el hombre y ve en la esperanza, naturalmente, un enemigo. Si es realmente puesta la salvación, retrocede la angustia, como la posibilidad. No desaparece por entero, pero desempeña otro papel, en caso de ser utilizada rectamente.”¹²³ La idea de salvación, como posibilidad, es una nada donde no hay ninguna certeza, sino como fe o creencia en ella: “Yo creo, no conozco que Dios existe.” El verdadero creyente está supuesto de que su creencia puede ser.

Así, en la síntesis entre lo temporal y lo eterno se establece la diferencia que existe entre el hombre y el resto de la naturaleza; pues, la naturaleza aparentemente es más reposada en el tiempo que el *instante* humano, “el reposo en la naturaleza tiene su fundamento en que el tiempo no tiene para ella ninguna significación. Sólo con el *instante* comienza la Historia.”¹²⁴ El itinerario de este fenómeno se inicia con la conciencia de la posibilidad, conciencia que para el espíritu significa libertad y angustia, libertad que se resuelve en la elección y con ella comienza la historia.

Kierkegaard introduce la noción del *instante* dentro de las categorías temporales. Como un *átomo de eternidad*, el futuro representa mejor que las otras categorías el significado del tiempo. Si no existe el *instante*, lo eterno es lo que queda hacia atrás, lo pasado. Puesto el *instante* lo eterno es lo futuro, que retoma el pasado; pues el futuro en cierto sentido es el todo del cual lo pasado es sólo una parte. “Lo eterno significa en primer término lo futuro, o de que lo futuro es lo incógnito en que lo eterno, que es inconmensurable con el tiempo, quiere mantener, sin embargo, sus relaciones con el tiempo. Así, identifica a veces el lenguaje vulgar lo futuro y lo eterno (la vida futura, la vida eterna).”¹²⁵

A través de esta relación entre el *instante* y el futuro, Kierkegaard conecta con el concepto de la angustia y, con el de pecado. Cuando el espíritu despierta en Adán, ese espíritu es sólo futuro como determinación y “lo futuro,

¹²³ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 89.

en cuanto posibilidad de lo eterno (es decir, de la libertad), se convierte en el individuo en angustia."¹²⁶

El fundamento de esta relación es simple: a) Lo posible corresponde en todo a lo futuro; b) Lo posible es lo futuro para la libertad; c) Lo futuro es lo posible para el tiempo, y d) A ambos corresponde en la vida individual la angustia.

Cuando se dice que nos angustiamos por lo pasado en realidad entra en juego el futuro. "Si me angustio por una desgracia pasada, no me sucede así en cuanto es pasada, sino en cuanto pueda repetirse, o sea, tornarse futura...Si es realmente pasada, ya no puedo angustiarme, sólo puedo arrepentirme una y otra vez de ella."¹²⁷

La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo con el salto cualitativo.

El pecado, el salto cualitativo, se comete cuando el yo angustiado por la posibilidad desespera de lo eterno rechazándolo, y se sostiene en la temporalidad y en la sensibilidad, transformando así a la temporalidad en pecaminosidad. "En cuanto está puesto el pecado, significa la temporalidad pecaminosidad. Por eso peca quien abstrayéndose de lo eterno, vive sólo en el instante."¹²⁸ Esta relación del instante con la eternidad no es otra que la del espíritu con Dios, el espíritu que rechaza lo eterno vive desesperadamente en el instante o en una de las categorías temporales.

Este salto cualitativo, que no puede ser explicado por la razón, es producto de la libertad de cada individuo. El tiempo de prueba sitúa al hombre ante la posibilidad. Si la razón pudiera resolver en el ahora lo que corresponde a la elección por algo posible y, por ende, futuro no existiría en modo alguno la libertad; además elegir lo eterno requiere el ejercicio continuo de la libertad.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 91.

CAPÍTULO 2 INTERPRETACIÓN KIERKEGARDIANA DEL INSTANTE PLATÓNICO.

Lo existente temporal es dinámico por lo que involucra el movimiento y el cambio, pues -de acuerdo con Platón en el *Sofista*- "...la vida, el alma y el pensamiento están presentes en lo que es..."¹²⁹ Pero, si todo lo existente fuera movimiento y cambio, entonces no habría ser, "...si aceptamos que todo se traslada y cambia...será suprimido el ser..."¹³⁰ De modo que lo existente implica lo que permanece en reposo. Pero, la síntesis o unidad de lo existente no se puede reducir a una sola categoría que de cuenta de ella, por lo tanto, la realidad queda escindida entre lo que está en reposo y lo que se mueve, de modo que la unidad de lo existente es irreducible a una sola categoría que de cuenta de ella, y queda escindida entre lo que está en reposo y lo que se mueve, de modo que lo uno -como ya vimos en el apartado anterior- está en reposo, no se modifica, pero, a la vez, está en movimiento, es decir, se mueve y cambia.

Sin embargo, el *sofista* -ya mencionado en el capítulo anterior- apunta hacia otra propuesta diferente al *Parménides*, una racionalidad -dialéctico platónica- de la unidad a partir de la participación de formas o géneros, de la realidad, unos con otros a partir del concepto de *dýnamis*: capacidad de los géneros de afectar y ser afectados unos a otros.

Pero, en el *Parménides* platónico, no existe la participación de los géneros unos con otros todavía, por ello, al abordar el movimiento y el reposo, como formas mínimas e irreducibles de lo existente -la unidad total- hablamos de formas opuestas y no complementarias, por ello: lo uno al estar en reposo y pasar a estar en movimiento, o viceversa, cambia de uno a otro estado, las cuales son afecciones que no podría tener sin cambiar, a lo que afirma Platón en el *Parménides*:

¹²⁹ Platón, *Sofista*, ed. Cit., 248b.

¹³⁰ *Ibid.*, 249b.

"Pero, la pregunta es, ¿Cuándo cambia, entonces? Porque no cambia cuando está en reposo ni cuando se mueve. Y, en ambos casos, dichas dimensiones se dan de manera de manera simultánea, pues en eso consiste la unidad de lo existente. Por lo que nos damos cuenta que no cambia en el tiempo."¹³¹ El caso es que el cambio de uno a otro estado no se da cuando el existente está en reposo o en movimiento ni se da en el tiempo, por lo que: "El cambio de uno a otro estado implica como tal una transición de pasar de un estado a otro."¹³²

Veremos, más adelante por qué Kierkegaard aborda el modelo del *Parménides* de Platón y no el del *Sofista* para justificar su explicación de la unidad (lo Uno) y, por ende, de la temporalidad.

Así, Platón propone el *instante* como categoría de transición de la unidad que oscila entre lo que reposa y lo que se mueve. Porque no hay transición de la condición de estar en reposo para pasar a estar en movimiento, ni de la condición de estar en movimiento para pasar a estar en reposo. "Esa extraña naturaleza del *instante* se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él, lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse."¹³³

Por ser el *instante* una categoría abstracta, fuera del tiempo y, por lo tanto, inexplicable de manera lógico-ontológica, Kierkegaard la vincula con la eternidad. Pues, para Kierkegaard, representa lo que mejor puede apuntar hacia la eternidad; pues representa lo que mejor puede apuntar hacia la eternidad, una categoría infinitamente negativa. Sobre esto, Kierkegaard en su obra *El concepto de la ironía* habla de la ironía de Sócrates que nos lleva a esta infinita

¹³¹ Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156c.

¹³² *Ibid.*, nota 145, p. 110.

¹³³ *Ibid.*, 156d.

negatividad de lo uno: "...la ironía en tanto que *negatividad infinita y absoluta*, es negatividad, puesto que sólo niega; es *infinita*, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es absoluta, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no-es."¹³⁴

Kierkegaard dice en esta cita que la síntesis o unidad de la existencia va más allá de la existencia misma, es decir, la trasciende, por lo que sólo es posible decirlo con categorías negativas que nos llevan a su *infinita negatividad*, pues decirlo con categorías positivas implicaría limitarla y acotarla, cuando lo único que podemos decir de ella es que es *infinita*, sin que puede mediar una explicación lógico-ontológica que la defina, ya que no tiene definición.

Dice Kierkegaard del *instante*: "Lo que nosotros llamamos *instante* es llamado por Platón το εἴκαιρος. Como quiera que se explique esta denominación, ella pone en todo caso al *instante* en relación con lo invisible..."¹³⁵ El *instante* platónico, como categoría de transición de la unidad, constituye, de acuerdo con Kierkegaard, una abstracción de la eternidad. De hecho Kierkegaard afirma que "...los griegos carecían de un concepto de temporalidad, por lo que concebían de un modo igualmente abstracto el tiempo y la eternidad, por carecer del concepto de temporalidad y del concepto de espíritu."¹³⁶

De tal modo que, Kierkegaard retoma este concepto de el *instante*, como transición o mediación entre lo temporal y lo eterno (intemporal), pero le da su propio enfoque: si el *instante* es una abstracción de la unidad del ser, queda sin ninguna explicación posible: "...el *instante* sigue siendo una sorda abstracción atomística que tampoco queda explicada ignorándola."¹³⁷ Así, para Kierkegaard, la

¹³⁴ Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*, ed. Cit., p. 287.

¹³⁵ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 88.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 83.

única solución posible es que por medio del *instante*, como transición de la contradicción de la unidad -oscila entre lo que reposa y lo que se mueve- entre la eternidad.

De modo que, en Kierkegaard, el *instante* deja de ser una abstracción invisible, sino que, más bien, se relaciona con la mirada, un parpadeo (destello de la eternidad en el tiempo), ya que la eternidad es conmensurable con la temporalidad, lo que implica que, lo efímero y temporal, adquiere un sentido verdadero (unidad o síntesis) al entrar en contacto con lo eterno, por lo que Kierkegaard retoma el término "Oieblikket es la palabra danesa para el *instante*. Exactamente lo mismo que en alemán: *Augenblick*. Al pie de la letra 'ojeada' (parpadeo). Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno."¹³⁸ Esta palabra alemana proviene del latín *momentum*, "que con arreglo a su etimología (de moveré), sólo expresa el mero desaparecer...Así entendido, no es en rigor el *instante* un átomo de tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo..."¹³⁹ De este modo, Kierkegaard dice que el término latino *momentum* nos remite a un término más justo que el *instante* platónico para definir la eternidad como conmensurable con la temporalidad, ya que el *instante* platónico no remite a lo invisible (το εζαιφνησ), término diferente del *ahora* de Aristóteles para definir la síntesis o unidad. "El ahora está en el tiempo, mientras que el *instante* no."¹⁴⁰

Podemos decir que, para Kierkegaard, el *instante* platónico nos remite a una categoría invisible y, por lo tanto, inconmensurable con el tiempo, a lo que comenta Kierkegaard: "Como quiera que se explique

¹³⁸ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza Editorial, trad. directa del danés, prólogo y notas de Demetrio G. Rivero, Madrid, España, 2008, p. 160.

¹³⁹ Kierkegaard, *anterior ed. Cit.* p. 87-88.

¹⁴⁰ Platón, *Parménides*, ed. Cit., nota a p. de p. 146, p. 111 y Cfr. Aristóteles, *Física* 225b 15 y s.

etimológicamente esta denominación, ella pone, en todo caso, al *instante* en una relación con lo invisible..."¹⁴¹ Esto es así con la categoría del *instante* platónico, pero puede ser conmensurable con el contenido de lo eterno, de modo que la eternidad se 'refleja' en lo temporal, lo existente determinado, lo cual nos remite al *ahora* aristotélico, para el cual Aristóteles retoma el *instante* platónico; sólo que el *ahora* es conmensurable con el contenido de lo eterno.

Podemos darnos cuenta que Kierkegaard retoma la categoría del *instante* platónico y la relaciona, de forma natural, con lo infinito -lo eterno-. Pero, Platón simplemente planteó esta categoría del *instante* como una explicación de la unidad y para salvarla del regreso infinito, específicamente de la infinita división de una distancia y, con ello, del tiempo infinito para recorrerla, lo cual es imposible; nos referimos a Zenón de Elea, quien con sus paradojas trata de demostrar la imposibilidad del movimiento y, con ello, defender la postura de Parménides respecto al ser. Así, el *instante* tiene antecedentes en los pitagóricos y en las aporías de Zenón de Elea para refutar el movimiento y, partiendo de este antecedente, lo retoma Aristóteles para refutar a los pitagóricos y a Zenón y, redefinirlo basándose en el *instante* del *Parménides* de Platón.

El *instante* platónico como fundamento de la temporalidad en Kierkegaard.

El *instante* platónico es retomado por Kierkegaard tal cual, como transición o síntesis de la unidad de lo existente temporal, de modo que la síntesis entre lo temporal y lo eterno va a ser el *instante*. Si por medio del *instante*, lo eterno se relaciona con el tiempo, entonces el punto de referencia temporal va a ser un presente, donde hablar de la división temporal del pasado como lo que sucedió y del futuro como

¹⁴¹ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primera ed. Cit. p. 87.

lo que está porvenir lo son en la actualización del ahora, como síntesis de la continuidad temporal que permanece como tal, pero, al mismo tiempo, es cambiante según los contenidos de lo temporal. Este ahora es el *instante*, que no puede ser en el tiempo, pues de ser así sería divisible, y sus partes también lo serían, de modo tal que se confundiría con el pasado y con el futuro, pues una parte del él estaría en el pasado, y, la otra parte, en el futuro, por lo que no sería realmente un ahora.

Sin embargo, como ya mencionamos, Kierkegaard vincula el *instante* con lo eterno. Es necesario analizar de donde surge el *instante* y podremos notar que su antecedente es una explicación matemático-geométrica que surge con los pitagóricos quienes afirman que el tiempo se conforma de átomos de tiempo que se suceden unos a otros, lo cual trae como consecuencia una concepción discontinua del tiempo. Su otro antecedente es Zenón de Elea quien quiso demostrar que el movimiento no es posible y, con ello, defender la postura parmenídea que dice que el ser es inmóvil, diciendo que no se puede recorrer una distancia limitada en un tiempo finito, sino en una totalidad de tiempo infinita, lo cual es imposible.

Después, Platón, para evitar esta infinita división del espacio en un tiempo infinito propone la categoría de transición entre un momento y otro del tiempo, el *instante* que, como ya vimos, es, necesariamente, fuera del tiempo y de cualquier explicación lógico-ontológica. Posteriormente Aristóteles retoma a Zenón y le refuta el argumento mencionado contra el movimiento, el *prôtos lôgos*; para ello, retoma la categoría del *instante* y lo define, básicamente, de acuerdo con el *Parménides* de Platón.

Importancia de Aristóteles para la comprensión del *instante* platónico como fundamento de la temporalidad en Kierkegaard.

En este apartado es importante poner los argumentos de Aristóteles sobre el *instante* platónico, fundamento de la temporalidad en Kierkegaard, pues el individuo, temporal, se relaciona con lo eterno por el *instante* como categoría de transición entre ambas dimensiones. Aristóteles desarrolla su concepción de lo que él llama el *ahora* en su polémica contra Zenón de Elea, a quien le refuta su argumento de que no es posible el movimiento.

La categoría del *ahora* en Aristóteles está basada, como ya mencionamos, en el *instante* platónico. Así, el *ahora*, que es fuera del tiempo, constituye el fundamento de la continuidad temporal que va del antes (lo que pasó) al después (lo que sucederá), teniendo como síntesis el *ahora* que actualiza la continuidad del movimiento en este *ahora* mencionado, el cual es cambiante según los contenidos cambiantes del tiempo, pero es el mismo como principio de la continuidad de lo temporal. Pues, si este *ahora* fuera temporal sería divisible hasta el infinito, y el antes y el después se confundirían en esta infinita división, lo cual es absurdo, pues sin un principio que le de continuidad, el tiempo no existe.

Así, el *ahora* aristotélico es una categoría de transición de lo temporal, indivisible y fuera del tiempo, pero que separa el antes del después y le da continuidad al tiempo por medio del *ahora*. Esta categoría de transición es prácticamente igual a la del *instante* platónico; sólo que Platón pone el ejemplo de lo existente determinado que está en reposo y, a la vez, está en movimiento por medio del *instante*, como transición o síntesis que da unidad a la contradicción de lo existente y, además, se convierte en una categoría de transición

en general.

En Aristóteles esta transición de lo que pasó (lo pasado) que no es, al porvenir, lo que llegará a ser, es el *ahora*, categoría de síntesis como movimiento o devenir la posibilidad de cada existente determinado al que le es inherente el movimiento como el paso de la posibilidad a la realidad. De tal modo, el *ahora* es cuando no es lo que pasó y aun no es lo porvenir, es decir, es el movimiento de la posibilidad cuya síntesis es el *ahora* como transición o actualización de lo temporal (lo existente).

Lo más importante es que, si bien Platón plantea la categoría del *instante*, Aristóteles la expone con más amplitud, lo cual nos permite tener una mayor comprensión del *instante*, sin olvidar que Kierkegaard lo utiliza para polemizar contra Hegel y definir su propia concepción del tiempo. En Hegel, el *instante*, como síntesis de lo existente, es el movimiento temporal, lo cual para Kierkegaard es una contradicción lógica, de acuerdo con la lógica tradicional griega (de los eleáticos a Aristóteles), ya que Hegel evade la contradicción de lo existente temporal, es, y por cambiar, deja de ser lo que es, no-es y pasa de la contradicción a la síntesis de la unidad de lo existente por medio del devenir o movimiento.

Contra Hegel, para quien el *instante* es el movimiento o devenir de lo temporal que actualiza los momentos de lo existente (singulares) en figuras o configuraciones (racionales) para la conciencia, Platón y Aristóteles nos demuestran que el *instante* o el *ahora* es una categoría de transición que necesariamente se da fuera del tiempo; es un principio de lo temporal que, como categoría de unidad, no puede ser lo que cambia o deviene.

Sin embargo, como ya mencionamos, el *instante* lo vincula

Kierkegaard con la trascendencia de lo uno (lo infinito) y, con ello, con lo divino (Dios), lo cual puede ser tan injustificable como el que Hegel plantee el devenir como la síntesis de la unidad de lo existente.

La refutación de Aristóteles al prôtos lôgos de Zenón de Elea.

Es el célebre argumento contra el movimiento, llamado prôtos lôgos de Zenón de Elea. El argumento es: "...no hay movimiento, pues para que algo pudiera moverse de A a B tendría que recorrer la mitad de esa distancia, y luego la mitad de lo que queda, y así, indefinidamente, pero recorrer una infinitud de partes en un tiempo infinito es imposible..."¹⁴²

Aristóteles afirma que dicho argumento de Zenón es falso ya que éste no divide al tiempo de la misma forma que a la distancia, es decir, de manera infinita, sino que concibe al tiempo como una totalidad. "De ahí que sea falsa la argumentación de Zenón al suponer que los infinitos no pueden ser recorridos o que no es posible tocar una a una un número infinito de partes en un tiempo finito."¹⁴³ Nos damos cuenta que la incongruencia de Zenón es que una distancia que va de A a B sería recorrida en un tiempo finito que comienza en A y termina en B. El problema es que dicha distancia es divisible en infinitas partes y, para recorrer esas infinitas partes se necesitaría un tiempo infinito, lo cual es una contradicción, pues de A a B habría una distancia limitada por estos extremos y, por lo tanto, finita. Así, la contradicción de que infinitas partes de esa distancia sean recorridas en un tiempo finito, es imposible y la consecuencia de esto es que si son infinitas las partes de una distancia, esta sería recorrida en un tiempo finito, lo cual es imposible, pues un tiempo

¹⁴² Aristóteles, *Física*, ed. Cit., Libro VI, nota 12, p. 344.

¹⁴³ *Ibid.*, 233^a, 22-24.

infinito es una eternidad que realmente nunca avanza, pues implica un regreso infinito sin un principio que de sucesión al tiempo y, por lo tanto, es la anulación del tiempo como sucesión -tal como pasar de un extremo A a un extremo B-. Sin embargo, el tiempo, como principio de lo temporal, la sucesión, si es eterno e infinito.

Pero, resulta que Aristóteles salva el escollo pues "...tanto la distancia como el tiempo en recorrerla pueden ser tanto finitos como infinitos. Son finitos si se los considera según una unidad de medida; y, a la vez, son infinitos, en cuanto a que pueden ser infinitamente divisibles (tanto la distancia como el tiempo)."¹⁴⁴ En otras palabras, "...cuando se divide el tiempo en partes, cada una de ellas son unidades de medida y son, por lo tanto, finitas; lo mismo sucede con la distancia, donde cada una de sus partes, como unidades de medida, son finitas. Pero, en la medida en que ambos, tanto la distancia como el tiempo se dividen indefinidamente, son infinitos."¹⁴⁵ De tal modo que - afirma Aristóteles-, "no es posible durante un tiempo finito tocar cosas que sean infinitas en su cantidad, pero se las puede tocar si son infinitas por su división, pues en este sentido el tiempo mismo es infinito."¹⁴⁶ Aristóteles concluye: "Así, el tiempo en el que es recorrida una magnitud no es finito, sino infinito, y las infinitas cosas no son tocadas en un tiempo finito, sino en infinitos intervalos de tiempo."¹⁴⁷ Esto puede ilustrarse de la siguiente manera: "Sea AM una magnitud finita, T un tiempo infinito, y sea T₁T₂ una parte finita del tiempo T. En esta parte del tiempo, lo que está en movimiento recorrerá una parte de esa magnitud, supongamos AB; y esta parte será

¹⁴⁴ *Ibid.*, véase Libro VI, nota 12, p. 345.

¹⁴⁵ *Ibid.*, véase Libro VI, 20-25.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 233^a, 25-30.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 233^a, 28-31.

la medida exacta AM o será menor o la superará, poco importa la diferencia. Pues bien, si en un tiempo igual se recorre una magnitud igual AB, y si la magnitud AB es la medida de la magnitud total AM, entonces el tiempo ocupado en recorrer AM será finito, porque será divisible en partes iguales en número a las partes en que es divisible la magnitud.”¹⁴⁸

De esta forma, podemos decir que, si la magnitud es dividida en infinitos intervalos, lo mismo que el tiempo, se puede tomar una parte finita de la magnitud, la cual será recorrida en una parte igual de tiempo, también finita. Pero, un tiempo finito no puede recorrer una magnitud infinitamente divisible, pero si el tiempo se divide al igual que la magnitud, un tiempo infinito puede tocar a cosas infinitas por su magnitud. “Así, en tanto el tiempo como la magnitud tienen una unidad de medida son finitas, pero en tanto son infinitamente divisibles, son infinitas.”¹⁴⁹

Según este criterio de Aristóteles afirma resulta evidente que si el tiempo es continuo también es continua la magnitud, ya que en menos tiempo se recorre menos distancia; pues las divisiones del tiempo y de la magnitud son los mismos, y si cualquiera de los dos es infinito también lo será el otro. Así, Aristóteles dice: “...si el tiempo es infinito con respecto a sus extremos, así también lo será la longitud; y si el tiempo es infinito con respecto a la división, así también será la longitud; y si el tiempo es infinito en ambos aspectos, la magnitud será infinita en ambos aspectos.”¹⁵⁰ De acuerdo con esto, podemos darnos cuenta que el tiempo como la magnitud, como continuos, pueden ser infinitos de dos maneras: a) con respecto a sus extremos y

¹⁴⁸ *Ibid.*, 34-35 y 233b, 1-6.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Libro VI, nota a p. de p. 12, p. 345.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 233a, 12-20.

b) por división. Por eso, si tomamos de la longitud una parte finita será recorrida en un tiempo finito; pero, si esa longitud finita es también infinita por su división, el tiempo en recorrerla será, también, infinito por la división de la longitud.

El *ahora*, fundamento del tiempo en Aristóteles.

En la sucesión del tiempo, de acuerdo con Aristóteles, es necesario un principio que fundamente el tiempo, es decir: en la sucesión (el pasar de un momento a otro) para que podamos hablar del pasado, como lo que sucedió, y del futuro, como lo que está por venir, se necesita un principio, fijo, que de sentido a la división. Aristóteles considera el *ahora* como la unidad del tiempo y que este no puede ser una derivación del tiempo, o sea, un intervalo de tiempo. "El *ahora*, considerado en sí mismo y primariamente, no en sentido derivado 'es decir, como un lapso de tiempo' es...necesariamente indivisible, y como tal es inherente a todo tiempo."¹⁵¹ De hecho, se trata, en esencia, de la misma categoría del *instante* que menciona Platón en el *Parménides*, categoría de unidad de lo existente y que es fuera del tiempo, como ya mencionamos.

Aristóteles le llama *ahora* instantáneo o presente puntual, el cual, en cuanto a su contenido temporal, une el pasado con el futuro, es cambiante o transitorio; pero, en cuanto el *ahora* es fundamento de lo temporal, permanece tal cual, pues siempre es *ahora*, el *ahora* cuando se actualizan los contenidos cambiantes del tiempo. "...como presente persistente es lo que une actualmente el pasado y el futuro, y como *instante* irrepetible es el divisor potencial del tiempo..."¹⁵² Así, lo que le da unidad al tiempo, que avanza del pasado al futuro, es el *ahora* que fundamenta dicha división y que es como el límite que

¹⁵¹ *Ibid.*, 233b, 33-35.

¹⁵² *Ibid.*, Libro VI, n a p. de p. 15, p. 347.

separa el pasado del futuro. Pero el *ahora*, en la medida en que es siempre *ahora*, es la síntesis entre el ahora y el después, lo cual da continuidad a la división, porque si algo es, es ahora.

"...el *ahora* es *adiaíreton* por ser el límite (*éschaton*, *péras*) puntual del tiempo. Y al ser el *ahora* esencialmente un medio, es imposible suponer un *ahora* privilegiado que sea un fin sin ser igualmente un comienzo, o un comienzo sin ser igualmente un fin. Se trata de una teoría puramente lógica para salvar el continuo y enfrentarse a las paradojas de Zenón."¹⁵³ A este comentario, podemos decir que Kierkegaard sin justificación alguna utiliza el *instante* como transición entre lo existente temporal y lo eterno (Dios), pero, nos preguntamos, ¿Cómo justifica Kierkegaard que esta categoría lógica, el *instante*, que representa la síntesis o unidad de lo existente temporal, sea la entrada o apertura con la trascendencia, lo eterno?

Decimos, de acuerdo con Aristóteles, que puesto que el *ahora* es la transición entre lo que pasó (lo pasado) y lo que está por venir (lo futuro), constituye un fin y, al mismo tiempo, un comienzo, de modo que el *ahora* puede ser considerado desde el pasado o desde el futuro. De hecho, como ya mencionamos, la categoría del *ahora* es una categoría lógico-geométrica, pues el *ahora* respecto al tiempo establece un paralelismo con el punto respecto a la línea. "Lo cierto es que la teoría del *ahora* se hizo para salvar el continuo del tiempo y poder enfrentarse a las paradojas de Zenón."¹⁵⁴ Esto viene a poner en tela de juicio el uso que hace Kierkegaard del *instante*, como categoría de síntesis o unidad, la cual identifica con la trascendencia y lo divino y, además, el hecho de que es conmensurable con el contenido de lo

¹⁵³ *Ibid.*, Libro VI, n. a p. de p 15, p. 347.

¹⁵⁴ *Ibid.*, loc. Cit.

temporal, pues el *instante* es la apertura donde lo infinito (Dios) mantiene sus relaciones con el tiempo, transición que sintetiza o da unidad a lo temporal, el individuo, con lo eterno. Así, nos cuestionamos como se pasa de una categoría lógico-matemática que da síntesis a la división temporal que va del pasado al futuro, a ser una puerta de apertura a la trascendencia de lo uno, lo eterno, lo cual hace Kierkegaard sin mediar explicación.

Por otro lado, dice Aristóteles, "...el *ahora* es el límite extremo del pasado y no hay en él indicio de futuro y, de la misma forma, es también el límite extremo del futuro y en él no hay indicios de pasado; justamente por eso decimos que el *ahora* es el límite entre ambos..."¹⁵⁵ De modo tal que el *ahora* es uno y el mismo, separado del tiempo, por lo que no se mezcla con el pasado ni con el futuro. "Cuando se haya mostrado que es...uno y el mismo, quedará de manifiesto también que el *ahora* es indivisible."¹⁵⁶ Es importante destacar, de acuerdo con Aristóteles, que el *ahora* es el límite de ambos tiempos, el pasado y el futuro, porque si cada extremo fuera distinto el tiempo no tendría continuidad. Pero también, si los dos extremos del tiempo estuvieran separados, habría un tiempo intermedio entre ambos debido a la continuidad temporal que hace que entre uno y otro límite exista un periodo de tiempo.¹⁵⁷ Por lo que es importante aclarar que entre un extremo y otro, del pasado y del futuro, tendría que haber un intervalo de tiempo que sería potencialmente divisible y así, el futuro no sucedería inmediatamente al pasado. A esto dice Aristóteles: "...si el *ahora* fuese divisible, habría una parte del pasado en el futuro y una parte del futuro en el pasado, pues el punto en que el

¹⁵⁵ *Ibid.*, 233b, 30-35 y 234^a, 1-2.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 234^a, 1-4.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 234^a, 5-10.

ahora fuese dividido marcaría el límite del tiempo pasado y del tiempo futuro.”¹⁵⁸ De hecho, si el *ahora* se divide, entonces no sería el *ahora instantáneo*, el cual es fuera del tiempo, sino un presente que no es tal, pues se dividiría indefinidamente en el tiempo. Para aclarar lo anterior, supongamos que “...el *ahora* A es el término final del pasado y B el término inicial del futuro, y si A y B están separados, habrá un tiempo entre ellos. Y puesto que el tiempo es divisible, podemos suponer A-B es divisible en M. Como M se encuentra después de A, AM estará en el futuro; y como M está antes que B, MB estará en el pasado. Luego AM y MB estarán tanto en el pasado como en el futuro, o bien parte del futuro estará en el pasado y parte del pasado estará en el futuro, lo cual es absurdo.”¹⁵⁹ Reflexionamos, de acuerdo con lo anterior, que en esta división cuando una parte es pasado, a su vez, también es futuro. Si la parte se divide en dos partes, y cada una de estas dos partes se divide, y así sucesivamente, cada parte podría ser tanto pasado como futuro lo cual es confuso e imposible. “Por consiguiente, si es imposible que el *ahora* tenga esas características, tendrá que haber un mismo *ahora* que limite a cada uno de los dos tiempos.”¹⁶⁰ Pero, podemos decir que si el *ahora* no es divisible temporalmente, sino que es indivisible, entonces el *ahora* no es un tiempo, es fuera del tiempo, pero, divide el tiempo y le da continuidad. Por lo tanto, el *ahora* es paradójico porque es algo que no para nunca, sin embargo el *ahora* le da unidad al tiempo, por lo que divide al movimiento entre lo que sucedió (el pasado) y lo que está por venir (el futuro), como ya mencionamos. Esta división es posible gracias al *ahora instantáneo*, categoría de transición entre el pasado

¹⁵⁸ *Ibid.*, 234^a, 10-14.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, Libro VI, n. a p. de p. 20, p. 349.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 234^a, 17-24.

y el futuro que actualiza su movimiento en el *ahora* presente. De lo contrario, de acuerdo con Kierkegaard, "...todo sería un eterno pasar donde nada sería realmente presente."¹⁶¹

Así, Aristóteles toma este *ahora* con base en el *instante* del *Parménides* de Platón. Pero, ni Platón ni Aristóteles relacionan el *ahora instantáneo*, como categoría de síntesis o unidad de lo existente temporal, con la eternidad, como si lo hace Kierkegaard. Platón dice del *instante* que es: "Esa extraña naturaleza del *instante*..."¹⁶², es decir, es una categoría sin identidad definida, por ser fuera del tiempo y, por lo tanto, una abstracción de la unidad que está fuera de cualquier argumento lógico-ontológico, aunque surge de estos.

El *instante* como categoría de transición en general.

Si aplicamos la categoría del *instante* a la generación, "esta se vuelve un proceso físico" partiendo de un origen metafísico: una línea indivisible, el *instante*, lo que no implica que en el paso de una condición a otra -de un estado físico a otro- no exista un principio de este devenir que hace que un sólido pase de estar en una forma a otra forma. Dicho principio del devenir nos lleva otra vez, por necesidad, a un principio invisible, el *instante*, el cual va a constituir la transición de un estado a otro.¹⁶³ En Platón, el *instante* va a constituir la categoría de transición en general, de modo que cuando lo existente pasa del reposo al movimiento o del movimiento al reposo, la transición de uno a otro estado se da por el *instante* que es cuando lo existente no está en reposo ni en movimiento, por ende, no está en el tiempo. A lo que dice Platón en el *Parménides*: "El *instante* se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en

¹⁶¹ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primer ed. Cit., pp. 85-86.

¹⁶² Platón, *Parménides*, op. Cit., 156d.

¹⁶³ Cfr. Cornford, *Platón y Parménides*, ed. Cit., pp. 284-285.

ningún tiempo..."¹⁶⁴

Cornford comenta que "La transición de estar en movimiento a estar en reposo es el caso que sin duda le vino sugerido a Platón por las paradojas de Zenón de Elea acerca de la imposibilidad del movimiento. Y también, en particular, por la teoría pitagórica, en la cual la magnitud, el movimiento y el tiempo consisten todos ellos en una serie de unidades atómicas; así, un periodo de tiempo se compone de un número de tales partes atómicas que se suceden unas a otras. Análogamente, la línea se concebía como una fila de puntos. Según esto un punto o átomo puede aislarse y existir separado de sus vecinos. Platón rechaza la idea de que las transiciones puedan ocupar una parte del tiempo, por mínima que sea. Es un hecho, también, que la discusión aristotélica sobre el tiempo en relación con el movimiento en Física IV, X, XIV, debe mucho al análisis platónico."¹⁶⁵

Así, las teorías pitagóricas y las objeciones de Zenón a la posibilidad de que exista el movimiento, de acuerdo con Cornford, dieron pie a la cuestión siguiente: ¿qué es lo que queremos decir por "un momento"? A esto, Platón argumenta que "...la síntesis o unidad del tiempo no ocupa ningún tiempo. No hay ningún tiempo durante el cual algo haya dejado de estar en movimiento y todavía no esté en reposo y, viceversa, algo haya dejado de estar en reposo y todavía no esté en movimiento, más hay la transición de un momento a otro, transición que no es en el tiempo."¹⁶⁶ De acuerdo con Platón en el *Parménides* cuando algo deja de estar en movimiento, y aún no está en reposo, es cuando cambia de una condición a otra; dicho cambio es una transición, como pasar de un estado a otro. A lo cual habíamos mencionado que este

¹⁶⁴ Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156d-e.

¹⁶⁵ Véase Cornford, *Platón y Parménides*, ed. Cit., pp. 285-286.

¹⁶⁶ Véase Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156d-e.

mismo principio se aplica a todas las formas de devenir:

Siguiendo el mismo razonamiento, también al ir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno, ni es uno ni múltiple, ni se disgrega ni se agrega; y al ir de lo semejante a lo desemejante y de lo desemejante a lo semejante, ni se asemeja ni se desasemeja; y al ir de lo pequeño a lo grande y a lo igual, y al ir en sentido inverso, no es ni pequeño ni grande ni igual, no podría aumentar ni disminuir ni igualarse.¹⁶⁷

En todos estos casos y, aplicando el ejemplo de la transición del reposo y el movimiento tenemos que, "...si algo pasa del movimiento al reposo, está en movimiento hasta ($\epsilon\iota\sigma$) el momento de la transición, y en reposo a partir de ($\epsilon\xi$) ese momento. Podemos notar que el *instante* va a ser el límite final del movimiento y, a la vez, el límite inicial del reposo. Esto cambia la idea del *instante* como un tiempo (un átomo de tiempo) en el cual tiene lugar la síntesis del tiempo, de acuerdo con la teoría pitagórica."¹⁶⁸ Así, Platón en el *Parménides* dice: "...el uno, al estar en movimiento y en reposo, tiene que pasar de una condición a otra -sólo así puede hacer ambas cosas- y cuando pasa, realiza la transición *instantáneamente*; no ocupa tiempo para llevarla a cabo y en ese momento no puede estar en movimiento ni en reposo."¹⁶⁹ La reflexión de Aristóteles sobre el mismo asunto de la transición, el *instante*, para Aristóteles el *ahora instantáneo* es que una misma cosa podría estar, de manera simultánea, en movimiento y en reposo, ya que el límite de ambos es uno y el mismo: el *ahora*.¹⁷⁰ De tal forma que, de acuerdo con Aristóteles, "...cuando se habla del reposo, decimos que algo está en reposo, cuando está *ahora* en el mismo estado en que

¹⁶⁷ Platón, *Parménides*, ed. Cit., 157^a.

¹⁶⁸ Véase Cornford, *op. Cit.*, p. 287.

¹⁶⁹ Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156e.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Física*, ed. Cit., 234b, 4-10.

estaba antes; pero, en el *ahora instantáneo* no hay antes, por lo tanto, no puede estar en reposo. De manera que, lo que está en reposo sólo puede estarlo en el tiempo; y, de la misma forma, lo que está en movimiento, sólo se mueve en el tiempo; pero, el *ahora*, al ser límite de ambos, el reposo y el movimiento, no puede estar en el tiempo.”¹⁷¹

De hecho, Aristóteles retoma la misma discusión platónica contra la posibilidad de que pudieran existir *ahoras* atómicos. “...si lo que es y antes no era tiene necesariamente que haber llegado a ser, y si cuando está llegando a ser todavía no es, entonces el tiempo no puede ser dividido en tiempos indivisibles.”¹⁷² De hecho, podemos decir que los *ahoras* atómicos nos ofrecen un tiempo discontinuo, en cambio el *ahora* como límite divisor del antes y después es la posibilidad de transición entre ambos momentos, de lo que está dejando de ser (lo pasado) y lo que está llegando a ser (lo futuro), lo cual permite que el tiempo sea continuo y se actualice por medio del *ahora*, indivisible y fuera del tiempo, como límite divisor del movimiento temporal que transcurre del antes al después. Pero, “...donde se negó que haya *ahoras* atómicos. ¿Con quién discute Aristóteles? Porque para Zenón era una hipótesis polémica. La concepción atomista del tiempo como constituido por partículas indivisibles de mínima duración, al parecer de origen pitagórico, es posible que fuera mantenida por muchos en tiempos de Zenón, y de hecho le sobrevivió a sus críticas. La posición de Aristóteles se apoya en su concepto del *ahora* como límite divisor del antes y después. Pero en tanto que límite el *ahora* es atómico, indivisible, pues de lo contrario quedaría postergada hasta el infinito la actualidad del *ahora*, y, por lo tanto, del antes y

¹⁷¹ Véase *Ibid.*, 234b, 5-10.

¹⁷² *Ibid.*, 263b, 25 y s.

después.”¹⁷³

El instante y su relación con la polémica de Kierkegaard contra Hegel.

Kierkegaard le critica a Hegel como se da el inicio del movimiento en la obra de la *Ciencia de la lógica*, principalmente le reprocha que evade la contradicción de lo existente, descrita en el *Parménides* de Platón, que es uno y múltiple a la vez y como, injustificadamente, pasa de la contradicción a la unidad por medio del movimiento o devenir de lo temporal, sin que exista ninguna mediación entre ambas y, con ello, dice Kierkegaard, “...significa ignorar la dificultad e ir más allá que Platón.”¹⁷⁴ Kierkegaard se refiere al *instante* platónico, categoría de transición o síntesis entre lo uno y lo múltiple en lo existente determinado. Platón nos demuestra, en el *Parménides*, que dicha síntesis, el *instante*, no se da cuando lo existente está en reposo ni en movimiento, dimensiones de la contradicción de lo temporal existente, sino que es, por necesidad, fuera del tiempo, lo cual hace del *instante* una categoría indefinida e inexplicable de forma lógico-ontológica, por lo cual se convierte en una abstracción de la unidad o síntesis de lo existente.

Kierkegaard defiende esta postura sobre el *instante* platónico, pues le servirá de fundamento metafísico para demostrar la trascendencia de la unidad, lo eterno. El *instante*, de acuerdo con Kierkegaard, va a vincular lo temporal y finito con lo infinito e intemporal por el *instante* como transición entre ambos; de modo que el *instante* se va a convertir en la apertura de lo eterno con lo temporal por lo cual es la síntesis o unidad de ambos. Pero, Platón nunca relacionó el *instante*, transición o síntesis de la unidad de lo existente, con la trascendencia y, con ello, con lo eterno e infinito

¹⁷³ *Ibid.*, n. a p. de p. 105, p. 475.

¹⁷⁴ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primera ed. Cit., p. 83.

como el mismo Kierkegaard comentó: "...conquistóse Platón la gloria de aclarar la dificultad; pero el *instante* sigue siendo una sorda abstracción atomística que tampoco queda explicada, ignorándola."¹⁷⁵

Para Kierkegaard, el *instante* es una categoría idónea para abrir esa apertura con lo eterno e infinito, que no puede ser representado con categorías racionales positivas que lo limiten y acoten, dadas sus características, es infinito y, por lo tanto, ilimitado, por lo que sólo puede ser representado con una categoría infinitamente negativa, y esa categoría es el *instante*. Aunque esto parezca paradójico, lo cierto es que, para Kierkegaard, la intuición de lo infinito en el tiempo, va más allá de la razón, y solamente se puede intuir esta verdad por medio de la pasión de fe en el individuo, pues, para Kierkegaard, esto infinito es Dios.

Pero, este paso que da Kierkegaard al relacionar el *instante* con lo eterno e infinito es injustificable, pues no media explicación entre ambos momentos. Pero, por ello, Kierkegaard habla de que hay un salto donde lo temporal se vincula con lo eterno por el *instante*, lo cual implica un salto a lo inconmensurable donde no media razón alguna, sólo la convicción personal (la fe) sostiene al individuo en su actuar, pues lo eterno en lo temporal nos lleva a lo inconmensurable para la razón. Pero, de la misma forma, para Kierkegaard es injustificable que Hegel pase de la contradicción a la unidad por medio del devenir o movimiento de lo temporal y, menos aún, si este movimiento es dialéctico.

Pero, lo que no se le puede negar a Hegel es que con él se abre la perspectiva de lo existente partiendo de que cambia o deviene. Para Hegel el ser existente determinado sólo se entiende a partir del devenir de las distintas determinaciones (formas o configuraciones) de

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 83.

su movimiento, lo cual se puede expresar de la siguiente forma: ser es devenir y lo que deviene es ser. De modo que cada una de las de las determinaciones de lo existente (posibilidades) es el ser mismo en los diferentes momentos de su movimiento (desenvolvimiento o desarrollo del ser). Hegel dice que una determinación de lo existente es un momento del movimiento de la realidad (ser o absoluto), y si este momento tiene como contenido una época determinada de la historia, con una concepción de la realidad, es decir, una verdad o absoluto, podríamos decir que, de acuerdo con esta verdad, la realidad se concibe de cierta forma, por lo que hay una lógica de lo que es verdadero y lo que es falso (principio de no-contradicción de la lógica tradicional griega). Sin embargo, esta época histórica deviene, puesto que la realidad está inmersa en el movimiento de lo temporal, es decir, muestra su negatividad por lo que la dicha verdad ya no coincide con la realidad misma, por lo que dicha verdad se muestra como un error, o sea, es nada. Pero, lo cierto es que dicha verdad es un momento del ser en su desenvolvimiento que ha pasado o devenido, a lo que Hegel comenta: "...la nada considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido."¹⁷⁶

Para Kierkegaard, la afirmación anterior de Hegel implica que todo es ser, pues cada momento del devenir es el ser mismo en su desenvolvimiento, por lo que no hay falsedad, sólo momentos de la verdad que pasan o devienen, pero, que se integran, como superados, al ahora (momento actual); entonces, Kierkegaard cita al *Sofista* de Platón -como ya lo mencionamos en el capítulo anterior- donde el sofista es un sabio, político, etc. que quiere hacer valer sus juicios, los cuales obedecen a intereses de por medio, por lo cual no

¹⁷⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 55.

necesariamente son verdaderos, de hechos simulan la verdad valiéndose del postulado de Parménides de que "todo es ser...de la nada no es posible siquiera mencionarla...de la nada no puede salir nada." Kierkegaard comenta: "En las esferas prácticas utilizan, finalmente, los sofistas el no-ser de tal forma que destruyen con él todos los conceptos morales: el no-ser no es, luego todo es verdadero; luego todo es bueno, luego no hay en absoluto engaño, etc."¹⁷⁷ Kierkegaard le critica a Hegel, para quien el no-ser, el momento de la contradicción, es un momento del ser en su desenvolvimiento, lo que trae como consecuencia que todo está justificado y, por lo tanto, no hay engaño, en otras palabras, no hay falsedad; todo es válido y justificable.

Para Kierkegaard es importante demostrar que existe el no-ser, en la infinita negatividad de la trascendencia, lo eterno, para la razón y en la existencia misma, pues considera que Hegel, al reducir el ser, como proceso, a lo temporal, entonces todo es pasajero e intrascendente, es decir, lo puramente temporal se ubica en el no-ser ya que implica lo que por devenir está en constante cambio, lo cual nos lleva a que los hechos de lo existente simplemente pasan por lo cual carecen de unidad o síntesis como tales.

Pero, Hegel justifica cualquier acción, pues lo es del ser en su desenvolvimiento o devenir, al igual que los sofistas. Dice Kierkegaard: "...el no ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y como engaño, como la temporalidad olvidada de la eternidad: por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser."¹⁷⁸

Ahora bien, ¿Cuál es el criterio kierkegaardiano? Kierkegaard dice que es importante demostrar la existencia del no-ser como falsedad y,

¹⁷⁷ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primera ed. Cit., p. 82.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

con ello, que podemos demostrar que existe lo verdadero y lo falso en los discursos sobre la realidad; dicha concepción la retoma Kierkegaard de el *Sofista* de Platón, como vimos en el capítulo anterior. Como quiera que sea Kierkegaard se inscribe en una lógica cuyo sustento es el principio de no contradicción lógica, a diferencia de esto, Hegel se inscribe en una lógica dialéctica que es el movimiento de la realidad misma, sobre el sustento de que la contradicción se supera y se logra la síntesis, movimiento dialéctico que es, de acuerdo con Hegel, el movimiento de la realidad misma (espíritu absoluto). La verdad de la que nos habla Hegel tiende a la unidad de lo absoluto (el ser mismo) en la medida en que se desenvuelve, lo cual implica una verdad que se rehace en la medida en que los existente se mueve, es decir, la síntesis o unidad se complejiza en la medida de que cada nuevo momento se integra como superado al momento actual; todo momento del devenir es el devenir mismo de la unidad.

Dicho movimiento dialéctico de la realidad, comprometido, por supuesto, con la lógica que de él se deriva es criticado por Kierkegaard, pues considera que lo único que implica el movimiento o devenir es el cambio mismo como el pasar de una cosa a otra, es decir, el constante devenir de la realidad como un *pasar*, lo cual implica la contradicción de lo existente que oscila entre lo que reposa y lo que se mueve; contradicción ineludible que nos remite a la unidad del devenir o movimiento de lo existente, que es contradictorio, a la cual sólo se puede acceder por la convicción de fe. Así, para Kierkegaard la unidad de lo que deviene es inconmensurable para la razón. Por ello, Kierkegaard retoma al *Sofista* para comprometerse con una lógica tradicional griega donde hay verdad, pero también hay falsedad; no

todo es auténtico, no todo es verdadero en las acciones humanas y más si estas se inscriben en lo meramente temporal: el proceso del devenir de la conciencia (colectiva) con la realidad (objeto material). Por ello, y en contra de Hegel, Kierkegaard pretende demostrar que existe lo verdadero y lo falso, es decir, no todo es auténtico, verdadero. Lo verdadero se encuentra cuando lo eterno entra en contacto con lo temporal, por el *instante*, en el individuo, dada su naturaleza espiritual, de modo que sus acciones adquieren un sentido y significación (adquieren unidad y sentido).

Para Kierkegaard, la síntesis o unidad de lo existente, el *instante* platónico, es fuera de lo temporal y se vincula con lo eterno e infinito y, por ello, se vincula con la infinita negatividad de lo uno, lo cual implica que carece de límites, por lo cual va más allá de la razón y, por ello, no puede ser abarcado por categorías positivas (racionales) que lo limiten y acoten. También el *instante* lo vincula Kierkegaard con lo divino (Dios), e implica la relación del individuo, temporal y finito, con lo infinito y eterno; sólo cuando logra dicha relación logra la síntesis y se hace realmente un individuo, pues Kierkegaard dice que el individuo no es una entidad reducible a una idea general de hombre, lo cual implica una abstracción, carente de contenido y no al hombre mismo, el cual en su subjetividad es de naturaleza espiritual lo que conlleva su libertad de elegir entre posibilidades la opción que, por el *instante*, lo vincule con lo eterno (Dios) para lograr la síntesis de sí mismo, lo cual va más allá de la razón y sólo se sostiene por la convicción de fe.

Hegel, a diferencia de Kierkegaard, habla de la conciencia del hombre que es de tal naturaleza que capta la esencia de la realidad, la cual obedece a una configuración racional dialéctica (ciencia

dialéctica). La conciencia desde un primer momento se capta a sí misma como la realidad por medio de la certeza sensible (certeza de los sentidos) de acuerdo con Hegel. El sujeto (individuo) tiene, de manera inmediata, la conciencia del objeto que tiene ante sí, de modo que hay una referencia a una conciencia tal que distingue entre sujeto y objeto; pero, es un saber inmediato en el sentido de que el sujeto está cierto de la existencia del objeto que tiene ante los sentidos. Hegel comenta: "...la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo...constituye...la historia desarrollada de la formación de la conciencia hacia la ciencia."¹⁷⁹

De esta forma, en el comienzo, la conciencia se capta a sí misma a través de la certeza de los sentidos; posteriormente pasará por otros momentos en su configuración (la percepción, el entendimiento y la razón) en las cuales la conciencia se va configurando de acuerdo con los momentos y figuras de la realidad en su movimiento o devenir hasta integrarse, en sí misma, como conciencia la realidad (el objeto), y, al lograrlo, se conformará, a su vez, como conciencia, lo cual llamó Hegel el momento de la razón: como la capacidad de la conciencia de configurarse la realidad tal como es, con arreglo a las contradicciones y síntesis sucesivas de los momentos de la realidad, para la conciencia que se los configura, en su movimiento o devenir.

Pero, en Kierkegaard esta conciencia hegeliana corresponde con una razón ético-colectiva que pertenece a la comunidad. Sin embargo, para Kierkegaard, razón ética de la comunidad nos lleva a una idea general de hombre y no al hombre mismo, el individuo, cuya búsqueda de sí mismo sólo él la puede encontrar, pues esta verdad radica en sí mismo, ya que el individuo posee una naturaleza espiritual, cuya cualidad es la libertad, que lo impulsa a devenir o llegar a ser la verdad de sí

¹⁷⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 55.

mismo en la medida de que se encuentra en relación, lo sepa o no, con una verdad más auténtica, lo eterno (Dios), y esta relación del individuo con esta verdad única sólo le compete a él. Así, el individuo, en su vínculo con esta verdad, lo eterno, se eleva por encima de la razón ético-comunitaria y, en sus últimas consecuencias va más allá de la razón y sólo lo sostiene la convicción de fe en su vínculo con la unidad, lo eterno. De tal modo que el individuo se aísla de la comunidad y de su actuar ético basado en el sentido común y la razón, lo cual nos hace preguntarnos: ¿La síntesis del individuo no se da en la medida en que se vincula con la comunidad y su quehacer? Es decir, el contexto del hombre es la colectividad y su actuar el cual se basa en esta conciencia que se desarrolla en la medida en que se vincula con el objeto (materialidad del mundo) y lo transforma, de acuerdo con Hegel; es decir, el individuo se conforma, en su identidad, en su vínculo con el quehacer comunitario y la racionalidad de su actuar. Pero, si bien para Kierkegaard, el momento de lo ético, lo general, es un momento importante en el desarrollo del espíritu, el individuo, no es esencial para ello; lo esencial se da con el salto, sin mediación (razón) hacia ese vínculo con lo eterno, más allá de la razón y de la colectividad y su actuar.

Así, en Kierkegaard, el criterio para decidir lo verdadero (lo auténtico) de lo falso (lo inauténtico), es que si los sucesos son meramente temporales y, por lo tanto, cuyo sino es que pasan o devienen, entonces carecen de verdad. Pero, en la medida de que se da en vínculo con lo eterno en el individuo, como existente temporal, se produce la síntesis o unidad de lo temporal y entonces hay sentido de verdad. Dice Kierkegaard: "...hay que quitar de en medio al no-ser para que aparezca el ser..."¹⁸⁰ Dicha verdad es la del individuo en su vínculo

¹⁸⁰ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 83.

con lo eterno; verdad que va más allá de la razón que la pretenda abarcar. Semejante verdad es la verdad de Dios, del cristianismo, la cual es una verdad única, pues la síntesis del individuo es irreducible a cualquier idea general de hombre; por ello, cada individuo se encuentra, sólo, a cuestas con una verdad que sólo a él compete, es decir, una verdad absoluta, a lo que comenta Nicol: "...la conclusión a que nos conduce semejante idea de la verdad arbitraria es la de una paradoja sofística con intensiones éticas y religiosas."¹⁸¹

Podemos decir que Kierkegaard nos lleva, por medio de una lógica tradicional griega, basada en el principio de no-contradicción, al límite mismo de la contradicción de lo existente que es, pero por devenir, deja de ser lo que es, no-es y, por el *instante* platónico, integra la síntesis entre lo temporal, el individuo, con lo intemporal, lo eterno, lo cual implica, en el individuo, una apertura con la trascendencia y lo divino. Pero, como ya vimos, el *instante* es una categoría lógico-geométrica, que utiliza Platón y, posteriormente, Aristóteles para evitar la infinita división de una distancia y del tiempo infinito para recorrerla, planteada por la paradoja de Zenón, quien pretende demostrar que no es posible el movimiento (la temporalidad), por lo que Kierkegaard, sin justificación (mediación, razón) alguna vincula al *instante* con lo eterno; lo cual Kierkegaard vincula con esta idea de que lo eterno es lo inconmensurable para la razón, por lo cual el *instante* es la justa categoría para referirse a él, pues va más allá de lo existente temporal y es negativo para la razón, lo cual nos remite a la trascendencia de la unidad; es así, puesto que el *instante* no se relaciona con lo que reposa, ni con lo que se mueve ni con el tiempo, dimensiones irreducibles de lo

¹⁸¹ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. Cit., p. 194.

existente. Por ello, Platón lo define como esa *cosa extraña*. Donde se termina la lógica Kierkegaard introduce el *instante*, que en el vínculo del individuo con lo eterno, es la fe; único móvil del individuo a lograr devenir la posibilidad de sí mismo en la medida en que se vincula con lo eterno. En conclusión, Kierkegaard pretende reivindicar al individuo, cuyo vínculo con la trascendencia (lo eterno) sólo lo puede llevar a cabo él, en la subjetividad de su espíritu, y es irreducible a cualquier idea general de hombre y, con ello, polemiza con Hegel para quien el individuo, como tal, lo es en la medida en que se inserta, en su actuar, en los momentos y razones de la colectividad, en las cuales se diluye el individuo como tal, que lo es, en función de su actuar ético con la colectividad.

De hecho, el problema con Kierkegaard es que en el hombre cuando, como individuo, encuentra su esencia, se desvincula de sus semejantes y de sí mismo, dado lo injustificado de sus acciones, sostenidas por la convicción personal (fe) de su vínculo con lo eterno. Pues, para Kierkegaard, la historia humana que es la de los momentos de la colectividad en su actuar, se basa en lo meramente temporal que, como tal, carece de cualidad, es lo meramente cuantitativo, lo cual va de menos a más en cuanto a los hechos humanos, al carecer de algo que los unifique; hechos que, al no estar a la altura del espíritu, inherente a cada individuo e intuible para el mismo, implican la pecaminosidad, al ser hechos meramente temporales y pasajeros.

El espíritu es tal, en el individuo, que puede elegir entre las posibilidades a su alcance, la que lo pueda llevar a la síntesis, en su vínculo con lo eterno, lo cual implica que el individuo es libre y, como tal, se intuye a sí mismo como posibilidad, y, con ello, de que puede elegir. Así la pecaminosidad, conlleva a la historia humana, en

sus acciones, la cual puede influir en el individuo y, como tal, anular esta individualidad, al no permitirle darse cuenta de su capacidad espiritual de ser libre, es decir, de elegir, y, con ello, ata al individuo a determinaciones absolutas en su hacer y anula su espíritu.

El espíritu, en el individuo, de acuerdo con Kierkegaard es una síntesis de alma y cuerpo por medio de espíritu; el individuo constituido como espíritu se da cuenta de que es libre y puede elegir, actuar y, en su actuar, caer en el pecado. Pero, el hombre, constituido como espíritu, se encuentra en este proceso de búsqueda de sí mismo que culmina en el estadio, que Kierkegaard llama, religioso. De modo tal que, la historia del hombre, en sus acciones: la pecaminosidad, puede influir en el individuo, es decir, en su libertad de elegir; pero, cuando el individuo sobrepasa el estadio ético y se encuentra en el religioso, su relación con lo eterno, la síntesis, es personal y sólo él puede decidir por sí mismo, en una acción única e irreducible a cualquier acción ético-racional. Pero, ¿qué sostiene al individuo, como tal, en el estadio religioso? El individuo, llegado a este punto, va contra toda ética comunitaria y, en consecuencia, contra toda razón, de modo que su vida pende de un hilo, lo único que lo sostiene es su abandono a este sentimiento de fe.

En este punto, el individuo queda substraído a cualquier proceso histórico de la humanidad; de modo tal que, encuentra un objeto más alto, no compatible con los sucesos de lo temporal. Nos surge la siguiente pregunta: ¿Hasta dónde se eleva el individuo en el estadio religioso? La respuesta es, hasta lo incommensurable, es decir, a una síntesis o verdad, incommunicable, que a nadie compete más que a él, lo

cual implica que el individuo se vuelve ahistórico. La nueva historia es la del individuo, único e irreducible a cualquier otro, pues sus acciones, basadas en su convicción personal (fe), adquieren un sentido verdadero, devienen la posibilidad, única e irrepetible, de sí mismo; su tiempo es un tiempo con sentido, va del pasado al futuro, cuya síntesis es el *ahora*, commensurable con la existencia, aunque más allá de la razón.

Así, volvemos con Aristóteles, pues, en Kierkegaard, por el *instante*, el tiempo adquiere plena significación, es decir, hablar de un antes (lo que sucedió) y de un después (lo que sucederá) sólo tiene sentido si hay un principio o fundamento para la división, el cual es el *ahora* aristotélico. Este *ahora*, fuera del tiempo y de la división temporal, es, sin embargo, la transición entre ambos momentos, lo cual da continuidad al movimiento temporal. El *ahora*, como categoría de transición o síntesis de la unidad de lo temporal (lo existente) está estrechamente vinculado al *instante* platónico. De acuerdo con Kierkegaard, sólo al individuo, cuya naturaleza espiritual es la libertad, le adviene la síntesis, que, en su realización, es lo posible para el individuo, a lo que Kierkegaard comenta: "Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo."¹⁸²

Entonces, el individuo, enfrentado a la posibilidad y, con ello, a lo futuro, se angustia, a lo que comenta Nicol: "...si el objeto de la angustia es la nada, y el futuro es lo predominante en la temporalidad del existente, podemos concluir que nuestra existencia pende de la nada."¹⁸³ Lo futuro no implica ninguna certeza y así, el individuo, sin ningún asidero, tiene que elegir y concretar su posibilidad para abrirse paso hasta la verdad, lo eterno. Es decir, no hay ninguna

¹⁸² Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 91.

¹⁸³ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. Cit., pp. 219-220.

acción razonable o justificable para el actuar ético-colectivo, pues la posibilidad de lo eterno, en su actuar, rompe con la razón; es injustificable para el proceso del actuar comunitario. Así, este proceso del individuo hacia la síntesis (lo eterno) implica una continua toma de decisiones sostenidas sólo en la convicción personal (la fe), es decir, penden de la nada, pues no se justifican para los demás y, ni acaso, para el individuo mismo.

Comenta Kierkegaard: "...En el momento en que está puesta la realidad, aparece a lado la posibilidad como una nada que tienta a los hombre irreflexivos."¹⁸⁴ Lo cierto es que el individuo, en las infinitas posibilidades que tiene ante sí, no es nada concreto; pero, en la medida en que encuentra un asidero, logra la unidad de sí mismo, y se hace un individuo como tal. Pero, el sostenerse en esta verdad, este vínculo personal con lo eterno, implica la incertidumbre constante que oscila entre la angustia por el futuro y la culpa por las decisiones llevadas a cabo, pues, el individuo, corre el riesgo de equivocarse y quedarse en lo meramente temporal.

Pero, el individuo descubre esta verdad que a nadie compete más que a él, es incomunicable. Otra vez surge la pregunta: ¿Cómo repercute esta experiencia de la verdad de sí mismo en la relación con sus semejantes, si no es comunicable por no ser comprensible? La pregunta surge porque no podemos llegar a ser realmente individuo, sin el quehacer de la colectividad y su identificación con ella que es el quehacer del individuo mismo en relación con los demás. Así, una verdad tan radical, la del individuo, implica una verdad que le niega el vínculo con sus semejantes. Lo cierto es que, para Kierkegaard, la realización del individuo, y su devenir la posibilidad de ser tal, consisten en una reivindicación del mismo frente a la colectividad.

¹⁸⁴ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 50.

Pero, otra pregunta que surge es: ¿Cómo lleva el individuo esta verdad a cuestras frente y en contra de los demás y de sí mismo? Es un individuo que en todo momento siente incertidumbre, pese a eso se sostiene, por la fuerza de la convicción personal, y, además, está condenado a ser incomprendido y mal visto por sus semejantes, aunque, por otro lado, se tenga que mover en un orden colectivo y actuar de acuerdo a ello. Comenta Kierkegaard: "Y es que en la fe se da la paradoja de que el Particular está por encima de lo general; conviene señalar, sin embargo, que al repetirse el movimiento, el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general."¹⁸⁵

Por eso, Kierkegaard se compromete con la lógica tradicional griega, la cual, como ya mencionamos, contrapone con la dialéctica hegeliana cuyas contradicciones se superan y se producen síntesis sucesivas, lo cual implica el movimiento y proceso dialéctico de la realidad. Para fundamentar su postura Kierkegaard -como ya antes hemos mencionado- retoma el diálogo del *Sofista* de Platón y comenta: "El sofista cuya definición y concepto busca el diálogo, mientras principalmente trata del no-ser, es el mismo un no-ser, y así brota en la lucha en que es batido el sofista..."¹⁸⁶ El contexto de esta cita, sustentada en dicho diálogo, es que los sofistas, con su retórica, expresan argumentos falsos, pero con apariencia de verdad para convencer a los demás; usan de justificación al filósofo Parménides -padre de la filosofía para Platón-, quien expresó en su poema ontológico:

I.I...cuáles serán las únicas sendas investiga-
bles del Pensar.

¹⁸⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. Cit., p. 122.

¹⁸⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primera ed. Cit., cita 22, p. 82.

I.I Ésta:

Del ente es ser; del Ente no es no-ser.

Es senda de confianza,

Pues la verdad la sigue.¹⁸⁷

De este modo, los sofistas dirán que, si ellos afirman lo que no es, entonces ellos no dicen absolutamente nada, pues es imposible pensar y decir sobre el no-ser, de acuerdo con Parménides, quien afirma que sólo podemos pensar el ser. A lo que dice Platón en el *Sofista*: "Hemos dicho que el sofista había buscado refugio en alguna parte de este lugar (el no-ser), aunque negando completamente la existencia de lo falso: nadie piensa ni dice lo que no es, pues el no-ser no participa en modo alguno de la existencia."¹⁸⁸

Finalmente, en el diálogo del *Sofista* Platón demuestra la existencia del no-ser como diferencia: "...demostrada la naturaleza de lo diferente...nos atrevemos a decir que cada parte suya que está es opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no-es."¹⁸⁹ La diferencia tiene su opuesto, la igualdad; de tal modo que un discurso verdadero dice las cosas tal como son y, por el contrario, un discurso falso dice las cosas diferentes de lo que son.

Así Platón, en el *Sofista* afirma: "El discurso verdadero dice...como son las cosas; y el discurso falso, dice las cosas diferentes de lo que son."¹⁹⁰ Todo lo cual ya analizamos en el capítulo 1, pero dada su importancia lo reiteramos en esta parte del capítulo 2. Para Kierkegaard es necesario demostrar la existencia del no-ser, de lo contrario todo es verdadero y, en consecuencia, todo es bueno. Dice

¹⁸⁷ *Los presocráticos*, traducción y notas de Juan David García Bacca, p. 39.

¹⁸⁸ Platón, *Sofista*, ed. Cit., 260c-d.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 258d-e.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 263b.

Kierkegaard: "En las esferas prácticas utilizan...los sofistas el no-ser de tal manera que destruyen con él todos los conceptos morales: el no-ser no-es, luego todo es verdadero; luego no hay en absoluto engaño, etc."¹⁹¹ De modo tal que Kierkegaard, al igual que Platón, dice que es necesario demostrar la existencia del no-ser, y lo que dijo de los sofistas lo aplica a los valores cristianos para demostrar que existe el no-ser como falsedad, "...como engaño, como apariencia y como temporalidad olvidada de la eternidad y...por eso se trata de quitarlo de en medio y hacer que aparezca el ser."¹⁹²

Podemos comentar, de acuerdo con esto, que en esa relación del individuo con lo eterno, se da en éste el salto a la verdadera cualidad, pues de otro modo el individuo se quedaría en lo meramente temporal, que es efímero, aparente e inauténtico. También podemos decir que la filosofía platónica, basada en una lógica tradicional griega, la retoma Kierkegaard para refutar la lógica dialéctica hegeliana, comprometida con la realidad como algo dinámico y, en la cual, es posible la contradicción, pues esta se supera por medio de la síntesis, que integra el momento anterior, como superado, en el momento actual; por el contrario, la lógica tradicional es opuesta al movimiento o devenir de la realidad y la trata, por así decirlo, de aprehender en forma de determinaciones fijas y estáticas. Pero, si todos los momentos de lo existente determinado están inmersos en el movimiento o devenir, entonces una determinación de la realidad para la conciencia en un momento determinado, si bien deviene, es decir, ya no coincide con la realidad, no es por ello un error o falsedad; sino como un momento de la realidad en su desenvolvimiento y devenir. De modo que, para Hegel, todos los momentos lo son de lo existente

¹⁹¹ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., cita 22, p. 82.

¹⁹² *Ibid.*, cita 22, p. 83.

determinado, por lo que, si bien devienen y ya no coinciden con lo existente, no por ello son falsos, sino como momentos de lo existente en su desenvolvimiento.

Pero, -de acuerdo con Kierkegaard- lo meramente temporal se caracteriza por su devenir constante, es decir, su única determinación es que cambia, lo cual carece de unidad o síntesis; por lo cual, si Hegel quiere ver algo más en los sucesos temporales existentes, más allá de su mero devenir, entonces reduce la síntesis o unidad al mero devenir, lo cual es inauténtico; Hegel, a decir de Kierkegaard, pretende que todo es ser, pues se mueve en el movimiento o devenir, que, por sí solo, carece de síntesis, y lo único que se puede decir es que es una pasar, sin que exista realmente un presente.

Sin embargo, toda concepción de la realidad, incluyendo la de Kierkegaard, trata de demostrar la verdad, pues él trata de demostrar una verdad más auténtica, la cual se inscribe en la subjetividad del individuo y deviene la posibilidad de sí misma por esta convicción interna, la cual va más allá de la razón; esta posibilidad que sólo compete al individuo es la posibilidad de la síntesis con lo eterno por el *instante*. Dicha verdad más auténtica, la cual es la rectora del devenir, es decir, de lo temporal, se inscribe, paradójicamente, en lo temporal; es decir, lo temporal es una dimensión inherente a la realidad y, con ello, retomo a Hegel, de modo tal que toda concepción de la realidad, con pretensiones de ser una verdad, está inmersa en la temporalidad; y, toda concepción de la realidad, de acuerdo con Hegel, al inscribirse en una etapa o momento del desarrollo histórico-social, deviene. Mi reflexión es que, toda pretensión de verdad -de acuerdo con Hegel- la cual puede ser impuesta a la realidad en nombre de la religión, del pensamiento, del arte, de la ciencia, etc., socava la

realidad misma, es decir, toda verdad absoluta choca con una realidad dinámica y cambiante que pretende ser el discurso último de la realidad, tiende a devenir, o sea, la realidad sigue su curso, se mueve a través del dinamismo de sus momentos, y lo dicho pierde vigencia, o bien, no encuentra el hilo conductor de todo, pues siempre se producen momentos y diferencias que escapan a un discurso con pretensiones de verdad; lo cual ha sido pretexto para justificar la imposición y la violencia, en nombre de lo más sagrado, de la verdad.

Es decir y, como más adelante veremos, la trayectoria social humana ha formulado interpretaciones de la realidad en su vínculo con el hombre, las cuales constituyen un espejo para ver la realidad, explicarla e involucrarse con ella en un proceso; para Hegel son como momentos de la conciencia con el objeto (realidad) en su devenir; pero, contradiciendo a Hegel, no todos son auténticas en la medida de que no constituyen modelos para darle unidad o síntesis temporal al individuo, es decir, una síntesis de lo individual que haga que sus acciones trasciendan lo meramente pasajero y, por lo tanto, tengan sentido y unidad.

Pero, va a ser Nicol el que, contradiciendo a Kierkegaard, cuestione que la síntesis, lo eterno, obedece a una estructura que no le viene al individuo de fuera, pues este poder de convicción interno (la fe) lo puede aplicar a este u otro objeto, no necesariamente el Dios del cristianismo. Dice Nicol al respecto: "Desde el punto de vista existencial, lo que importa es que el objeto sea suficientemente capital, para que pueda en él centrarse la vida entera del sujeto, y la fuerza de concentración de que este disponga."¹⁹³

Sin embargo, Kierkegaard se vale de una explicación sustentada en la razón para demostrar que la verdad, la síntesis o unidad a la cual

193 *Ibid.*, pp. 197-198.

sólo el individuo, en su sí mismo (subjetividad), puede acceder, va más allá de la razón, pues sólo la sostiene la convicción personal de fe. En suma, para Kierkegaard, la verdadera cualidad sólo se da por la trascendencia de la síntesis o unidad, indemostrable, pues la razón se quiebra por lo contradicción de lo existente que deviene. Pero, apostarle a la síntesis va más allá de toda razón, por ello el *instante* platónico, el cual retoma Kierkegaard; categoría ideal que muestra el problema de la unidad o síntesis, pues el *instante* es fuera del tiempo, de lo que permanece y de lo que cambia, lo cual es imposible, pues no se relaciona con ninguna categoría de explicación lógico-ontológica, es decir, es un concepto negativo para la razón, pero que muestra el problema de la unidad, por lo cual Kierkegaard habla de su negatividad y trascendencia y, sin justificación, lo vincula con lo eterno que, sin embargo, mantiene sus relaciones con lo existente temporal.

Queda, sin embargo, por resolver esta síntesis que es el individuo kierkegaardiano desde lo social, por lo que volvemos a plantear la pregunta: ¿Cómo tener una perspectiva de la unidad del individuo sin tomar en cuenta su quehacer con los demás? En este quehacer con los demás, el individuo adquiere una identidad y, al mismo tiempo, se vuelve un individuo como tal, es decir, irreducible a ningún otro, puesto que sus decisiones sólo le competen a él, pero estas decisiones tienen que ver con el momento y la época de la sociedad en la que, históricamente, le toca vivir.

Relación del *instante* platónico con lo divino.

El otro aspecto a tratar es el de la relación que hace Kierkegaard entre el *instante*, como categoría de transición o síntesis de lo existente, y lo divino.

El *Instante*, como ya dijimos, no lo vincula Platón con una

transición de la unidad que se relacione, de forma natural, con la trascendencia y lo divino, sino que es simplemente una categoría lógico-geométrica que explica el problema de la unidad, para salvarla del regreso infinito de la infinita división del espacio y el tiempo infinito para recorrerlo, según la aporía de Zenón de Elea de que el movimiento temporal no es posible.

Además, puesto que el *instante* es una categoría inconmensurable con el tiempo y el ser que involucra lo que reposa y lo que se mueve, contradicción irresoluble de lo existente, entonces parece muy fácil vincular esta categoría con la trascendencia y, con ello, con lo divino, es decir, al ser el *instante* una categoría de síntesis de la unidad que no se da en lo existente temporal, con lo cual, se convierte en una categoría fuera del alcance de toda explicación lógico-ontológica, Kierkegaard la vincula con la trascendencia y lo divino.

La crítica a Kierkegaard es que no fundamenta este paso que va de lo temporal a lo divino, o, mejor dicho, la justificación de este paso es lo injustificable, la carencia de razón de lo uno marcada por la contradicción irresoluble de lo existente por devenir, para lo cual se sirve de la convicción de fe y del hecho de lo inconmensurable de la unidad en relación con lo existente que deviene. Sin embargo, toda explicación, así sea la carencia de razón o justificación de lo uno y del vínculo del individuo con lo uno (lo divino), tiene un andamiaje, es decir, se vale de posturas de pensamiento. Así, esta relación de lo uno con lo eterno y lo divino, en Kierkegaard, tiene antecedentes en Plotino, quien vincula la unidad -lo divino- con lo que él llamó alma individual, lo cual lleva a cabo Kierkegaard, con cierta semejanza con Plotino. Esta semejanza con Plotino nos induce a pensar que Kierkegaard acude a este filósofo para poder fundamentar el vínculo

del espíritu en el individuo, por el *instante*, con lo divino.

Es necesario, entonces, explicar la relación que establece Plotino entre el uno -síntesis o unidad de lo existente- y lo divino para establecer la semejanza con Kierkegaard, quien vincula la estructura espiritual del individuo con lo infinito (Dios) de manera natural. De esta manera, tenemos que: "Plotino estableció tres niveles ontológicos llamadas hipóstasis: el Uno, el Intelecto (noús) y el Alma (Psykhé) como se afirma en II, 9, 1-33."¹⁹⁴

En la parte más alta de la jerarquía plotiniana está el Uno, del cual habla Plotino en la Enéada VI, I, 13, quien dice: "...si hay multiplicidad es preciso que primero haya unidad."¹⁹⁵ Este Uno mencionado, al ser, por sí mismo, es absolutamente autosuficiente y autocreador, por lo que es por sí mismo acto. Además, es infinito, con lo cual Plotino conecta a lo uno con la trascendencia, pues al ser infinito carece de límites y figura, pues de tenerlos estaría en otro ente y carecería de trascendencia, pues sería un principio inmanente a la existencia.

En este primer principio se menciona, de acuerdo con Alsina: "...lo Uno (hipóstasis) trasciende a los otros dos, al Intelecto y al Alma (las otras dos hipóstasis), y todo brota de Él en razón de su superabundancia, que no tiene que ver con un acto de conciencia."¹⁹⁶

Pero, comenta Alsina, "...el Uno no es el ser, lo creado, sino lo que genera, y sobreabunda debido a su perfección, pero su superabundancia produce algo distinto de él. Así, el Uno como creador es una potencia inmensa."¹⁹⁷ Esta potencia de lo Uno no es solamente eso, pues una

¹⁹⁴ Alsina, *El neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, ed. Cit., p. 53.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

potencia siempre actuante. "Para expresar el fenómeno de la creación (que es en Plotino emanación) acude el filósofo a diversas imágenes: la de la fuente que fluye sin agotarse jamás (III, 8, 10)..."¹⁹⁸

Es importante destacar, de acuerdo con Alsina, que este primer principio permanece en sí mismo, pero despide irradiaciones, pudiéramos decir que las irradiaciones son ese desbordamiento, lo creado, lo Uno. "Todo lo creado (tò gegenneménon) desea y ama a su creador (tò gennesan) (V,I,6). Porque hay un amor (eros) del Intelecto y el Alma hacia lo Uno, pero no a la inversa (como ocurre en el cristianismo).¹⁹⁹ Para destacar esto último es importante hacer énfasis en que lo Uno permanece en sí mismo, es decir, no se desborda, por lo que no desborda amor hacia lo creado, y aquello que desborda es diferente de él mismo. Y así, lo que se genera de lo Uno tiende, dado que su origen es este, a retornar a él, de ahí su amor a lo Uno:

...si tiene que haber algo absolutamente para sí mismo, debe ser el Uno, que será totalmente sólo...Es infinito, porque no hay más que uno y ni tiene límites ni figura, porque carece de partes y de forma. (VI,5,11)...El ser que es, es acto por sí mismo. (VI,8,16)."²⁰⁰

Podemos notar que el Uno plotiniano tiene características propias del ser parmenídeo, que es único, uniforme, sin límites ni figura por lo que es infinito (en extensión) y, por lo tanto, fuera de lo existente temporal, de modo que, por sí sólo, excluye el movimiento y la pluralidad de lo existente, ya que está basado en una identidad lógica y ontológica del ser, a lo que comenta Cornford: "...a partir de una unidad pura y simple que niega cualquier tipo de pluralidad, no se

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 54.

puede deducir nada más.”²⁰¹ Tales características son las de un Uno que no es, pues de él no puede generarse nada; lo cual nos remite al *Parménides* de Platón donde de un uno que carece de cualidades, pues de tenerlas implicaría que puede ser afectado, lo cual es contrario a un principio total de lo existente; pero, al carecer de cualidades o afecciones, es un Uno que no-es, es decir, que por ser absolutamente uno, carece de ser o existencia, lo cual nos remite, también, a un Uno incólume (inmóvil), lo cual es contrario a lo existente que deriva de él. Y, además, un Uno estático carece de movimiento para generar lo existente temporal.

Pero, Plotino tuvo la influencia de Aristóteles, por lo cual nos remitió a un Uno que no puede ser completamente inmóvil y tiene, en sí mismo, el principio del movimiento para la generación de lo existente, lo cual nos remite a un Uno como principio tal que su esencia es el acto, tal como lo expresó Aristóteles: “Con que ninguna ventaja obtendríamos con poner entidades eternas...si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios...Por consiguiente, ha de haber algún principio tal que su entidad sea el acto.”²⁰² Así, dicho Uno es un principio inmóvil, pero no puede ser completamente inmóvil, pues no podría generarse lo existente.

Pero, vemos que dicho Uno plotiniano no crea directamente al Universo por lo que Plotino plantea niveles (hipóstasis) derivados de lo Uno, y así, en un segundo nivel, tenemos al Intelecto que se compone de las ideas o formas platónicas, las cuales nos llevan a principios eternos de los existentes, los cuales nos llevan a la pluralidad de los mismos, y no a la uniformidad característica propia de lo Uno.

²⁰¹ Cornford, *Platón y Parménides*, ed. Cit., p. 290.

²⁰² Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., p. 483.

Sin embargo, el Intelecto, como veremos a continuación, es una imagen de lo Uno, pero es el Intelecto el que ve hacia lo Uno y se convierte en él, ya que aquél permanece en sí mismo. Así, podemos decir que el Intelecto surge o se genera de lo Uno, y la pluralidad de sus formas o ideas son reflejo de este.

El Intelecto (noûs).

La segunda hipóstasis es el Intelecto (mundo inteligible), ya que el Uno no crea directamente al universo, sino que entre él y el mundo sensible, lo creado, se intercala un mundo inteligible, hecho de las ideas o formas platónicas. Plotino afirma: "Es una luz que deriva de la luz originaria. Es como la imagen del Uno (III,8,II; V,3,2).²⁰³

La imagen de lo Uno es el Intelecto, pero no existe confusión entre ambos, pues lo Uno no es el Intelecto. Dice Plotino: "...es preciso que el hijo sea...semejante a Él...pero Él no es el Intelecto." (V,1,7).²⁰⁴

Su naturaleza lo hace ser como un Dios segundo que "contiene en sí todo lo inmortal, todo el Intelecto (pánta noûn), toda la divinidad (Theón pánta), toda el Alma (Psykhên pâsan) (V,1,4). Es importante saber que al ser semejante a Él, nada le falta. (VI,2,21)."²⁰⁵

Es importante resaltar, citando a Aristóteles, que "aunque las entidades son eternas -estas ideas o formas platónicas-, no por eso contienen un principio capaz de pasar a la acción."²⁰⁶ Por lo cual, tenemos en Plotino que el Intelecto se vale del Alma para que los inteligibles devengan temporalmente y se pueda generar lo sensible.

²⁰³ Alsina, *El Neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, ed. Cit., p. 56.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

²⁰⁶ Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 107b, 13-15.

El Alma (Psyche).

Así, en Plotino no se pasa directamente del Intelecto al mundo sensible, pues es preciso que los inteligibles (ideas o formas) devengan temporalmente para constituir al Alma universal con su infinidad de almas particulares que contiene: "El alma es Verbo y acto del Intelecto como el Intelecto lo es del Uno (V,1,6)."²⁰⁷ De esta manera, la acción del Intelecto va a constituir el Alma universal, la cual está estructurada en una "infinidad de almas particulares".

El alma universal, como devenir temporal de los inteligibles, es causa del mundo corpóreo (lo sensible), y de la unidad que este tiene. Dicha unidad está vinculada con la pluralidad, es decir, es divisible; pero, simultáneamente es indivisible. Sin embargo, hay en el Alma un predominio de lo indivisible, dada su naturaleza divina, pues el Alma es ser verdadero. Dice Plotino: "...es, al mismo tiempo, divisible (meristê) e indivisible (améristos), si bien predomina el aspecto indivisible ya que pertenece a una naturaleza divina (theía phycis) (IV,7,10)."²⁰⁸

Se puede decir que el Alma es "ser en acto" del Intelecto, así como el Intelecto es "ser en acto" de lo Uno.

El Alma posee dos aspectos vinculados con ella, de modo que la parte superior del Alma se le llama Alma universal que constituye su parte superior y está directamente vinculada con el Intelecto, pero su función no es puramente intelectual, pues el Alma posee también una parte inferior, el Alma-del-mundo directamente responsable de la creación de lo sensible, función más importante del Alma. "El alma tiene...una función específica: la tarea de gobernar y ordenar el

²⁰⁷ Alsina, *op. Cit.*, pp. 56-57.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 57.

universo (IV,8,3)."²⁰⁹ Es decir, el alma se divide cuando se orienta a lo sensible; pero, en cambio, se unifica cuando se orienta a lo inteligible.

En general, podemos decir que lo Uno, dadas sus características: no ser más que uno, ilimitado, uniforme, infinito en el tiempo, etc., por sí mismo no puede pasar al acto, ni contener la pluralidad, pues es Uno. Por ello, va a ser el Intelecto el que sí puede tener esta pluralidad al poseer múltiples *entidades intelectuales*: las ideas o formas platónicas, las cuales, por sí mismas, no poseen ningún principio actuante para pasar de la idea al acto, por lo cual se necesita otra entidad, el Alma, la que directamente se encarga de la generación y del orden del universo. Sin embargo, cada una de estas entidades -jerarquizadas- son generadas a partir de lo Uno, que debido a su sobreabundancia se desborda, pero permanece en sí mismo.

El Alma, a diferencia del Intelecto y del Uno, ya es un principio más acabado, por así decirlo, ya que posee la cualidad básica de lo Uno, la unidad (uniformidad), y del Intelecto la pluralidad de ideas o formas -organizadas en torno de dicha unidad-, así como la posibilidad de llevarlas a cabo por medio de la generación, que es la característica propia de ella.

A propósito de lo anterior, es importante mencionar el comentario de Cornford respecto del *instante platónico*: "Los críticos neoplatónicos siguen manteniendo que esta explicación del devenir constituye una Hipótesis distinta. Esto se debe, en parte, a la doctrina plotiniana que afirma que este pasaje se ocupa de la emanación de lo Uno, en concreto, el Alma del Mundo y todas las otras almas que son responsables del mundo sensible..."²¹⁰

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁰ Cornford, *op. Cit.*, p. 238.

Podemos notar, por esta cita de Cornford, que los críticos neoplatónicos afirman que el *instante* platónico es una hipótesis distinta: que se vincula directamente con el Alma del Mundo, entidad directamente encargada de la generación de lo existente, de acuerdo con Plotino. Pero, podemos inferir de esta cita de Cornford es que Plotino vincula el *instante*, del *Parménides* de Platón, con el Alma del mundo y todas las otras almas responsables del mundo sensible. Pero, como ya mencionamos, Platón nunca dijo sobre el *instante* que se relacionara con la trascendencia y lo divino (lo Uno), en concreto el Alma del mundo, como lo planteó Plotino. Lo cual nos lleva a la interpretación de Kierkegaard del *instante* que, a semejanza de Plotino, lo vincula, sin que medie explicación lógica, con lo eterno, puerta de entrada a la trascendencia divina.

Plotino, como ya mencionamos, plantea que existen el Alma universal y el Alma-del-mundo, las cuales no son distintas, sino que el Alma-del-mundo es la parte inferior de aquella, encargada directamente de la generación de lo sensible. Por otro lado, es el alma universal, la parte superior del Alma, más en contacto con la unidad a través de las ideas o formas procedentes directamente de lo uno. Así, el Alma no es sólo un conjunto de pensamientos o formas intelectuales que en potencia puedan ser. Esta parte intelectual del Alma (Alma universal) la tiene por estar cerca del Intelecto, pero la esencia del Alma es el movimiento (Alma-del-mundo) donde el Alma produce lo sensible, de acuerdo con el principio ordenador que se relaciona con el nivel más alto, lo Uno, que es eterno.

Por otro lado, respecto del alma individual (humana) comenta Alsina: "Poseemos, pues, un alma, salida directamente de la parte superior del Alma universal."²¹¹ Entonces, los seres humanos poseemos

211 Alsina, *op. cit.*, p. 58.

un alma que sale directamente del Alma universal. Gracias a ella:

...somos nosotros mismos; pero ella no es causa de nuestra existencia (ou toû eînai) sino del bien que hay en nosotros (toû eû eînai); sobreviene cuando el cuerpo ha sido ya formado, representa lo poco de razón que hay en nosotros, y contribuye a nuestra existencia (II,1,5).²¹²

Las almas particulares no crearon al cuerpo, sino que descienden a él, pero no se puede hablar de una caída para explicar la simbiosis particular del alma con el cuerpo. "El alma desciende al cuerpo que le corresponde, de acuerdo con el nivel moral e intelectual que tenía en su vida anterior (cfr. V,2,2)."²¹³ El alma desciende debido a que pretende ser autosuficiente y tener su propio principio, por lo cual se olvida de Él (lo Uno). El principio del mal consiste en que el alma quiere tener su propia potestad. A lo que comenta Alsina: "Así que sucede que, debido a la completa ignorancia de Él, sea causa la estima de las cosas acá y el desprecio de sí mismas." (V,I,1).²¹⁴

La prescripción para que el alma no decaiga, moral e intelectualmente, Plotino lo elabora con razones parecidas a las de Platón en el *Teeteto*, y dice que "...el cuerpo es cárcel y tumba del alma..." (I,1.3)²¹⁵, por eso hay que alejarse de las pasiones corporales y "...así poder ser lo más semejante posible a Dios..."²¹⁶

El argumento del mal, es decir, "...eso que nos parece mal..."²¹⁷ se fundamenta en esta división de existentes en un tiempo y un espacio, lo cual parecería que es la fragmentación y multiplicidad en la que se manifiesta lo Uno, lo cual lo degrada. De tal modo que, la única forma

²¹² *Ibid.*, p. 58.

²¹³ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

de que pueda emularse la unidad -aquí en el nivel del mundo sensible- es que cada Alma individual se integre en una unidad armoniosa. Esto es, si cada ser, moral e intelectualmente, eleva su alma, entonces, y en conjunto con las demás almas, puede lograr emular a la unidad, ¿Cómo? Creando una armonía colectiva o social. Comenta Alsina: "Y es que eso que nos parece un mal no es sino el resultado de la procesión, esto es, de la división de seres en el espacio y el tiempo. Aquí abajo, la armonía es el único tipo de perfección posible. En suma, y aquí Alsina cita a Plotino: "...este universo es bello porque cada ser aporta su voz para tomar parte en su unidad armoniosa..." (III,2,17).²¹⁸ De esta manera, Plotino va a dar una explicación detallada de la experiencia del alma individual o personal con lo Uno, donde el alma individual se va a elevar paulatinamente hacia lo Uno. De forma parecida, Kierkegaard va a hablar del espíritu, como síntesis del alma y cuerpo, en el individuo, el cual va a llevar a cabo un proceso donde va a renunciar a su forma anterior -lo meramente temporal- y va a emerger en una forma nueva: la de ser un individuo único en la medida de que se vincula con lo eterno, por el *instante*, y logra la síntesis. Pero, comenta Nicol: "...en todas estas peripecias existenciales el hombre permanece vinculado a algo superior a él en cierto modo; pero, su individualidad no se pierde ni se altera."²¹⁹

En Plotino, el alma se va transformando en cada uno de los momentos por los que tiene que pasar para llegar a lo Uno; dicha transformación es semejante a la que se da en Kierkegaard donde se pasa del momento de lo temporal al momento de la síntesis con lo eterno, por medio del salto, más allá de los límites de la razón, donde sólo sostiene al individuo la fe. En Plotino se mencionan diferentes etapas o momentos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

²¹⁹ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. Cit., p. 206.

del alma individual en su ascenso con lo Uno: hay diferentes etapas de conversión hasta llegar al momento de la unión o conversión total del alma con lo uno; fundirse con la unidad, para ser él mismo un individuo.

En Kierkegaard también hay diferentes momentos o etapas en el ascenso del espíritu a su vínculo con lo eterno; ir del esteta al individuo ético y, al final, dar el salto, sin mediación (razón), con lo Uno (lo eterno) y lograr, el individuo, la síntesis o unidad de sí mismo. En Plotino, de manera semejante, cuando el alma ha pasado por las distintas etapas o momento formativos en su ascenso a lo Uno llega, por fin, al último peldaño, y tiene que asemejarse lo más que pueda con Él (lo Uno).

Experiencia mística en Plotino.

Para Plotino "...existen tres caminos para que el alma particular (individual) pueda elevarse espiritualmente y conformarse con lo Uno (lo divino): el de la música, el del amor y el de la filosofía."220

De tal suerte, Plotino sugiere, para conseguir esa elevación espiritual, conseguir una purificación (catarsis). Para ello, el hombre debe llevar a cabo la práctica de las virtudes que "sea divinas" para asemejarse lo más posible a Dios, es decir, aquellas virtudes que separan lo más posible al alma del cuerpo. "Tales virtudes rompen los lazos que atan al alma con el cuerpo y con la maldad: "...el alma así dispuesta piensa lo inteligible y carece de pasiones. Y esta disposición (diáthesis) puede llamarse, con toda razón, semejanza con Dios...(1,2,3)."221

Plotino dice que la práctica más elevada es la del estudio de la filosofía. Pero, en un primer momento, la práctica de las virtudes

220 Alsina, ed. *Cit.*, p. 61.

221 *Ibid.*, p. 61.

civiles (valor, templanza, justicia, prudencia) el hombre debe practicarlas, aunque Plotino las considera como un compuesto semejante al hombre, no a Dios. Para esto recordemos, que cada alma particular es incompleta por sí misma y sólo el conjunto de almas (la sociedad) puede lograr amular a lo Uno por medio de la creación de una armonía realizada en las virtudes civiles antes dichas.

Pero, la práctica más importante es la de las "virtudes superiores", aquéllas que separan al alma del cuerpo, para que aquélla se eleve a lo divino, y se aleje del mal, que abunda en esta región del mundo: en lo creado. Es importante destacar que el mal es todo aquello que no emula lo divino y no constituye un elemento para lograr la unidad, sino más bien tiende a separar y destruir más que a construir -a semejanza de lo divino-. "Eso lo habían afirmado ya los estoicos, y antes Platón, al asegurar en el *Teeteto* que 'necesariamente los males circulan en esta región del mundo, y, por ello, hay que huir de aquí abajo, lo más rápidamente posible, hacia arriba. Y esta huida consiste en asemejarse a Dios'."222

Así, la práctica de las "virtudes superiores" hace que el alma ascienda a lo divino, que Plotino describe como un "viaje místico"; de tal manera que existen dos etapas en este viaje místico: la primera conduce a los límites del mundo sensible; la segunda, al mundo inteligible. Música, amor y filosofía (dialéctica platónica) conduce a la primera etapa. La segunda se cumple en el instante del éxtasis; pero éste, la unión, ya no puede producirse simplemente por la dialéctica. Es preciso otro método: la interiorización del alma hasta hacerse semejante del todo a lo Uno, porque sólo lo igual puede ser conocido por lo igual."223 La dialéctica del amor (*erôs*) se halla ya en

222 *Ibid.*, p. 61.

223 *Ibid.*, p. 62.

el *Fedro* platónico. "Cuando Plotino habla del amor como camino hacia lo Uno sigue también muy de cerca el pasaje correspondiente al *Banquete* de Platón..."²²⁴:

El amante, tocado por las bellezas sensibles, se siente arrebatado por ellas. Conviene,...conducirlo con la razón a todos los cuerpos, mostrándole lo que es idéntico en todos ellos, y enseñarle que esto es distinto de los cuerpos y que viene del más allá,...se encuentra especialmente en otras cosas, como los bellos estudios y las bellas leyes. Entonces el amor del amante está en el dominio de lo incorpóreo...Pero debe hacerse Uno: de las virtudes debe ascender hacia el Intelecto, al Ser, y allí tomar camino hacia lo alto (I,3,2).²²⁵

Podemos darnos cuenta que lo que mueve este ascenso a lo divino es el amor que hace que el alma ascienda hasta la unión total con lo Uno. Así, el alma tiene que transformarse y hacerse lo más semejante posible a lo Uno y llegar a lo alto. En este ascenso, Plotino, pone como punto de partida el arrobamiento del amante ante la contemplación de los "bellos cuerpos", de ahí toma lo que hay de permanente en ellos: las categorías racionales, para pasar después a los "bellos estudios" y las "bellas leyes" y, por último, "buscar lo bello en sí". "Resulta, pues, que el acto del alma es amor, que no es sino la búsqueda de lo Bello en sí..."²²⁶ Lo bello en sí es lo Uno, donde se da la suprema perfección estética; dicha cualidad de lo Uno está presente en toda la obra de Platón, lo cual retoma Plotino: "...la estética constituye lo esencial de la doctrina plotiniana, siempre que por estética se entienda una teoría de la belleza."²²⁷ Pero, de acuerdo con

²²⁴ Platón, *El Banquete*, cit. por Alsina, p. 63.

²²⁵ *Ibid.*, p. 63.

²²⁶ *Ibid.*, p. 63.

²²⁷ *Ibid.*, p. 63.

lo divino; sin embargo, "...el amor del Bien introduce al misticismo, a la participación en el Uno, que está más allá del intelecto."²²⁸

Por último, el alma, en un recogimiento total, y desligada de todo lo exterior puede acceder a tener esta experiencia con lo Uno. "De hecho, la condición para acceder del todo a lo Uno, el alma tiene que desligarse de todo lo exterior y recogerse en sí misma. A la acción suprema, la unidad del alma con lo Uno, le antecede una espera. Por ello no conviene buscarla, sino esperar a que aparezca. Luego, aparece como si no hubiera venido, presente antes que cualquier otra cosa." (Cfr. V,5,8).²²⁹

Como ya mencionamos, este ascenso del alma a lo Uno en Plotino describe un proceso donde el alma individual pasa por diferentes etapas de conversión hasta llegar a la unión con lo Uno; lo cual también sucede en Kierkegaard quien, como ya mencionamos, pasa por diferentes estadios para llegar al vínculo y síntesis con lo eterno. Sin embargo, a diferencia de Plotino, y de Platón, en consecuencia, el paso del individuo a su unión, síntesis, con lo eterno implica un salto a lo "incomensurable" y más allá de la razón; un salto más allá de los límites de la razón, para lo cual, el individuo tiene que tomar una decisión, absolutamente libre, a imagen y semejanza de lo Uno que es, en esencia, lo infinito y, como tal, *absolutamente libre*, lo cual implica que el individuo, más allá de toda razón; sólo lo sostiene la convicción de fe, con lo cual, se asemeja en todo lo posible a lo eterno que es "incomensurable para la razón (irracional)".

Cabría preguntarse, si en Plotino esta unión del alma con lo Uno va más allá de toda razón; pudiera ser, pero, de entrada parece que lo Uno representa los límites de la totalidad, lo cual implica que toda

²²⁸ *Ibid.*, p. 63.

²²⁹ *Ibid.*, p. 64.

la multiplicidad de lo existente conforma una armonía acorde con estos límites (razón) para aspirar al mayor Bien, este Uno mencionado. Por lo cual el individuo (alma individual) tiene que crear una armonía, de un alma con todas las demás (sociedad), lo cual implica que este Uno plotiniano, al igual que el de Platón, al ser reflejado en las formas o ideas del mundo inteligible, implica que es un Uno de cuya esencia deriva un ser total con límites (razón), no un ser total derivado de un Uno ilimitado (infinito) y, a decir de Kierkegaard, tendría que ser *absolutamente libre* en su actuar y sería, por lo tanto, irracional (carente de límites), tal como lo concibe Kierkegaard.

Pero, este Uno plotiniano, contrariamente, carece de límites y figura, es único, uniforme, porque es infinito en extensión, el cual, a semejanza del Uno aristotélico es en acto, lo que implica que mueve la generación: la multiplicidad de lo existente, aunque para ello requiera de otras instancias: el Mundo inteligible y el Alma universal. Así, es un Uno que, en congruencia con su infinitud, tendría que ser *absolutamente libre* en su actuar y, por lo tanto, carente de límites y razón, de acuerdo con Kierkegaard, quien le hace esta crítica al Uno de Aristóteles, como veremos, más adelante, en el siguiente capítulo.

Pero, en Plotino, el alma anhela y tiende hacia lo Uno; pero lo Uno, al estar en sí mismo, no es amoroso con la sobreabundancia que surge de él, lo generado (lo sensible); no tiende a ello. Lo cierto es que, en Kierkegaard, si podríamos afirmar un Uno, lo eterno, amoroso, que busca asomarse, de manera *instantánea*, como un destello, a lo temporal por medio del individuo, lo cual, para el cristianismo, según Kierkegaard, nos lleva a que lo eterno es conmensurable con lo temporal por lo cual en la sinrazón del individuo que, en sus

acciones, refleja esta síntesis con lo eterno, hay una unión con este; inconmensurable para la razón, como ya mencionamos.

Hay, además, otro punto de semejanza entre Plotino y Kierkegaard. Plotino dice que para que el alma individual pueda acceder a lo Uno tiene que desligarse de todo lo exterior y recogerse en sí misma. De la misma forma, en Kierkegaard cuando el espíritu, como ser temporal y finito se vincula con lo eterno, se aísla por completo de sus semejantes, pues su síntesis con lo eterno lo lleva a una verdad -que es personalísima- y más allá de toda razón, como ya mencionamos, en consecuencia, más allá de toda razón ética con sus semejantes; por lo cual accede a una verdad incommunicable, para sí mismo y para los demás.

Podemos preguntar: ¿Qué semejanza hay entre Kierkegaard y Plotino en esta experiencia de la unión del espíritu o alma con lo Uno? Con esto, podemos notar que no sólo en Kierkegaard, con el salto del individuo, más allá de los límites de la razón, para lograr la síntesis con lo eterno hay sinrazón, sino también en Plotino, pues cuando el alma, recogida por completo en sí misma, logra la síntesis, dicha experiencia linda con lo irracional, lo incommunicable, pues si bien, en cierta parte del ascenso, del alma hacia los límites de lo sensible, hay la creación de una armonía (razón); en la última parte del ascenso, del alma sola, recogida por completo de lo mundano (lo sensible), a su unión con lo Uno, hay lo indecible, carente de razón, en esta unión. Parece, a mi juicio, que en el Uno plotiniano, a semejanza del Uno platónico, es racional, es decir, tiene límites y armonía, lo cual podemos ver en cuanto al Mundo de la ideas (Intelecto), modelos de los existentes determinados y su unidad armoniosa. Pero, en sí mismo, lo Uno va más allá de esto límites, a lo

cual Kierkegaard reclama congruencia, a Platón y Aristóteles, pues entre un Uno ilimitado (infinito) no hay razón, sino *libertad absoluta* en su actuar, lo cual es contrario a un Uno que es razón, lo que implica éste tiene límites y ataduras (necesidad).

Y surge, entonces, otra pregunta, en relación con el vínculo del espíritu o alma individual -Kierkegaard y Plotino respectivamente- con los demás (la sociedad): ¿En qué cambia el alma plotiniana y el espíritu del individuo kierkegaardiano cuando se da el regreso con sus semejantes después de esta experiencia?

Podemos decir que, en Kierkegaard, esta necesidad de que el espíritu (el individuo) se realice es una advertencia, a lo que comenta Nicol: "Kierkegaard se pregunta ¿De qué sirve la verdad objetiva (racional) si no le da un sentido más hondo a mi existencia, si no logra salvarla?"²³⁰ Con esta afirmación, Nicol hace una reflexión sobre Kierkegaard, para quien esta búsqueda del individuo de la síntesis de sí mismo va más allá de todo orden social, pues la razón ético-social no conforma la síntesis, únicamente sería como un medio, material e ideacional, para el individuo, en el cual es donde verdaderamente se realiza la síntesis (unidad con lo eterno).

Pero, se cae también en la contradicción inconciliable entre el individuo y la sociedad, pues la conformación del individuo, como tal, no es completa, sin la identidad que le proporciona el quehacer con la colectividad. A lo que comenta Nicol: "Pero cabe preguntar también ¿qué sentido tiene esta existencia, asentada en una verdad tal radicalmente individual, que me divorcia de mis semejantes?"²³¹

Plotino, por otro lado, dice que para que el alma pueda ascender con lo Uno es necesario que se logre una armonía comunitaria basada en

²³⁰ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. cit., p. 198.

²³¹ *Ibid.*, p. 198.

la práctica de las virtudes civiles, las bellas leyes y los bellos estudios, lo cual lleva al alma al dominio de lo incorpóreo (aquello que se aleja de lo puramente sensible). Es decir, para ascender a lo Uno, el alma tiene que pasar por este vínculo comunitario, sustentado en un quehacer racional, lo que hace que lo comunitario logre una armonía semejante a la divina. De modo que, en Plotino, el cultivo del intelecto es muy importante en este ascenso del alma hacia lo Uno, aunado a esto, lo que mueve este ascenso del alma a lo Uno es el amor como anhelo del alma de volver hacia su origen. En la experiencia plotiniana del alma en su ascenso a lo Uno, el alma tiene que desligarse de todo lo exterior, -como ya antes mencionamos- de modo que dicha experiencia trasciende todo lo anterior (límites del mundo sensible): la armonía con las demás almas y, por lo mismo, el cultivo de lo inteligible (música, artes y filosofía); ambos eslabones del alma en su ascenso a lo Uno.

Con esto que acabamos de decir, pretendemos establecer una semejanza entre la experiencia mística en Plotino y esta unión del espíritu individual, en Kierkegaard, con lo eterno. Pues Kierkegaard también contempla el momento de lo ético, la vida en comunidad, sustentada en una razón (lo general), como un estadio importante que, en el individuo, es una primera búsqueda de un asidero (unidad) para lograr la síntesis que, de manera natural, pues es algo inherente a él, busca el individuo; pero, la contradicción es que lo general, la razón ético-comunitaria, no constituye, realmente, la síntesis de sí mismo, pues nos lleva a un idea general de individuo, no al individuo mismo; cuando este desespera de la infinita posibilidad, sin asidero, de lo ético, entonces, busca su ascenso a la síntesis verdadera, el estadio de lo religioso donde el individuo se vincula con lo eterno por medio del *instante*.

Esto nos lleva a afirmar que, en Plotino no hay una oposición tan fuerte como en Kierkegaard, entre el aspecto de una armonía (razón) comunitaria y la síntesis o unión del alma con lo Uno; pues en Plotino, lo mismo que en Platón, la esencia del lo Uno es razón o Armonía, aunque en el momento de la síntesis (unión) del alma individual con lo Uno exista algo indecible (no racional); en Kierkegaard, no, pues, dicha unidad va más allá de la razón, como ya vimos; por lo cual, la razón ético-comunitaria no es lo esencial para lograr la síntesis con lo Uno (lo eterno), sino el sentimiento o convicción de fe que mueve al individuo a lograrla, o sea, el estadio religioso.

Por ello, en Kierkegaard, si va a existir una fuerte oposición entre la razón de la comunidad y el vínculo con lo eterno, sustentado en la convicción de fe, que aleja al espíritu del individuo de dicha razón, pues Kierkegaard la considera inauténtica, por ser lo eterno de naturaleza irracional: es lo *absolutamente libre* en su actuar, lo que implica que no está sometido a necesidad o razón que lo limite o acote, como ya mencionamos.

Podemos notar aquí, otra semejanza entre Kierkegaard y Plotino, pues, si bien Plotino considera que el aspecto racional comunitario y el cultivo del intelecto son importantes y necesarios en el ascenso del alma individual a su unión con lo Uno; finalmente, esta unión va más allá de una armonía racional, comunitaria o intelectual, pues el sentimiento de amor que mueve al alma a esta culminación (unión) con lo Uno va más allá de la razón; pero, la oposición entre razón y lo divino (lo Uno) no es tan fuerte en Plotino como en Kierkegaard.

Hacemos otra vez la pregunta: ¿Cómo es que el *instante* Kierkegaard lo vincula como la apertura con la trascendencia y lo divino? Va a ser Plotino quien va a referirse al Uno del *Parménides* de Platón como lo

que nos abre la puerta a lo divino (la trascendencia), y, además, va a vincular el *instante* con una de las emanaciones de lo Uno, el Alma del mundo y todas las otras almas responsable del mundo sensible.²³² Este es el antecedente directo que sirve de modelo a Kierkegaard para vincular la trascendencia de lo Uno con lo divino.

Estadios o momentos del individuo para lograr la síntesis con lo eterno en Kierkegaard.

En Kierkegaard, como en Plotino, hay una serie de estadios o momentos en este proceso donde el individuo anhela y es impulsado a buscar esta síntesis con lo eterno (lo divino), tal como a continuación veremos.

El individuo estético en Kierkegaard.

En Kierkegaard el individuo que se encuentra en el momento de lo estético vive para el placer del instante, es decir, lo puramente temporal y busca disfrutar la belleza de la vida sin comprometerse con nada. "Aprovechándose de sus finísimas cualidades intelectuales, sabía llevar la tentación a una muchacha de una manera maravillosa, apoderarse de su espíritu, sin querer, en el sentido estricto de la palabra, poseerla."²³³ Nos damos cuenta que el individuo estético, tiene un conocimiento intelectual y un gusto estético muy refinado, pero sólo en la pura forma, porque al esteta no le interesa comprometerse con nada ni con nadie, sino simplemente deleitarse sensualmente, y en esto, saber ser sutil.

El individuo estético -de acuerdo con Kierkegaard- tarde o temprano va a desesperar de su condición. Para entender por qué sucede esto, tenemos que recordar que el yo es una síntesis consciente de lo temporal (finito) y lo eterno (infinito). La síntesis del yo, es

²³² Cfr. Cornford, *op. Cit.*, p. 288.

²³³ KIERKEGAARD, S., *Diario de un seductor*, traducción Valentín de Pedro, Editorial Fontamara, México, 2004, p. 11.

decir, de lo finito con lo infinito, tiene como finalidad devenir la posibilidad de ella misma. "...devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una *infinitación* del yo; y en retornar indefinidamente de sí mismo en la *finitación*."²³⁴ Esto significa que, en la medida en que el yo se hace infinito se acerca más a sí mismo y, por lo tanto, es más capaz de objetivar, en la realidad, sus posibilidades en el tiempo, es decir, devenir o llegar ser la posibilidad de sí mismo.

Pero, el estético se queda en el plano de lo finito, lo puramente temporal y pasajero, y no llega a ser la posibilidad de sí mismo como yo, pues esto implica lograr la síntesis de lo finito con lo infinito por medio del *instante*, por lo que el estético, anclado en lo finito, cae en la desesperación. Dicha desesperación obedece a la dialéctica de la síntesis del yo, en la cual uno de los factores no deja de ser su contrario. Esto es, si el yo permanece en la finitud, como en el yo estético, este factor nos remite a su contrario, a la infinitud. Este contrario, hace que el yo estético desespere de su condición finita. "No puede darse una definición directa (no dialéctica) de ninguna forma de la desesperación; es preciso que siempre una forma refleje a su contraria."²³⁵

Así, para el individuo estético, carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente, moralmente hablando. "...esa limitación que es la pérdida del yo, perdido no porque se evapore en lo infinito, sino porque se encierra a fondo en lo finito; y porque en lugar de un yo,

²³⁴ KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, traducción de Carlos Lincho, Editorial Leviatán, Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 45.

²³⁵ *Ibid.*, p. 46.

no deviene más que...otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero."²³⁶

El individuo ético en Kierkegaard.

El esteta se da cuenta que, dentro de su actuar, tiene infinitas posibilidades dentro de su finitud, por lo que lo opuesto, lo infinito, se revela como desesperación, pues desespera de lo infinito: las infinitas posibilidades dentro de su actuar en lo finito. El problema es que la finitud del esteta no tiene de que asirse, algo fundante, que para Kierkegaard es lo infinito (Dios). La conciencia del individuo estético del vacío en que vive, con un yo sin definición -perdido en las infinitas posibilidades de lo finito- es el reconocimiento de las limitaciones de su estado y, con ello, ya se encuentra en la transición para el siguiente momento: la del individuo ético.

El individuo ético va a buscar una definición de sí mismo, pues él no puede ser las infinitas posibilidades de su actuar en lo puramente temporal y finito y, entonces, va a identificarse con el actuar colectivo. De esta forma, su actuar se va a definir al identificarse con las acciones de la colectividad. "Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos..."²³⁷

Lo general es un término manejado por Kierkegaard para explicar que la síntesis, en Hegel, no se realiza en los individuos como tales, sino en la colectividad, es decir, en las acciones que realizan entre sí los grupos de individuos. En su polémica contra Hegel, Kierkegaard utiliza este término, lo general, para delimitar su propia postura, la del Individuo, que es donde se realiza la síntesis, no en la colectividad como en Hegel, donde se diluye el individuo al

²³⁶ *Ibid.*, p. 50.

²³⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., p. 121.

supeditarse a una idea general de hombre.

Kierkegaard, en su polémica contra Hegel, reniega de la postura de Hegel quien afirma que el individuo sólo se realiza en medida que se integra a las acciones del momento actual de la colectividad, lo cual anula la individualidad que queda rebasada por la lógica de las acciones humanas en sociedad. "El individuo...encuentra su *τελος* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general."²³⁸

Podemos entender la acción ética como aquella que tiende hacia el bien del hombre como colectividad. Lo ético es, entonces, el bien colectivo, por encima del bien personal o individual; por lo que la acción puramente individual tiende a transgredir la moral de la colectividad. Así, Hegel dice: "La conciencia de sí...en la pura intimidad de la voluntad, es la posibilidad de establecer como principio...lo que es universal en sí y por sí, como, sobre lo universal el albedrío, la propia particularidad y de realizarla mediante el obrar; es decir, es la posibilidad de ser mala."²³⁹ Cuando es la voluntad de la conciencia del individuo la que determina la legalidad ética, y se pone por encima de la universalidad de cualquier ley, dicha determinación es considerada una forma moral de mal.

De tal modo el individuo del estadio ético logra una definición de sí mismo basada en la moral de la colectividad, por lo que su actuar va más allá de él mismo, es para bienestar de la colectividad: lo general.

El individuo religioso en Kierkegaard.

En el actuar colectivo aun no encuentra el individuo su propia

²³⁸ *Ibid.*, p. 121.

²³⁹ Hegel, *Filosofía del derecho*, ed. *Cit.*, p. 134.

definición, su propia síntesis (yo), pues la ética de lo general, definida y sostenida por la razón, aun cae dentro de lo finito. Si el yo individual no se reconoce en esta ética de lo general, que la colectividad reconoce como principio fundante, en lo divino y en lo humano, entonces el individuo se topa con la infinita posibilidad en lo ético ya que se da cuenta de que éste no tiene ningún asidero. "Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo. Pero, ¿en dónde reside la causa de éste?...Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo."²⁴⁰ Cuando el espíritu se da cuenta que el actuar ético de lo colectivo no tiene ningún fundamento se da cuenta del abismo de su propia posibilidad que es ilimitada y, con ello, se da cuenta de que no es realmente libre, pues las posibilidades de la libertad necesitan algo de que asirse.

Kierkegaard relata, en *Temor y temblor*, un hecho bíblico sobre el profeta Abraham para hablar del estadio de lo religioso, donde el actuar del Particular está por encima del actuar de lo general: Abraham está dispuesto a cumplir el mandato de Dios e ir al monte Moriah y, con un cuchillo, sacrificar a su hijo Isaac. Cuando está a punto de hacerlo, Dios lo detiene y le pide que no lo haga. Kierkegaard, por medio de este hecho bíblico, pone la fe por encima de la razón. Las acciones de la fe van más allá de la razón, es decir, de las acciones éticas. En el acto de fe, lo individual va más allá de la razón ético-colectiva y actúa en virtud de algo más elevado, la fe, que impulsa, en el individuo, acciones que van más allá de lo ético (lo general), y este tipo de acciones caen en lo paradójico e

²⁴⁰ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, primera ed. Cit., p. 61.

irracional; sólo las sostiene la fe. "Y es que en la fe se da la paradoja de que el Particular está por encima de lo general; conviene señalar, sin embargo, que al repetirse el movimiento, el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general."²⁴¹ La síntesis de lo finito, el individuo, con lo infinito, Dios, aísla al individuo como tal, quien, para la colectividad, es alguien que actúa de manera irracional y transgrede el orden moral. Lo único que sostiene el actuar del individuo, en este momento, es algo más grande, la fe, que lo impulsa a seguir adelante.

Semejanzas entre Plotino y Kierkegaard en cuanto al proceso del individuo para lograr la síntesis con lo Uno.

Podemos notar en Kierkegaard esta idea del devenir de la posibilidad del individuo para llegar a ser tal como un proceso con momentos: el momento de lo estético, el momento de lo ético y el momento de lo religioso, donde el yo, a pasar por estos momentos, llega al momento de la síntesis con lo eterno: contradicción entre lo temporal, el individuo, y lo eterno, que cae en la paradoja de los límites de la razón, por lo cual dicha síntesis es inconmensurable para la razón; sólo sostenida, en el individuo, por la convicción de fe. Así, este ascenso del espíritu (el yo) para lograr la síntesis con lo fundante, lo eterno, por el instante, nos remite a Plotino, quien por primera vez en la historia de la filosofía hace una descripción puntual de este ascenso del alma individual para fundirse con lo Uno (la esencia). De manera que Kierkegaard no es el primero que describe una experiencia religiosa de tal magnitud, pues tiene como antecedente a Plotino. Antecedente que Kierkegaard no habrá dejado de lado, dado que existen puntos de semejanza en ambas experiencias religiosas que

²⁴¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., p. 122.

podemos enumerar a manera de síntesis: a) Kierkegaard dice que esta experiencia religiosa sólo se da en el individuo; en Plotino, es en el alma individual. b) En Kierkegaard hay una serie de momentos en la trayectoria del yo para llegar a la síntesis con lo fundante: lo eterno. En Plotino, el alma tiene que lograr una serie de transformaciones para lograr la experiencia de la unidad con lo Uno. c) Sin embargo, las transformaciones del alma descritas por Plotino no obedecen a una serie de categorías que se despliegan unas a otras por la presión de una necesidad interna, tal como sucede en los diferentes momentos por los que tiene que pasar el yo en Kierkegaard. d) En Plotino, el alma se tiene que hacer lo más semejante posible a lo Uno para lograr esta experiencia de la unidad con él. De manera semejante, Kierkegaard nos dice que el yo tiene que encontrar la forma de lo infinito, connatural a él, para llegar a ser él mismo. e) Lo cierto es que, en Plotino la comunión del alma con lo Uno es de índole contemplativa, pues el alma tiene que huir de lo que la ata: las necesidades corporales, es decir, todo lo mundano. De manera semejante, Kierkegaard trata de dejar atrás la acción mundana, lo meramente temporal, para lograr este vínculo con lo infinito. f) Sin embargo, en Kierkegaard, el individuo que se vincula con lo infinito (Dios) se aísla de sus semejantes; es un transgresor moral. A diferencia de esto, Plotino plantea que la posibilidad de emular a lo Uno es crear una armonía entre las diferentes almas (semejantes), lo cual repercute en el ascenso del alma particular (individual) a su origen; pero, finalmente esta unión del alma con lo Uno es particular. Sin embargo, entre Plotino y Kierkegaard hay una diferencia; no hay una oposición o contradicción entre lo social y el individuo (alma individual) en Plotino como si la hay, en este aspecto, en

Kierkegaard.

Pero, como ya vimos, tanto en Kierkegaard como en Plotino hay algo inconmensurable con la razón en esta síntesis con lo Uno, lo divino.

**CAPÍTULO 3 CONSISTENCIA E INCONSISTENCIA DE LA POLEMICA DE
KIERKEGAARD A HEGEL EN EL ASPECTO DE LA TEMPORALIDAD.**

**El Individuo kierkgaardiano en oposición a la conciencia general en
Hegel.**

En Kierkegaard el hombre ya no es el ser colectivo que se mueve dialécticamente en el proceso histórico-hegeliano, sino el individuo cuya naturaleza espiritual es temporal y finita y, a la vez, está vinculada con lo eterno e intemporal. A esto Nicol afirma: "El hombre se integra en la historia con su individualidad bien recortada, y no como un componente mutable de un proceso..."²⁴² Esta individualidad bien recortada involucra la integridad individual dentro del proceso histórico, y no diluida en una conciencia cuyo contenido es el devenir histórico-racional que corresponde a una idea de hombre general hegeliana, según Kierkegaard, lo cual Nicol reafirma en la siguiente frase: "...El sujeto ha sido sustraído al proceso histórico...", lo cual implica que Kierkegaard habla de una nueva unidad, el individuo, irreducible al proceso del devenir de la historia, y se da en el individuo, en su subjetividad, una lucha a solas consigo mismo y buscando su propia síntesis; pues el individuo, en su sí mismo, se conecta, en su finitud temporal, con lo eterno, síntesis o unidad de lo temporal y que lo trasciende.

De modo tal que, Kierkegaard plantea una oposición entre el proceso del individuo que llega a ser tal cuando se vincula con lo eterno y el proceso de lo social, caracterizado, este último, por un proceso racional (dialéctico) que tiene como principal contenido el actuar ético de la comunidad, pero que no corresponde con la verdaderamente esencial en el hombre, su naturaleza espiritual que lo vincula con lo eterno. De manera que, la conciencia racional (materialidad del mundo), se queda con lo meramente temporal y que

²⁴² Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. Cit., pp. 185-186.

deviene constantemente, ese objeto como materialidad del mundo.

Concretamente, Kierkegaard afirma que para que, de hecho, el individuo llegue a vincularse con lo eterno, por medio de la fe -pues sólo la fe lo sostiene, no la razón- tiene que desesperar de la infinita posibilidad de lo ético, lo que Kierkegaard llama lo general, caracterizado por la acción colectiva sostenida por lo general, la razón. Dice Kierkegaard: "...La fe consiste, al contrario, en la paradoja siguiente: lo íntimo (el yo cristiano) es superior a lo exterior, o lo que es lo mismo y para recurrir de nuevo a algo ya dicho, el número impar es superior al número par."²⁴³ Kierkegaard, en esta cita, pone por encima de esta racionalidad ético-colectiva una verdad más auténtica y esencial, la convicción individual (la fe) que mueve al individuo a lograr esta síntesis, en la subjetividad de su yo, con lo eterno.

Así, esta unidad o síntesis hegeliana, que es el devenir de las acciones concretas de la conciencia con el objeto (realidad) y que en su devenir, como unidad, va integrando todos los momentos anteriores de su movimiento en el ahora (presente), lo cual corresponde al actuar ético de la colectividad, ya que la conciencia hegeliana no es personal, sino general (colectiva), Kierkegaard la va a oponer al estadio religioso, en la cual la verdadera síntesis o unidad la realiza el individuo, no la colectividad, al vincularse con lo eterno, de manera instantánea (Kierkegaard utiliza el *instante* platónico como transición o síntesis entre lo temporal y lo eterno).

Dicha oposición entre el estadio ético y el estadio de lo religioso se va a convertir, en Kierkegaard, en una contradicción irresoluble. Pues el individuo, temporal, deviene, es decir, pasa de ser una cosa a otra, y se encamina, de manera natural por su ser espiritual, a la síntesis, sólo que el paso de lo ético-racional a lo

²⁴³ Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., p. 140.

religioso sostenido por la convicción de fe, no tiene una continuidad dialéctica (como en Hegel), sino que hay una ruptura inconciliable, pues la razón queda rebasada en el momento de lo religioso y desplazada por la pasión (la fe) que permite al individuo dar el salto, sin mediación (razón), para vincularse con lo eterno. De tal modo que, el individuo que logra la síntesis con lo eterno se mueve en ambos momentos, pues como ser temporal y vinculado con los demás (eticidad) se mueve en lo ético y, al vincularse con lo eterno (lo religioso), se mueve en dos estadios inconciliables, pues la naturaleza espiritual del individuo lo vincula con lo eterno, pero su condición temporal lo ata a lo general y, con ello, a la razón de la colectividad. De modo tal que, en Kierkegaard la oposición entre estos dos momentos no se supera, es decir, no hay mediación (razón) entre ambos momentos, como en la dialéctica hegeliana, sino que dicha contradicción, como condición existencial en el individuo es insuperable.

La racionalidad dialéctica de la realidad en Hegel en oposición a la lógica tradicional griega en Kierkegaard.

Kierkegaard critica al proceso dialéctico hegeliano de la realidad su esquematismo formal y racional, ya que la unidad de la realidad es el devenir de sus momentos con arreglo a su movimiento dialéctico cuya mediación, el devenir, es racional, lo cual implica que la realidad en su desenvolvimiento va mostrando, progresivamente, una racionalidad mayor, en la medida en que va mostrando la unidad dialéctica de sus momentos. De tal forma que, en Hegel, la contradicción entre la forma determinada (ser) de lo existente y su indeterminación (devenir de su forma) hay una síntesis que es para la conciencia, es decir, es aprehensible racionalmente. Dicha síntesis es el movimiento o devenir

temporal, donde los opuestos se unen, de tal manera que la forma (determinación) del momento anterior, si bien deviene, se integra como superada en el momento actual (nueva determinación o síntesis).

Ante esta unidad dialéctica del devenir de la realidad, propuesta por Hegel, Kierkegaard opone la lógica tradicional griega, que parte del principio de no-contradicción del ser de Parménides, pasando por el método dialéctico de Platón y culmina con la sistematización del pensamiento lógico de Aristóteles. El principio básico de la lógica tradicional griega es el principio de no-contradicción al cual se adhiere Kierkegaard para refutar a Hegel, primero, la imposibilidad de que los contrarios sean lo mismo, la unidad de lo existente concreto y, partiendo de esto, que la síntesis o unidad de lo existente sea el devenir, pues lo que deviene tiene como única determinación que de ser una cosa pasa a ser otra, es decir, el cambio, de tal modo que los contrarios no pueden ser lo mismo, la unidad de lo existente, pues el devenir es sólo eso, el pasar de una cosa a otra, es decir, el cambio constante, donde nada permanece y todo lo que sucede, por devenir, es un constante pasar, lo cual es contrario a una síntesis como esencia de la realidad, pues una esencia es algo que permanece constante y es, por lo tanto, necesario, cuando lo que deviene está marcado por una constante, el cambio, lo cual es completamente opuesto a la necesidad, es decir, es contingente; sin embargo, la constante del devenir es el cambio. Dice Kierkegaard: "¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera...Todo lo que deviene demuestra precisamente en el devenir que no es necesario, ya que lo único que no puede devenir es lo necesario, porque lo necesario es."²⁴⁴

²⁴⁴ Kierkegaard, S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed.cit., pp. 82-83.

De manera tal que, de acuerdo con Kierkegaard, el devenir no puede ser la esencia, unidad, necesaria de la realidad, pues en Hegel el devenir es el paso de la posibilidad a la realidad, pero cuando lo posible, es decir, lo que está en proceso de *llegar a ser*, llega a ser, se revela como una nada cuando se hace real, con lo cual el devenir como el paso de la posibilidad a la realidad, en Hegel, está marcado por la contradicción, pues todo lo que deviene demuestra precisamente en su devenir que no es necesario, sino contingente, pues lo necesario es lo que permanece de la misma forma siempre, lo cual es contrario, por completo, al devenir.

Lo cierto es que, Kierkegaard refuta a Hegel basado en la lógica tradicional griega, sustentada en el principio de no-contradicción, la cual permite la posibilidad de afirmar que hay verdad y falsedad en lo que es (existencia en general), que Kierkegaard fundamenta con el diálogo del *Sofista* de Platón: "...uno (un discurso es falso, y que otro es verdadero...De ellos, el verdadero dice...como son las cosas...y el falso, dice las cosas diferentes de las que son."²⁴⁵

Kierkegaard quiere demostrar con este diálogo de Platón que el no-ser también participa de la existencia, pues de no existir e identificarse con la nada absoluta, entonces todo es ser, lo cual implica que el ser puede mezclarse con el pensamiento y el discurso, y que la nada absoluta, por ser tal, no puede participar de la existencia, lo cual implica que si el discurso participa del ser, entonces todo discurso que declare sobre la realidad es verdadero y la falsedad no existe, pues no se puede decir lo que no-es, porque la nada no puede ser.

Pero, Platón trata de demostrar, en el *Sofista*, que el no-ser tiene cierta forma de existencia, pues existe como diferencia o no-ser

²⁴⁵ Platón, *Sofista*, ed. cit., 263b.

relativo de lo real²⁴⁶, de modo que cada cosa es, pero no es la innumerable cantidad de cosas que no son ella, de modo que si el no-ser participa de lo que es también participa del pensamiento y del discurso, por lo que -de acuerdo con Platón- un discurso es verdadero cuando lo que se dice coincide con lo que las cosas son y es falso, cuando lo que se dice no coincide con lo que las cosas son.

Es importante decir que hablar del ser, del no-ser, la igualdad y la diferencia implica, en el *Sofista* de Platón, hablar de formas o géneros que pertenecen a la realidad y que, por lo tanto, se mezclan con ella, por lo cual las cosas participan del ser cuando tiene un núcleo esencial (lo que permanece), pero, en la medida en que las cosas participan de la diferencia o no-ser (lo que se mueve), no son la cantidad infinita de cosas que, en su identidad (esencia), no coinciden con lo que ellas son.

Así, Kierkegaard opta por la lógica tradicional griega para demostrar que, si bien el discurso verdadero coincide con la realidad; el discurso falso no coincide con ella, de modo tal que lo que no-es, existe, lo cual le sirve a Kierkegaard para fundamentar la idea de reconciliación (en el cristianismo). Esta reconciliación se produce entre lo temporal y lo eterno. Lo meramente temporal es aquello que deviene constantemente, es decir, de ser una cosa pasa a ser otra, lo cual implica que lo temporal es y, por cambiar, no-es, lo que implica la diferencia y el no-ser, es decir, lo que se modifica constantemente y que, como tal es pasajero. Pero, el polo de esta reconciliación es lo eterno que se refiere a lo que es siempre y, como tal, no deviene, por lo cual es el principio de todo lo que es; el cual, como tal principio, trasciende lo meramente temporal. De modo tal que la reconciliación se produce cuando lo temporal se vincula con lo eterno

²⁴⁶ Cfr. *Supra*, *Ibid.*, 256d.

por el *instante*, lo cual sólo se puede producir en la subjetividad del individuo, de naturaleza espiritual, es decir, en su sí mismo tiene la cualidad de la libertad, es decir, el poder elegir entre múltiples posibilidades, cualidad tal que impulsa al individuo a lograr la síntesis con lo eterno.

Así, lo inauténtico, lo que no-es, es lo meramente pasajero, y lo auténtico, lo que es, se identifica con lo que es siempre, lo eterno. Así, cuando lo temporal se vincula con lo eterno, entonces hay verdad. Pero, cuando el individuo se queda en el plano meramente temporal, entonces se queda con lo que no-es y se maneja en el plano de la diferencia (lo que cambia constantemente) y, con ello, en la falsedad (lo inauténtico).

La oposición y la crítica a Hegel la plantea Kierkegaard al optar por esta lógica tradicional griega, la cual va a oponer al proceso dialéctico de la realidad de Hegel, pues para este la síntesis de lo existente es el devenir o lo temporal que en las categorías propuestas por Platón en el *Parménides*, el ser (lo que permanece en reposo) y el no-ser (lo que cambia constantemente), como son dos formas opuestas e irreducibles de la realidad se necesita una síntesis que las unifique. Platón plantea que dicha síntesis es el *instante*²⁴⁷, para Kierkegaard una abstracción de la unidad²⁴⁸. Pero, lo que hace Hegel es darle una identidad positiva a esta síntesis, y de ser el *instante* una categoría fuera de lo existente y, en consecuencia, atemporal, ahora la síntesis, el *instante*, será temporal, con lo cual ser y nada (no ser) son lo mismo, la unidad del ser existente determinado por medio del

247 Cfr. Platón, *Parménides*, ed. Cit., 156d.

248 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit. en nota a pie de página, pp. 154-155.

movimiento o devenir²⁴⁹, con lo cual Hegel identifica lo temporal, la síntesis, con el ser existente determinado.

Contra esto, Kierkegaard afirma que la contradicción lógica de lo existente que es (como lo determinado) y, a la vez, no-es (ausencia de determinación) es ineludible, pues los contrarios no son lo mismo, la unidad del ser existente determinado de Hegel, por lo cual el *instante* platónico es una categoría negativa que nos remite a la infinita negatividad de lo Uno²⁵⁰, es decir, para Kierkegaard sólo una categoría negativa, para la razón, puede dar cuenta de la trascendencia de la unidad que va más allá de la razón. Sin embargo, Hegel, contra toda lógica (griega-aristotélica) dice que los contrarios son lo mismo por medio del devenir, lo cual implica igualar la síntesis o unidad de lo existente con el devenir y afirmar que en el devenir hay algo más que lo evidente²⁵¹, que el devenir tenga unidad cuando lo temporal -de acuerdo con Kierkegaard- se caracteriza por el cambio constante como el pasar de ser una cosa a ser otra, es decir, lo temporal es, y deja de ser, es decir no-es, por estar en constante cambio.²⁵² Así, de manera evidente, lo que es temporal se caracteriza por ser un constante pasar donde nada es realmente presente.²⁵³

Por lo anterior, Kierkegaard dice que Hegel iguala la unidad con el devenir de lo existente determinado con lo cual se refiere no simplemente a la naturaleza de la realidad (objeto), sino a la conciencia del hombre que en su relación con la realidad (objeto) va descubriendo una racionalidad cada vez mayor, lo cual implica que los

249 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. cit., p. 142.

250 Cfr. Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*, ed. Cit., p. 89.

251 Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. Cit., p. 89.

252 Cfr. *Ibid.*, p. 93.

253 Cfr. *Ibid.*, p. 84 y Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. cit., pp. 157-159.

momentos del devenir de la realidad para la conciencia son momentos de la unidad que se concatenan unos con otros, lo cual implica que un momento devenido es el ser mismo en su desenvolvimiento o devenir que se integra, como superado, al momento actual.²⁵⁴ Accedemos aquí a una nueva lógica, la dialéctica hegeliana, la cual consiste en que cuando un momento de la realidad muestra una determinación positiva para la conciencia, sin embargo deviene, deja de ser tal determinación y se muestra, por lo tanto, negativa para la conciencia; pero, en otro momento la contradicción se supera y se produce la síntesis, la negación de la negación que nos trae otra vez la síntesis, la determinación actualizada de lo existente en la actualidad del ahora.²⁵⁵ Pero, esto nos lleva a una lógica dialéctica donde los contrarios son lo mismo por medio del devenir; de manera que por el devenir se actualiza constantemente la unidad de lo existente y va mostrando, en esta interacción de la conciencia con la realidad, una racionalidad cada vez más compleja.²⁵⁶

Pero, para Kierkegaard esto implica que la unidad o síntesis de lo existente queda reducida a lo que deviene y, además, querer ver en el devenir una esencialidad histórica, cuando la percepción no nos engaña, lo que deviene (lo existente) cambia constantemente, es decir, de ser una cosa pasa a ser otra, lo cual implica que lo que es (lo determinado) deja de ser lo que es (es indeterminado), lo cual implica la contradicción lógica, para la cual, los contrarios no pueden ser lo mismo.²⁵⁷

De modo tal que, para Kierkegaard, cuando Hegel iguala la unidad

²⁵⁴ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 58-59.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

²⁵⁶ Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., pp. 136-137.

²⁵⁷ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. Cit., pp. 93-94.

con lo existente que deviene resulta que en la determinación de lo existente, de acuerdo con la dialéctica del devenir de lo real, no hay falsedad, sino que son como momentos de lo existente para la conciencia, lo cual implica que una determinación de lo existente que se muestra negativa para la conciencia, no por ello es falsa, sino que es un momento de la realidad que ha devenido y que, como tal, se integra como superado a la actualidad del ahora para la conciencia²⁵⁸, lo que, para Kierkegaard, implica que todo suceso de lo existente es ser, por lo cual todo queda justificado como un momento que es el ser mismo en su desenvolvimiento para la conciencia, lo cual implica que todo es válido y justificable, lo que es igualar la unidad con lo que simplemente deviene²⁵⁹, de ahí la importancia del *Sofista* de Platón; demostrar que existe la falsedad como no-ser relativo de lo real.

Platón, en el *Sofista*, pretende demostrar que el no-ser tiene cierta forma de existencia, pues los sofistas pretenden demostrar que todo es válido y justificable y, con ello, corrompen la búsqueda auténtica de la verdad. Pues sí, de acuerdo con el filósofo Parménides, de la nada (absoluta) no es posible siquiera mencionarla ni decir nada, y sólo es posible inferir sobre el ser, entonces, diría el sofista, yo no estoy diciendo nada, con lo cual los sofistas pretenden que sus argumentos sobre los sucesos de la realidad son verdaderos, cuando simplemente manejan una retórica que da la apariencia de verdad para poder satisfacer sus intereses personales (de poder político sobre los demás y beneficios económicos).²⁶⁰

Platón, en dicho diálogo, trata de desenmascarar al sofista tratando

²⁵⁸ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 27. y p. 55.

²⁵⁹ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., pp. 52-55 y N. de A. de la p. 152.

²⁶⁰ Cfr. Platón, *Sofista*, ed. Cit., 240d-e y s., 260b-c-d.

de demostrar que el no-ser tiene cierta forma de existencia; al final demuestra que existe el no-ser como diferencia en lo existente con lo cual el sofista queda puesto en evidencia, pues lo que él hace se relaciona con el no-ser como falsedad²⁶¹.

A esto Kierkegaard argumenta, para desenmascarar a Hegel como un corruptor de la verdad (un sofista), que el sofista queda desenmascarado, pues lo que él hace, su retórica, se ubica dentro del no-ser como diferencia, de manera que el sofista dice cosas falsas con apariencia de verdad.²⁶² De acuerdo con esta lógica, basada en la tradición griega, Hegel pone todos los sucesos de lo existente, que cambia constantemente, al mismo nivel, es decir, al nivel de la unidad o del ser, de manera que todo es válido y justificable, puesto que no hay falsedad, sino momentos del ser mismo para la conciencia.

Así, dicha lógica tradicional griega le sirvió a Kierkegaard para clasificar lo meramente temporal, es decir, lo que se caracteriza por cambiar constantemente por estar en constante movimiento: los sucesos de la historia humana, es decir, este desenvolvimiento de la conciencia con el objeto (realidad) descrita por Hegel, como lo meramente cuantitativo, pues no se relacionan con la verdadera síntesis o unidad (la cualidad). Estos sucesos humanos van, por lo tanto, de menos a más a lo largo de la historia humana: acciones humanas que podemos clasificar como arte, ciencia, tecnología, ciencias de la naturaleza y ciencias de la sociedad.²⁶³

Para Kierkegaard lo verdaderamente esencial sólo se da con la reconciliación entre lo temporal y lo eterno, lo cual no tiene que ver con esta conciencia racional del hombre con la realidad (objeto

²⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 264b y s.

²⁶² Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., N. del A., p. 153.

²⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 104-105.

material), que es una conciencia colectiva del devenir de la historia humana, sino con la subjetividad del individuo que en su espíritu se vincula, de forma natural, con lo eterno por medio del *instante*²⁶⁴, lo cual implica ir más allá de la razón y acceder a la síntesis por el sentimiento de fe en la cual el individuo al toparse con la contradicción de lo existente que es y, por devenir, no-es o deja de ser, dice: "...sin embargo, es"²⁶⁵, y se sostiene por el sentimiento de fe que lo impulsa, en su sí mismo, a lograr la síntesis, este vínculo con lo eterno.

Lo ético en Kierkegaard: la radicalización del individuo.

Así, el individuo es lo verdaderamente esencial, al que Kierkegaard llama el Particular que va a contraponer con esta conciencia hegeliana que se desarrolla en la medida en que la conciencia se apropia de la materialidad del mundo (objeto). De manera tal que hay un desarrollo de la conciencia con el objeto en este devenir de los momentos de la realidad que se muestran como figuras de conciencia que, en un primer momento, coinciden con el objeto, es decir, se muestran positivas, sólo que lo positivo de las figuras de la conciencia respecto de la realidad con el consecuente devenir de los momentos de lo real hace que cada figura muestre su negatividad en otro momento, es decir, que ya no coincida con el objeto. Sin embargo, en otro momento la contradicción se supera y la figura de conciencia se actualiza, es decir, este tercer momento con su respectiva figura de conciencia es la mediación para que la contradicción de los momentos anteriores se supere. Lo importante es darnos cuenta que la dialéctica de los momentos del devenir de la realidad es para la conciencia en la medida en que la realidad es racional y que las

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 162-163.

²⁶⁵ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. Cit., pp. 90-91.

contradicciones del devenir se superan por mediación del movimiento o devenir de la realidad; de manera tal que este movimiento es dialéctico.²⁶⁶

Así, la conciencia humana es dueña de la verdad, el reino del espíritu que es este devenir de la realidad con sus momentos que son para la conciencia que se los apropia en forma de figuras y, en este desfile de figuras, la conciencia se va apropiando de la racionalidad de lo real, pues cada figura, si bien muestra su negatividad respecto de su objeto, es, en ella misma, algo y no nada, es decir se ubica en el ser, en uno de los momentos del ser para la conciencia, por lo cual la figura se integra, como superada, al momento siguiente que, como negación de la negación actualiza la figura de conciencia acerca de su objeto en el ahora. Por lo cual este apropiarse paulatinamente la conciencia de la realidad se da en medida de que la realidad deviene momentos y figuras del ser para la conciencia y en este desenvolvimiento la realidad se va mostrando tal cual, en la medida en que deviene.²⁶⁷

Para Kierkegaard, la ética de la conciencia hegeliana es una ética de la colectividad que se sustenta en la razón general, es decir, tiene su desarrollo en la medida en que en la interacción de la conciencia con el objeto (realidad material del mundo) la sociedad se va desarrollando, lo cual implica que la moral colectiva es lo más elevado y corresponde con este desarrollo del espíritu que es lo absoluto mismo (esencia o unidad).

De esta manera, lo particular: el individuo, como tal, no es, sino en la medida en que se integra en lo general, pues su estatus es integrarse a los momentos de la colectividad que es donde se expresa

²⁶⁶ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 58-59.

²⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

el ser o espíritu absoluto. Lo curioso es que, de acuerdo con Hegel, lo meramente particular, cuando el individuo intervine, como tal, en este orden moral, el mayor bien se corrompe, es decir, la moral colectiva.²⁶⁸

Pero, para Kierkegaard, existe un estadio más elevado que el nivel ético-colectivo, que él llama lo general, es el del individuo quien al vincularse con lo eterno por el *instante* se convierte en el Particular. Pero, esta vinculación con lo eterno (Dios) no admite una síntesis o mediación, la cual tendría que ser lo general, la razón, y en este vínculo con lo eterno, el Particular no está sostenido por la razón, sino por la fe que impulsa al individuo a seguir adelante en sus decisiones y, al final, dar el salto, sin mediación, a lo eterno de manera *instantánea*. El ir más allá de los límites de la razón implica en el Particular la paradoja, es decir, las acciones del Particular ya no están sostenidas por la razón de lo general (la colectividad) por lo que lindan con lo absurdo para la colectividad y para el individuo mismo que las lleva a cabo. Dice Kierkegaard: "Esta situación no admite mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos -y para siempre- con una paradoja por encima de los límites de la razón. Y, sin embargo, la fe es esta paradoja..."²⁶⁹

Es importante ilustrar esto con un ejemplo, Kierkegaard habla del profeta Abraham a quien Dios le encomienda que sacrifique a su hijo, a lo cual Abraham está dispuesto, pues lo mueve su fe, lo cual implica realizar una acción que está en contra de la moral de lo general, pues no hay razón (mediación) para llevar a cabo tal acción, lo cual implicaría un asesinato movido por la insania en Abraham, o bien, una

268 Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. Cit., p. 141.

269 Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., pp. 123-124.

acto movido por la fe absoluta en lo absoluto. Por lo cual, al faltarle una justificación moral, no puede ser un "héroe trágico". Dice Kierkegaard: "Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico."²⁷⁰ Con lo cual, el Particular, normalmente subordinado a lo general, es ahora superior a lo general, de manera que lo ético queda en suspenso por las acciones del Particular que penden de su relación con lo absoluto, lo cual implica una paradoja por encima de la razón.²⁷¹

Pero, es importante ubicar, con un ejemplo, al héroe trágico para lo cual Kierkegaard pone como ejemplo la guerra de Troya, cuando las naves no pueden zarpar por falta de vientos propicios, lo cual compromete la empresa. El oráculo es claro y hace saber al general de todo el ejército, Agamenón, que el dios pide una doncella como víctima, la hija de éste, para lo cual la lleva de manera heroica al sacrificio. "...basta con que abra su pecho a tres de los suyos, para que muy pronto sepa todo el pueblo su dolor...se darán cuenta de que por el bien de la comunidad ha sacrificado a ella, su hija, la graciosa doncella..."²⁷²

Para justificar la acción de Agamenón, sacrificar a su hija menor, Ifigenia, hay una justificación (mediación), es decir, esa razón general que justifica la acción ética de la comunidad. Para la comunidad, la acción ética de Agamenón va más allá del amor filial de un padre a su hija, pues lo hace por el Bien de toda la comunidad, motivo por el cual Agamenón tiene una justificación ante sí mismo y

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

²⁷¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 123-124.

²⁷² *Ibid.*, pp. 125-126.

ante los demás, ante los cuales queda como un héroe trágico.

Pero, en el caso de Abraham no hay ninguna justificación (mediación) que esté sostenida en la moral comunitaria, de manera que Abraham rompe con la razón de lo general y, a diferencia de él, el héroe trágico alcanza la grandeza por su virtud ética, pero la virtud de Abraham es absolutamente individual porque sólo se relaciona con Abraham en su relación absoluta con lo absoluto, Dios. Así, la acción de Abraham va más allá del deber ético de la comunidad y se ubica en un deber más elevado que aquel, la voluntad de Dios. Dice Kierkegaard: "...nos encontramos ante una forma de relación con la divinidad que no conoció el paganismo. El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino; por eso lo paradójico de su situación puede referirse por mediación a lo general."²⁷³

Pero, Abraham, la figura de "el caballero de la fe", al cumplir con su deber absoluto para con Dios abandona la razón, lo general, y, con ello, rompe con la moral comunitaria, lo cual implica que no está justificado ante los demás ni ante sí mismo, pues ha roto los límites de la razón y sus acciones se ubican en el plano de lo absurdo y únicamente se sostiene por la fe que lo guía hacia lo absoluto. Dice Kierkegaard: "El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es más cierto, y la mirada de quien le observa puede reposar tranquila en él. Pero quien renuncia a lo general para alcanzar un estadio más elevado -que, naturalmente ya no puede ser el de lo general- ¿qué está haciendo? ¿Y si...se trata únicamente de una *Anfaegtelse*?"²⁷⁴

Lo cierto es que el caballero de la fe no es alguien que despierte la admiración de la comunidad, pues sus acciones para las cuales no

²⁷³ *Ibid.*, p. 128.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 128-129.

media lo general no son comprendidas por los otros, por lo cual le toca vivir en un estado de angustia, miseria y paradoja en relación con lo general, la comunidad. "María (la virgen) no necesita de la admiración del mundo, del mismo modo que Abraham no necesitó de las lágrimas, pues ni ella fue una heroína, ni él un héroe; si llegaron a ser más grandes que los héroes no fue porque se libraron de la miseria, el tormento y la paradoja, sino porque alcanzaron la grandeza precisamente por medio de ellos."²⁷⁵

Lo inmediato (lo sensible) en Kierkegaard no contiene nada más dentro de sí; por el contrario, en Hegel si.

Hegel habla de que lo inmediato (lo sensible) no es tal, pues nos remite al desarrollo de la Idea o Espíritu absoluto, por lo cual lo inmediato es mediación para el siguiente momento y, el siguiente momento es mediación para el que sigue y así sucesivamente, de modo tal que el primer momento se muestra a la conciencia como una figura positiva, pero la realidad deviene y esta figura positiva se muestra negativa, es decir, ya no coincide con la realidad. Pero el momento de lo negativo no es una falsedad y un caer en el vacío (la nada), sino la nada de aquello de donde proviene, es decir algo por lo cual la contradicción se supera y se produce la síntesis, la actualización de la unidad en el momento presente.²⁷⁶

Esto, en el desarrollo dialéctico de la realidad en Hegel, implica que lo externo, lo sensible, no es sólo lo exterior, sino que corresponde con el desenvolvimiento de lo que Hegel llama interioridad, el desarrollo de la Idea (lo absoluto). Así, dicha exterioridad, lo sensible, es sólo el primer momento en el desarrollo

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 135-136.

²⁷⁶ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. *Cit.*, pp. 55 y 59-60.

de la conciencia con el objeto.²⁷⁷

Para Kierkegaard, en cambio, lo sensible no tiene nada más allá de lo que a simple vista se manifiesta, es decir, lo que meramente deviene como aquello que constantemente pasa de ser una cosa a ser otra. Pero, lo sensible, en Kierkegaard, tiene, en el espíritu del individuo (el Particular), la posibilidad de vincularse con lo eterno, desde la subjetividad de la conciencia del sujeto. De este modo, la vinculación de lo temporal (lo sensible) con lo inconmensurable, lo eterno, se da cuando el individuo se vincula con lo eterno por el instante movido por la fe, con lo cual la razón queda atrás, pues la fe va más allá de ella cuando esta ha caído.

Dice Kierkegaard, contradiciendo a Hegel: "...no existe nada inconmensurable en la vida humana, sino que lo inconmensurable que aparece en ella resulta serlo por un puro azar sin consecuencias, en la medida que la existencia se considera desde el punto de vista de la idea..."²⁷⁸ Si el desenvolvimiento de la Idea en Hegel es el hilo conductor mismo de la realidad misma, es decir toda determinación concreta de la existencia, entonces esta esencialidad de la Idea está al mismo nivel de lo que meramente deviene y que, como tal, se caracteriza por ser un constante pasar donde nada es realmente presente y no hay nada más en ello, es decir, es la existencia sensible que, como tal, es como aparece, como constante devenir y cambio, aunque Hegel quiera ver esa esencialidad dialéctica en el devenir, lo cual, a modo de ver de Kierkegaard, no es más que un sobreañadido, con lo cual esta interioridad de la Idea que es, en Hegel, tanto conciencia como objeto, pues la estructura de la conciencia es, de forma natural, substancia, como esta esencialidad de

²⁷⁷ *Ibid.*, 36-37.

²⁷⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., p. 140.

lo real (la substancia), el desenvolvimiento dialéctico de la realidad, es sujeto.²⁷⁹

Pero, entonces, en Kierkegaard la interioridad de la idea corresponde con una simple exterioridad de lo sensible que deviene y es, por lo tanto, superficial, mero devenir. Por lo cual, Kierkegaard plantea que la verdadera interioridad radica en la subjetividad del individuo que, de forma natural, está determinado como espíritu, es decir, se vincula con lo eterno (Dios). Dice Kierkegaard: "La fe consiste, al contrario, en la paradoja siguiente: lo íntimo es superior a lo exterior...En la concepción ética de la vida, la tarea del particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior."²⁸⁰

Kierkegaard, en su crítica a Hegel, invierte lo conceptos puesto que la interioridad en el desarrollo dialéctico de la idea en Hegel es, en realidad, exterioridad, puesto que únicamente corresponde con un saber material del objeto (realidad) y su utilidad para el hombre que, en su vínculo con los demás (la comunidad), administra este saber de acuerdo con una ética racional.

Una verdad más elevada en Kierkegaard: el Individuo

Pero, para Kierkegaard, este desarrollo de la conciencia con el objeto (realidad) constituye algo meramente superficial, pues se ubica en un plano meramente temporal y ubica el verdadero desarrollo de una interioridad como el salto a la verdadera síntesis o unidad en la subjetividad del individuo, quien, determinado como espíritu, se vincula con lo eterno, con lo cual, la validez de una ética comunitaria queda por debajo de una verdad más verdadera, la cual corresponde con una verdad singularísima, la del individuo en su

279 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 24-25.

280 Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., p. 140.

vínculo con lo eterno, vínculo que deja en suspenso la norma comunitaria y la substituye por una norma más elevada, la que se deriva del individuo en su relación singularísima, que a nadie más que a él compete, con Dios, y la subsecuente paradoja, de que el individuo no va en contra de la norma comunitaria por otra más elevada, sino que, sin contraponerse con la norma comunitaria, la deja en suspenso por otra que se establece en su vínculo con lo divino, la cual transgrede la anterior, pero el individuo se sostiene en ella movido por la fe que lo lleva a este vínculo con lo eterno.

Esta contraposición es clara para la comunidad que se guía por el principio de razón y ve, claramente, que la norma más elevada no tiene una justificación (mediación) para que esté por encima de la anterior; sin embargo, pese a no haber mediación, el individuo se sostiene en su actuar movido por la fe. Dice Kierkegaard: "...el amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético."²⁸¹

Podemos notar que el Particular no tiene una explicación racional de sus acciones, sino que lo único que puede decir para justificarse no es una explicación y cae en el absurdo, tanto para los demás como para sí mismo. ¿Qué lo sostiene en su actuar? El sentimiento de fe lo mueve a confiar y a seguir adelante. Dice Kierkegaard: "La angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham hablando en términos humanos- no puede hacerse comprender por ninguna persona...al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general es y continuará siendo un asesino."²⁸² Así, el Particular no puede explicar el motivo que le impulsa a actuar como lo hace, lo único que puede decir es que

²⁸¹ *Ibid.*, p. 142.

²⁸² *Ibid.*, pp. 146-147.

se trata de una prueba. "Abraham no podía decir más, pues su vida es como un libro secuestrado por la divinidad que no puede convertirse en publici juris (propiedad pública)."283

Pero, a mi juicio y siguiendo a Kierkegaard, si el sacrificio que hace Abraham de su hijo Isaac fuera por el Bien de todos, entonces la paradoja: "Amó a su hijo Isaac, sin embargo, lo va a sacrificar". Esta contradicción nos lleva a suprimir la acción falsa (juicio falso): No lo ama, pues si lo amara no lo sacrificaría. Pero, y atendiendo a la dialéctica hegeliana, para que la contradicción se supere sin suprimirse precisa de una mediación donde la contradicción no es tal, pues la síntesis unifica la contradicción: Ama a su hijo, pero lo sacrifica, ¿por qué? por el Bien de todos (la comunidad), pues dicha acción salva a la comunidad de la catástrofe, por lo que Abraham ama profundamente a su hijo y, a la vez, lo destruye; lo que no es falta de amor, pues el mérito consiste en que, pese a amarlo tanto, lo sacrifica y se sacrifica él en su amor de padre (sufre), lo cual no es contradictorio en virtud de que hay una razón: el beneficio de todos (la comunidad), por lo que su acción será loable para todos, pues dicha acción reposa en la comunidad.284

Sin embargo, si la mediación de dicha paradoja (contradicción) es que se trata de una prueba que Dios le pone en su ser íntimo, entonces ya no hay razón (mediación), pues esto no es una justificación válida; por lo que queda ampliamente sentada la paradoja: lo ama y, sin embargo, lo sacrifica, ¿para la comunidad? Un egoísta asesino, ¿para lo absoluto? La máxima prueba de amor a sí mismo es la máxima prueba de amor a Dios.285

283 *Ibid.*, p. 151.

284 Cfr. *Ibid.*, pp. 150-151.

285 Cfr. *Ibid.*, pp. 150-151.

Kierkegaard menciona el movimiento infinito (acción) que realiza el héroe trágico y que reposa en lo general (la comunidad). Este movimiento infinito implica que el espíritu, del individuo, se mueve, en su actuar, hacia lo infinito, lo sepa o no, pues sus acciones, de manera natural, lo llevan a superar su propia finitud, inherente a su condición existencial, pues desespera de la infinita posibilidad, sin asidero, de lo finito en el nivel o estadio de lo general (la comunidad). De tal manera, el héroe trágico encuentra la justificación (mediación) de su actuar dentro de la racionalidad del actuar ético de lo general como una forma de racionalidad más elevada que la imperante hasta entonces, por eso su actuar descansa en lo general (la comunidad). Pero, en el caso del caballero de la fe, su actuar no encuentra justificación dentro del actuar ético de lo general, por trasgredir la racionalidad de la acción del mismo. La única justificación que pone, el caballero de la fe, es que está sometido a prueba y, por lo tanto, se mueve en la paradoja, pues sus sentimientos filiales son tales y se sostienen a pesar de la contradicción, tener que asesinar a su hijo, pues existe la posibilidad de que, a cada *instante*, reingrese en lo general, por lo que a cada *instante* experimenta angustia, pues su actuar puede caer en el Anfaegtelse (phatos en sentido negativo) y caer en el vacío (error) en su actuar que es su deber absoluto para con lo absoluto.²⁸⁶

La Filosofía del Derecho como fundamento del individuo integrado a la sociedad en Hegel.

No podemos entender al individuo en Hegel si no es en relación en su vínculo con los demás (la comunidad), pues la realización del individuo se da en la medida en que se integra al orden social de la comunidad, lo cual tiene

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 152.

antecedentes en Platón quien, en libro VII de la República dice que a la ley, hablando de una colectividad (ciudad), le interesa que todos los ciudadanos gocen del mismo bienestar (felicidad), lo cual implica cada uno de los ciudadanos puedan aportar beneficios a los demás miembros de la comunidad, de acuerdo a lo que cada quien sabe. Lo contrario a esto es que cada ciudadano haga uso de sus facultades de modo personal o individual, con lo cual cada uno de ellos tendría sus propios objetivos personales y miraría hacia dondequiera, cuando, el mayor Bien de todos los ciudadanos, es colaborar en un proyecto común con los demás, lo cual implica la idea de una unidad armónica entre todos los miembros de una comunidad (Estado).²⁸⁷

Este antecedente de Platón es importante para entender a Hegel, como veremos más adelante, pues en Platón el orden racional de lo generado corresponde con lo eterno (la unidad)²⁸⁸, lo mismo debe tratar de emular la comunidad, pero aproximarse a éste orden sempiterno implica que la comunidad se vincule de acuerdo a un orden que pueda crear una unidad armónica, lo cual implica crear un sistema de leyes ordenado y unificado con miras a la realización de cada uno de las personas que conforman la comunidad, pero, a su vez, la realización de cada miembro de la comunidad se da en la medida en que sus acciones van encaminadas al Bien común. Así, para Platón, las acciones de los individuos en sociedad, que pertenecen a lo existente que deviene (lo temporal), deben aspirar a ser una imagen que se asemeje lo más posible a su modelo, la eterno (la unidad).²⁸⁹

Podemos notar que, en Platón, lo que rompe la unidad (armonía) de

287 Cfr. PLATÓN, *La República*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Alianza Editorial, Madrid, España, 2008, 519d

288 Cfr. Platón, *Timeo*, ed. Cit., 37c y s.

289 Cfr. *Ibid.*, ed. Cit., 29c y s.

la comunidad son las acciones u objetivos individuales que se alejan del objetivo común, representado en las leyes del Estado, no ajenas al bienestar de cada ciudadano que es, a la vez, el bienestar común. Esta última concepción la lleva a cabo Hegel, pero de acuerdo con su concepción dialéctica de la realidad cuyo devenir consiste en la integración de sus momentos en síntesis sucesivas, como actualizaciones de la unidad en su devenir, lo cual implica que todos los hechos particulares y sus momentos se identifican con la totalidad (Espíritu absoluto), pues son la unidad misma en su desenvolvimiento que es para la conciencia que los aprehende.²⁹⁰

El individuo, en Hegel, es aquel cuya conciencia se apropia de la racionalidad dialéctica de los momentos de lo existente y los integra en el desenvolvimiento de los mismos, lo cuales son la Totalidad (Espíritu absoluto) en su movimiento. Dicha conciencia del individuo no le pertenece como tal, de acuerdo con Kierkegaard, pues dicha racionalidad de los momentos se da a nivel social y es, de hecho, una racionalidad histórica del hombre en sociedad y, además, dichas categorías para entender este proceso de lo social a lo largo de su historia son racionales y, por lo tanto, utilizan generalizaciones. Por lo tanto, lo que anima esta unidad, el espíritu absoluto hegeliano, es una racionalidad que utiliza conceptos generales para apropiarse de esta realidad, el vínculo de la conciencia con el objeto (realidad), con lo cual el individuo, como tal, lo es en función de su integración a lo social y su proceso ético-racional.

Así, el individuo, como una síntesis o unidad aparte, está ausente en este proceso del devenir de la unidad total, y de ser un individuo como tal representaría, en su voluntad y su actuar, una forma de incurrir en el Mal, lo cual es contrario a la síntesis o unidad de lo

²⁹⁰ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 60.

existente, como veremos a continuación.

De acuerdo con Hegel, tenemos al Bien como substancia, como una esencia cuyo concepto, al estar desligado de cualquier contenido determinado existente, en este caso su referencia a la subjetividad, es decir, al individuo en su conciencia y su actuar, es una abstracción. Pero, el Bien, como contenido de la acción subjetiva, es decir, el contenido concreto de ese Bien, se vuelve una abstracción del mismo al carecer de substancialidad, es decir, carecer de concepto. De esta forma, tenemos por un lado la substancia del Bien abstracto y, por otro lado, la subjetividad del Bien, que son como momentos de una realidad, el Ethos, que aun no han llegado a mostrarse como lo que son, esta realidad que llamamos Ethos. "...el Bien, su realidad y la subjetividad (momento de la realidad del Ethos), el Bien; pero que ellos, como unilaterales, aún no han llegado a ser como lo que es en sí."²⁹¹

Es importante hacer notar que en Hegel, esta subjetividad, que se refiere al individuo, nos remite a una conciencia que es racional, pero no de acuerdo a una concepción abstracta de la realidad que sea sustentada en conceptos puros desligados de cualquier contenido determinado existente. Así, y refiriéndonos al presente caso sobre el Bien, como concepto puro, desligado de cualquier contenido determinado, es una abstracción del Bien, el cual debe referirse tanto al concepto como a la determinación subjetiva del Bien, pues en Hegel, la unidad de lo real es ser existente determinado, de manera tal que el Bien, como substancia, se desenvuelve, como realidad, para la conciencia que lo aprehende de acuerdo a los momentos de su movimiento, porque, tarde o temprano, encuentra el hilo conductor del devenir de la realidad que no es aprehender el Bien como una

²⁹¹ Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. Cit., p. 148.

determinación y, de esta manera, congelar el Bien, de acuerdo a una esencialidad fija, y, además desligada de lo que deviene, lo existente, siendo que el Bien es, en su substancialidad, la realidad misma (la subjetividad) y, por lo tanto, se va mostrando, en el devenir de sus momentos, a la conciencia que los aprehende.²⁹²

De acuerdo con Kierkegaard, esta conciencia hegeliana, que encarna en la subjetividad del individuo, no le pertenece al propio individuo, pues este, al hacer suya esta conciencia racional hegeliana, se inserta en una conciencia general que corresponde a un ideal de hombre, el hombre cuya trayectoria histórica es la de la sociedad, no la del individuo que, en su conciencia, tiene que buscar la integración o síntesis de los momentos de esta realidad (desarrollo de la conciencia con el objeto), es decir, contribuir al desarrollo de esta racionalidad de la colectividad que, en su actuar, no le pertenece al individuo como tal, sino a la sociedad en su conjunto.

Interesante es ver el desarrollo del individuo en Hegel, en cuanto a ¿qué sucede si la acción subjetiva (la del individuo) decide la acción de la justicia (basada en el Ethos del Bien)? La libertad, como realidad en sí y para sí de la conciencia, se determina como el Bien. Pero, este Ethos del Bien, como verdad del concepto de libertad, no puede ser concebido a partir del sentimiento, convicción personal, sino demostrada filosóficamente. "El Ethos subjetivo que se presenta en lugar del Bien abstracto, es la substancia concreta, como forma infinita por medio de la subjetividad. La substancia establece... distinciones en sí...determinadas por el concepto y por las cuales el Ethos tiene un contenido estable, necesario por sí, y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es,

292 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 59-60.

las leyes y las instituciones que son en sí y por sí.”²⁹³

Determinar conceptualmente las acciones del Bien subjetivo, implica tanto el movimiento del concepto, esta racionalidad de la conciencia que es para el objeto; como que el objeto, la libertad de la subjetividad, es para la conciencia que lo aprehende. Las determinaciones que la conciencia establece sobre el objeto devienen, muestran su negatividad, pero en su negatividad son algo, la realidad como devenir que, en las distintas determinaciones de sus momentos, muestra su desenvolvimiento con arreglo a una racionalidad cada vez más compleja.

Pero, cuando la acción de la justicia cae en la arbitrariedad de la justificación del individuo (subjetividad) que, en sus sentimientos y convicciones personales, justifica sus acciones como justas con arreglo a un Bien, esto provoca que el árbitro de las acciones buenas y de lo bueno se reduzcan al capricho personal del individuo que incurre en el Mal, ya que lo ilimitado de los deseos humanos a nivel personal como el coraje, la envidia, el resentimiento, etc. son las emociones que dominan los actos del individuo que, al satisfacer sus deseos ilimitados, todo Bien cae en lo irracional y la arbitrariedad. Explica Hegel: “Un hurto para hacer el bien a los pobres...un homicidio por odio y por venganza, esto es para satisfacer la presunción del derecho propio, del derecho en general y la convicción de la maldad del otro, de su sinrazón hacia mí y hacia los demás...con el aniquilamiento de este hombre malo que tiene en sí mismo el Mal, con lo cual...se contribuye al fin de la destrucción del Mal, a causa del lado positivo de su contenido, son erigidas de este modo, en buena intención y, por lo tanto, en buena acción.”²⁹⁴

²⁹³ Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. Cit., §144, p. 149.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 141.

Pero, un juicio acerca de lo que es una acción buena no puede basarse en la convicción personal que cae en lo subjetivo, al estar sustentada en deseos y tendencias personales, por lo que considerar de este modo el Bien y la acción buena hace que el derecho y la justicia se corrompan y, en consecuencia, el Bien pueda ser un Mal o, viceversa, el Mal pueda ser un Bien. Dice Hegel: "En este bien abstracto se desvanece la diferencia entre el Bien y el Mal y todos los deberes reales; por esto, querer meramente el Bien y tener en una buena acción una buena intención, es más bien el Mal, en cuanto que sólo el Bien es querido en esta abstracción y, por ende, la determinación del mismo se reserva al albedrío del sujeto."²⁹⁵

Así, el Bien se vuelve una abstracción carente de contenido determinado al someterse al sentimiento y voluntad personal que, en su libertad, inmediata en cuanto a derecho, decide. Dice Hegel: "La convicción, que considera como justo algo, debe ser por la cual se determina la naturaleza ética de una acción. El Bien que se quiere no tiene aún un contenido y el principio encierra de particular, que la asunción de una acción bajo la determinación del Bien, concierne al sujeto."²⁹⁶

¿Qué sucede cuando la acción justa y buena está sujeta a la voluntad subjetiva -arbitrio- del propio individuo? Que la integridad de cualquier individuo puede ser degradada y sometida a la acción del otro, lo cual hace que predomine el Mal, basado en el capricho del otro y de mi mismo. El individuo pasa de ser sometido a someter a otros (relación de servidumbre), pues el Bien o Mal en las acciones está determinado por la convicción personal subjetiva (sentimientos y deseos personales), lo cual degrada el Bien al arbitrio personal: es

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 142.

una abstracción carente de contenido del Bien, pues no existe la concepción de Bien ni su contenido subjetivo (acción) al estar determinado por la convicción personal (subjetividad). Dice Hegel: "...según el principio de la justificación sobre la base de la convicción, por el modo de obrar de los demás frente al mío, se da la consecuencia de que, ya que ellos, según su creencia y su convicción, sostienen como delito mis acciones, hacen por eso completamente el bien...soy degradado, desde el punto de vista de la libertad y del honor, a la relación de servidumbre y del deshonor, esto es, a la justicia -que en sí también es algo mío-, de sufrir una extraña convicción subjetiva y en su ejercicio creerme sólo a merced de un poder externo."²⁹⁷

La pregunta que nos hacemos es: ¿Cómo se supera esta idea del Derecho y del Bien basado en la convicción personal subjetiva? Para Hegel, la contraparte de la convicción personal subjetiva es la objetividad ética, sustentada en una racionalidad ideal; pero, este extremo opuesto nos lleva, igualmente, a un Bien abstracto, desligado de un contenido determinado, esto es, las acciones individuales y colectivas. Así, de este modo, una ética racional ideal y que aspira, en su concepción, a ser verdadera, se vuelve atemporal, pues nos se basa en el actuar de los individuos (de forma colectiva o individual) que, en su devenir, se presenta bajo múltiples momentos y configuraciones, para la conciencia, de los mismos, lo cual implica que la concepción de una ética (Bien), en Hegel, no está desligada de un contenido determinado existente, las acciones subjetivas de los individuos. Y, de este modo, las acciones subjetivas de los individuos no están desligadas de una concepción ética (Bien), lo cual implica que el ser del Bien, por así decirlo, es ser existente determinado por

297 *Ibid.*, pp. 144-145.

medio del devenir, lo cual implica, no sólo la forma o configuración conceptual del Bien, sino la idea de un Bien ligado al contenido del actuar de las personas, lo cual implica un Bien cuyo ser es el devenir de los momentos de los existente determinado. De esta manera, lo universal (la concepción del Bien) y lo particular (el conjunto de acciones de los individuos en su devenir) son, de acuerdo con Hegel, lo mismo, el Ethos del Bien cuya unidad es el devenir de sus momentos y su integración (síntesis) de los mismos de acuerdo al momento del devenir en que se encuentra (actualidad). Dice Hegel: "Para el Bien (como elemento universal y substancial de la libertad) se requieren las determinaciones en general y el principio de las mismas -idénticas a él- del mismo modo que para la conciencia se exigen el principio abstracto de determinar la universalidad y la objetividad de sus determinaciones...la subjetividad de la certeza pura de sí mismo, que liberándose por sí en su vacuidad, es idéntica con la universalidad abstracta del Bien; en consecuencia, la identidad concreta del Bien y de la Voluntad subjetiva, la verdad de los mismos, es la Ética."²⁹⁸

De este modo, para Hegel, la realización del individuo, como tal, es la razón de sus acciones en determinaciones generales o universales como síntesis de los momentos anteriores de su devenir, pues cuando la pura voluntad subjetiva (libertad personal) interviene, se cae en la abstracción carente de contenido, ya que se basa en la convicción personal que se atiene sólo a los propios deseos y necesidades, lo cual desemboca en el Mal como el sometimiento del individuo a los otros y, viceversa, cuando es el individuo el que somete a los otros, debido a una justicia basada en la arbitrariedad personal.

De esta manera, en Hegel, la subjetividad personal (individual) de las acciones buenas no puede ser basada en la convicción personal, ya

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 147.

que esto implica el aspecto subjetivo del individuo cuya voluntad está sujeta a sus deseos y opiniones personales, lo cual implica, por el contrario, que el individuo actúa basándose en una racionalidad general del Bien (el proceso dialéctico de actuar ético de los individuos) que no le pertenece sólo a él, sino a una colectividad y a su actuar en un momento y época determinados cuya concepción y objetividad ética (acciones de los individuos) están determinadas por la actualidad del ahora (síntesis) que les tocó vivir. Esto implica que el individuo lo es en función de una concepción general ética de lo que es bueno o correcto hacer, lo cual implica una libertad individual (subjetividad) que en su actuar está sujeta a este marco ético-racional de la colectividad y del momento que le toca vivir.

De esta forma, de acuerdo con Kierkegaard, en este actuar ético las acciones individuales, basadas en una racionalidad general del Bien que, a su vez, se identifica con estas acciones, no es un actuar individual realmente, sino colectivo, ya que es un actuar que se basa en una razón general cuyo contenido es el devenir histórico de las acciones humanas y no las acciones personales como tales porque, en dado caso, las acciones personales, por grandes e ilustres que sean en sus repercusiones para la comunidad, se basan en un orden racional ético con el cual el individuo, el "héroe trágico" kierkegaardiano, tiene que lograr una síntesis ética superior en sus acciones, lo cual implica tener la conciencia del orden ético del momento que está pasando para poder elaborar y entender las posibilidades de acción del momento por venir y el papel que como individuo le toca desempeñar. Así, Kierkegaard afirma del "héroe trágico" que hace avanzar el orden racional de lo ético, es decir, comprende lo anterior y la posibilidad de poder lograr el cambio para el porvenir, lo cual lo hace un

instrumento de la colectividad y la razón de la misma, no un individuo como tal.²⁹⁹

Así, de acuerdo con Kierkegaard, el contenido de las acciones personales, con arreglo a una racionalidad general con la cual se identifican, no son, por lo tanto, propiamente individuales, pues responden a un orden general que se inscribe en una concepción ideal de hombre, no a un individuo como tal, de carne y hueso, que, en su actuar pueda responder a su convicción personal, que en Hegel es peligrosa por responder a las pasiones y deseos humanos.

De este modo, las acciones de un individuo se mueven de acuerdo a un orden y organización colectivas cuyo rumbo está determinado por el contenido histórico de las acciones de una comunidad, no ajeno a una concepción racional que evoluciona o se desenvuelve basada en sus propios contenidos y pre-juicios, con lo cual Kierkegaard critica a Hegel el identificar o igualar la síntesis o unidad con los contenidos del devenir cuya única determinación es que cambian, es decir, de ser una cosa pasan a ser otra. De este modo la unidad y su desenvolvimiento se sustentan no en la necesidad de los hechos y su devenir, sino en la contingencia del devenir donde los hechos, precisamente por cambiar, demuestran que no son necesarios, pues lo que es necesario es así y no puede ser de otra forma, de otro modo no sería necesario, sino contingente.

Los límites de la razón en Kierkegaard y su crítica a Hegel en relación al movimiento dialéctico de la realidad.

Kierkegaard plantea los límites del pensamiento para poder acceder a la unidad de la realidad, la cual Hegel identifica con el ser existente determinado por medio del devenir³⁰⁰, es decir, la

299 Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, ed. Cit., pp. 125-128.

300 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., p 142.

identificación de los contenidos de lo existente con la unidad misma, lo cual implica en Hegel³⁰¹ encontrar el hilo conductor de la realidad a través de la síntesis (mediación) de las contradicciones de los momentos del devenir de la realidad y sus respectivas figuras o formas que son para la conciencia que los aprehende (movimiento dialéctico de la realidad).

La contradicción, para la conciencia, implica que cuando su concepción del momento de la realidad que le toca vivir ya no coincide con la realidad (objeto), ya que este momento, de la realidad, ha devenido, implica la negación determinada cuyo devenir, la negación de la negación, implica la síntesis de la contradicción en el ahora para la conciencia. Esta racionalidad dialéctica del devenir de la unidad implica la integración de todos los momentos y contradicciones del devenir (hechos particulares) en síntesis (racionalidad) cada vez mayores.

Pero, de acuerdo con Kierkegaard³⁰², el poner como síntesis de la contradicción el movimiento dialéctico de la realidad (racionalidad de lo real), como hace Hegel, implica ignorar la contradicción de lo existente, el estar en reposo (permanecer igual) y, a la vez, estar en movimiento (cambiar constantemente), lo cual no se resuelve diciendo que los contrarios son lo mismo (lo existente determinado) por medio del devenir, pues lo que deviene es contrario a la unidad (lo que es siempre) ya que lo único que se puede decir de lo que deviene es que cambia constantemente³⁰³, es decir, que de ser una cosa pasa a ser otra.

Así, Kierkegaard, quien -de acuerdo con el principio de razón de

301 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 58-60.

302 Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., pp.153-156.

303 Cfr. *Ibid.*, p. 160.

la lógica tradicional griega- afirma que todo existente implica lo que permanece y lo que cambia, los cuales la razón no puede unir diciendo que son lo mismo porque esto significa ignorar la contradicción y pasar a la unidad sin que medie justificación (razón) alguna³⁰⁴. Y, de hecho, dicha contradicción ineludible de lo existente implica, para Kierkegaard, llegar al límite de la razón que al querer aprehender la unidad se topa con estas dos categorías opuestas cuya síntesis sólo puede ser esa categoría extraña, el *instante*³⁰⁵, que al no poder ser identificado con lo que se mueve ni con lo que reposa, es decir, lo que es en el tiempo, se vuelve una categoría abstracta³⁰⁶ que, de acuerdo con Kierkegaard, nos remite a la infinita negatividad del principio -para la razón-.³⁰⁷

En Kierkegaard, la naturaleza espiritual del individuo lo mueve a desear el choque que se produce con la paradoja, aun cuando con ella caiga el pensamiento. Esta pasión del pensamiento de desear la paradoja está presente aún en el individuo común que, por la costumbre, no descubre la paradoja ya que se encuentra por el camino de lo ético-social, lo que implica que el individuo no se ha descubierto como espíritu, es decir, como aquel que elige libremente entre posibilidades y, en esta elección, se arriesga a la caída, es decir, asirse de algo que para él es nada por ser lo paradójico para la razón. Dice Kierkegaard: "...paradoja es la pasión del pensamiento...la pasión suprema del pensamiento es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión

304 Cfr. *Ibid.*, final p. 152 y principio p. 153 y nota p. 154.

305 Cfr. Platón, *Parménides*, ed. *Cit.*, 156d-e.

306 Cfr. *Ibid.*, nota al f. de p. 154 y al final de pp. 155-156.

307 Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*, ed. *Cit.*, pp. 88-89 y n. a pie de p. respectivas.

del pensamiento consiste en desear algo que ni siquiera puede pensar.”³⁰⁸

Este desear algo impensable se refiere al vínculo, como tendencia natural del espíritu, con lo eterno; vínculo que implica una paradoja para el pensamiento, pues carece de mediación (razón) y, por lo tanto, rompe con el orden ético-racional de la comunidad. Así, la caída es lo opuesto a la mediación, pues implica el salto sin nada de que asirse, es decir, sin una justificación o razón, sólo el sentimiento de fe que sostiene al individuo para moverse, su espíritu, a lo eterno e indecible. De este modo, la caída se da por la paradoja, pues esta ha provocado la caída de la razón y el único sostén del individuo es la pasión de fe que lo lleva a vincularse con lo eterno por el *instante*. Dice Kierkegaard: “¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a ese desconocido Dios.”³⁰⁹

Lo desconocido que choca con la razón en el movimiento de su pasión paradójica es lo desconocido que Kierkegaard llama Dios (lo eterno). Si Dios no existe, es imposible demostrarlo, y si existe, es una equivocación querer demostrarlo, porque no es posible que a partir de una conclusión y su desarrollo ulterior yo demuestre que, lo que estaba en cuestión, existe, y lo que hago no demuestra nada, pues es el simple desarrollo de una determinación conceptual. Por lo que, de acuerdo con Kierkegaard, no se concluye en una existencia, es decir, no es primero el desarrollo conceptual y, a partir de él, se aparece, como una esencia, lo existente. Es al revés, partimos primero de la

308 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., p. 51.

309 *Ibid.*, p. 53.

existencia en la que nos movemos para después concluir algo. Esto nos habla de la infinitud de toda existencia, es decir, su causa o motivo es infinita, de principio, por lo que la razón, que quiere abarcar lo existente, acota y limita aquello que busca conocer por medio de ideas; las cuales, en su ser positivo, encuentran sus límites.

Kierkegaard rescata algo así como la intuición directa, a partir de la existencia individual, de lo que existe, Dios, y, partiendo de eso, es decir, de una intuición que va más allá de cualquier categoría racional, se puede sustentar que el objeto existe. Dice Kierkegaard: "Si pienso...que con la expresión "demostrar la existencia de Dios" quiero demostrar que lo desconocido que existe es Dios, entonces me expreso de manera poco afortunada, pues con ello no demuestro nada y mucho menos una existencia...Todo el proceso de la demostración se torna siempre en otra cosa, se convierte en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiero que lo supuesto, aquello que estaba en cuestión, existe."³¹⁰

La diferencia entre el principio y lo que deriva del él en Kierkegaard en oposición a una racionalidad dialéctica del devenir en Hegel.

Por otro lado, de acuerdo con Kierkegaard, hay que distinguir entre el principio y lo que deriva de él. Dicho principio no puede confundirse con lo existente, lo cual implica que no hay una identidad entre los hechos existentes y su principio (lo eterno, Dios). Así, Hegel establece la racionalidad dialéctica del devenir y, al establecer el devenir como la unidad de lo existente resulta que la esencia o unidad lo es de lo hechos existentes, los cuales obedecen a una racionalidad dialéctica del devenir, donde los momentos de lo existente para la conciencia, que se los configura, se integran en síntesis sucesivas que integran todas las contradicciones de los

310 *Ibid.*, pp. 53-54.

particulares (existentes) y su movimiento, como hemos visto antes. Precisamente Platón, en el *Timeo*, dice que lo que existe en el tiempo, lo generado, obedece a un orden matemático (numérico) que es semejante a su modelo, lo Eterno (lo que es siempre, lo Uno, el principio). "Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad."³¹¹

Lo cierto es que, si Platón habla de un orden matemático del devenir semejante a un modelo, lo eterno, de igual forma Hegel quiere establecer el orden racional del devenir que obedece, precisamente, a un orden eterno, y todavía más, en Hegel no hay distinción entre lo temporal y lo eterno, pues la dialéctica del devenir es lo eterno mismo en su desenvolvimiento para la conciencia que lo aprehende.

Pero, Kierkegaard demuestra que lo que existe es diferente de su principio y que, a partir de los hechos temporales, no es posible demostrar que Dios (lo eterno) existe, pues la naturaleza de este principio es tal que es *absolutamente libre* ya que es infinito (ilimitado) lo cual es contrario a un principio basado en una racionalidad que lo limite y acote, como más adelante veremos.

En un ejemplo que pone Kierkegaard sobre Napoleón nos dice: "Napoleón es sólo un individuo y que no ha lugar a una relación absoluta entre él y sus actos, de forma que cualquier otro podría haber realizado los mismos hechos..."³¹² Si este símil es aplicado a Dios, entonces primero desarrollo la idealidad que había presupuesto, esto es, que Dios existe y confío en ello y, sobre esta base, llevo a cabo esta idealidad. De otro modo, los hechos inmediatos (lo existente) no se identifican con la unidad (Dios).

³¹¹ Platón, *Timeo*, ed. Cit., 37d y s.

³¹² Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., p. 54.

Esto nos lleva a la necesidad de diferenciar entre el ser de hecho y el ser como principio. Partiendo del ser de hecho (lo existente), de acuerdo con Kierkegaard, no se puede hablar de más o menos ser, lo cual implica una crítica a Hegel, quien dice que lo existente se desenvuelve en las determinaciones de sus momentos, los cuales devienen, pero en su devenir son negaciones determinadas que implican, en su pasar, una nueva síntesis para la conciencia, lo cual implica que lo existente se va mostrando, progresivamente, en cada nueva síntesis (mediación) en una racionalidad cada vez más profunda, lo cual trae como consecuencia un ser (lo existente) que va de menos (lo más superficial e inmediato) a más para la conciencia que lo aprehende, de acuerdo con la lógica dialéctica de la realidad planteada por Hegel, implica una profundización de la conciencia con el objeto, partiendo de la certeza sensible, la percepción, el entendimiento y finalmente la razón, lo cual implica una comprensión cada vez mayor del objeto para la conciencia que transforma la realidad (objeto), la cual no es simplemente como se mostraba en el inicio para la conciencia en la certeza sensible.³¹³

Pero, Kierkegaard refuta esta racionalidad dialéctica hegeliana y le apuesta a la lógica tradicional griega, -como ya antes mencionamos- basada en el principio de razón, donde la contradicción cae en el absurdo por decir que algo es y, a la vez, no-es; las cosas son o no-son algo. Cada existente que es, lo es de manera íntegra, lo cual implica que los existentes no tienen más o menos ser. Así, todo ser, de hecho, lo es en igual grado.

Kierkegaard le apuesta a que todo existente es, de forma inmediata, para el sujeto que lo percibe, lo que implica que la determinación de su ser es tal como se manifiesta a los sentidos, lo

³¹³ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 63, 71, 82-83 y 143.

cual implica que no hay nada oculto detrás de la apariencia donde pudiéramos afirmar que hay más o menos ser, lo cual no sólo nos remite a Hegel, sino a Platón quien afirma que sólo por la razón (método dialéctico platónico) podemos acceder a la verdadera esencia de lo existente, pues la apariencia sensible de las cosas nos lleva a engaño, debido a que la apariencia de los objetos es cambiante, está en constante devenir; pero, cuando utilizamos la razón, podemos captar la verdadera esencia que es lo que permanece, lo cual, si es aprehensible racionalmente, entonces, es, por necesidad. A mi juicio, en Platón, lo sensible, como tal, no nos lleva a la verdadera esencia de la realidad, pero muestra la apariencia de lo existente; es decir, la apariencia lo es de lo existente y, en el momento en que utilizamos la razón, podemos ir a las formas o esencias de las cosas y paulatinamente podemos acceder a la unidad o ser de todo, por lo que hay una gradación del ser, en cuanto a su racionalidad, que va de lo sensible a la unidad (ser), lo cual implica ir de menos a más³¹⁴, y, posteriormente, la resolución que hace Platón de cómo pensar la unidad o ser considerando que también involucra el movimiento y el cambio, es decir, lo sensible.³¹⁵

Así, Kierkegaard critica al Platón de las formas o esencia de las cosas que nos lleva a la unidad de las mismas, el ser pleno, pues Kierkegaard habla de que la unidad de lo existente va más allá de la razón, y, lo que es más, la razón se topa con su límite, pues la naturaleza de la unidad (lo eterno) la hace incompatible con la razón por ser lo *absolutamente libre*, en lo que más adelante abundaremos. De esta forma, Kierkegaard habla de la negatividad de la unidad cuando se la quiere aprehender racionalmente, pero, por esta lógica tradicional

314 Platón, *La república*, ed. Cit., 529b y 532^a.

315 Platón, *Sofista*, ed. Cit., 248e y s.

griega y no por la lógica dialéctica de Hegel que, en su desvarío, dice que los contrarios son lo mismo.

Pero, como ya dijimos, Kierkegaard habla de que lo existente es tal como se manifiesta a la percepción del sujeto, es decir, como algo que cambia constantemente por pertenecer a lo temporal, lo cual implica que lo existente es, de manera íntegra, lo cual implica que no podemos hablar de más o menos ser; todas las cosas son en la misma medida. Es decir, en la manifestación sensible de las cosas, su devenir y cambio constante, no hay nada más como una razón que aprehende las cosas de acuerdo a esencias o formas que, en su racionalidad, no corresponden con el devenir de las cosas mismas. Esto es, el devenir, en Kierkegaard, carece de unidad o ser, pues es sólo esto, un constante pasar. Hablar de más o menos ser implica romper con el tercero excluido: ser y, a la vez, no-ser, puesto que un ser menos (lo existente que deviene) es más falso que cierto y un ser más (la esencia racional de lo existente) es más cierto que falso, -ambos casos en cuanto a su determinación de ser- en una gradación de ser, de acuerdo a una progresivo orden y racionalidad del mismo, que va directo al absoluto: el ser que por poseer lo más es el ser absoluto y, por lo tanto, no admite negación, es decir, no-ser o que por su falta (imperfección) sea menos. Por eso, el ser absoluto es suprema perfección, sin falta de ninguna especie.

De este modo, si el ser tiene la máxima idealidad, es suprema perfección, por ser contrario a su naturaleza cualquier falta. Siendo así, este ser no puede brincarse a una existencia dialéctica (hegeliana), lo cual implicaría hablar de más o menos ser. Con esto se retoma la dificultad de asir el ser de hecho e introducir en él - dialécticamente- la suprema idealidad de Dios, con lo cual Kierkegaard

asume una postura antihegeliana, pues niega que se pueda pasar del plano ideal -del ser como principio- al ser fáctico que lo es de una manera dialéctica. Por ello, Kierkegaard asume una postura no-dialéctica, de acuerdo con una lógica tradicional griega, más consecuente y que no pretende nada más, es decir, las cosas son tal como las percibe el sujeto y no hay nada más en ello y, sobre todo, la inconsecuencia de pasar de la más alta idealidad del ser a un ser fáctico que además es dialéctico.³¹⁶

Es importante abundar sobre este ser esencial, que posee la más alta idealidad, como aquel que para la razón es *lo diferente* y, con el cual, aquella se enfrenta con su límite, pues al querer aprehenderla, cae en la *paradoja*, pues lo diferente no tiene indicio alguno. Sin embargo, hay una relación con lo diferente, con lo desconocido que es lo ilimitado, donde el movimiento de la razón y de la vida, lo temporal, se topa con esto desconocido, lo diferente que aunque pudiera ser conocido no podría ser expresado, pues representa algo inconmensurable para la razón. "¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente...la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta..."³¹⁷

Así, cuando la razón trata de aprehender la identidad de lo uno, lo desconocido, es notorio que se cae en una abstracción de la unidad, es decir, en algo imposible de identificar positivamente con ninguna categoría, de ahí que Kierkegaard plantee el *instante*, categoría negativa para la razón que, por lo tanto, remite a esto absolutamente diferente, lo uno.

316 Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., véase nota de las p. 54-55.

317 *Ibid.*, p. 57.

El problema es que la *diferencia* no se mantiene al no haber una identidad de la misma para la razón, sin embargo, el impulso de la razón, ante el miedo a lo descomunal, lo *diferente*, lleva al individuo a creerse dueño de la verdad, y a creer que esta contradicción de la unidad de lo existente -en que las cosas son algo, tienen igualdad, pero, puesto que cambian, dejan de ser lo que son, son diferentes de sí mismas- es la *diferencia* misma. O sea, lo *absolutamente diferente* para la razón se identifica con la razón misma, es decir, con el límite de la razón en su paradoja: esta contradicción de lo existente. Entonces, lo *absolutamente diferente* es el juego de la contradicción y para Kierkegaard Hegel se confunde y dice que tales opuestos son la unidad, lo *absolutamente diferente*, por lo que son lo mismo, con lo cual adquieren la categoría de convertirse en oposiciones dialécticas, lo cual va más allá de toda lógica, especialmente la única que para Kierkegaard posee validez y rigor: la lógica tradicional griega. Dice Kierkegaard: "La diferencia que se adhiere estrechamente a la razón la confunde tanto que no se conoce a sí misma y termina con toda lógica tomándose a sí misma por la *diferencia*."³¹⁸

Lo cierto es que hay que hacer énfasis en que eso desconocido que es *absolutamente diferente* está implicando que no puede ser limitado y acotado por una racionalidad positiva, lo cual implicaría que lo *absolutamente diferente* es asequible a la razón, lo cual es contradictorio, pues lo *absolutamente diferente*, por ser tal, no puede tener una esencia positiva para la razón.

El problema de la razón es que el sujeto que conoce pretende aprehender la realidad por medio de categorías racionales que le dan una identidad positiva, es decir, el objeto es igual a sí mismo en medida de que lo pensado coincide con el objeto mismo. Pero, la mayor

318 *Ibid.*, pp. 57-58.

dificultad es que lo existente está inserto en la temporalidad y, por lo tanto, está en un constante proceso de cambio, lo cual, dice Kierkegaard, es verificable para la percepción, o sea, que los objetos existentes se caracterizan por estar en constante movimiento y cambio, lo que implica que las cosas son, pero, al cambiar o devenir, dejan de ser lo que son, lo cual confunde a la razón y, de este modo, cuando el sujeto de razón quiere aprehender la identidad de lo real se topa con esta contradicción, que las cosas son, pero, al cambiar, dejan de ser lo que son, lo cual confunde al sujeto, quien no puede establecer una esencia positiva de la síntesis o unidad de los opuestos, sino más bien, lo contrario, una identidad negativa.

Así, dicha contradicción lleva a la razón al límite, pues la unidad o síntesis de lo existente está envuelta en esta contradicción irresoluble, la cual trae como consecuencia una síntesis, como transición de ambos opuestos, negativa para la razón, el *instante*, categoría que para Kierkegaard se conecta con la *absoluta diferencia*. Dicha categoría nos habla de una síntesis no accesible para la razón que, sin embargo, no puede dejar de pensarla, pues la misma razón quiere llegar a su límite, caer y, de este modo, ir más allá de sí misma, pues la unidad va más allá de ella; lo cual Kierkegaard llama la paradoja de la razón, como hemos visto.

Pero, la razón se llega a sentir todopoderosa, con la idea de que puede aprehender la verdad, esto *diferente*. Llegado a este punto, la razón confunde la igualdad con la diferencia, esto es, que lo *diferente* es asequible a la razón, por pretender esta que la contradicción de la unidad para la razón es la unidad misma (lo *diferente*), con lo cual la razón pretende que esto *absolutamente diferente* tiene una esencia racional, de ahí que Hegel diga de las

determinaciones abstractas de la unidad, el ser y la nada, que el ser sin ninguna determinación nos remite a la nada y esta como ausencia de determinación nos remite al puro ser, con lo cual ambas son lo mismo.³¹⁹ El ser, como una de las determinaciones de la unidad de lo existente, nos remite a algo determinado y la nada, como una de las determinaciones de la unidad de lo existente, nos remite a la ausencia de determinación, e ahí las dos dimensiones contrarias e irreducibles de lo existente que, para Hegel, nos remiten a lo mismo, la unidad de lo existente determinado por medio del movimiento o devenir.³²⁰ La trampa de Hegel, de acuerdo con Kierkegaard, es identificar la unidad con lo existente que cambia o deviene por un juego dialéctico de los contrarios que son la unidad, lo existente determinado. Con ello, Hegel estableció una esencia racional positiva de la unidad. Dice Kierkegaard: "¿No negarás las consecuencias de lo expuesto: que la razón, al definir lo desconocido como lo diferente, yerra finalmente y confunde la diferencia con la igualdad? Más de ello parece derivar otra cosa: que el hombre antes de llegar a saber algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, *absolutamente diferente* de él. Por sí misma la razón no puede llegar a saberlo (esto es autocontradicción, como hemos visto)..."³²¹

Pero, con una lógica rigurosa, de acuerdo con Kierkegaard, Platón en el *Parménides* establece la única solución consecuente de la contradicción que es una categoría negativa, el *instante*, que nos remite a la *absoluta negatividad* de la unidad, para la razón.

La razón del individuo, movida a buscar este vínculo con lo eterno que le viene de su propia naturaleza espiritual, quiere acabarse a sí

319 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., 107-108.

320 Cfr. *Ibid.*, p. 142.

321 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., pp. 58-59.

misma, toparse con la paradoja de lo absoluto, lo cual representa su propia ruina. Así, la razón se precipita, con pasión, a la paradoja misma, que, en su pasión, es la igualdad absoluta. Cuando el individuo vuelve, después del *instante* a la realidad, experimenta angustia, pues no lo sostiene la razón, sólo la convicción, pasión, sin que haya razones para sí y para los demás. Dice Kierkegaard: ¿Puede pensarse tal paradoja?...La razón no lo piensa ni tampoco se lo imagina y, cuando se hace público, no puede comprenderlo y sólo percibe que se convertirá con seguridad en su propia ruina. Desde este punto de vista la razón tiene mucho que objetar, y por otro lado la razón quiere en su paradójica pasión su propia pérdida.”³²²

La concepción de la temporalidad en Kierkegaard en oposición a la concepción temporal en Hegel.

Importante entender que, para Kierkegaard, el devenir implica el cambio en que una cosa, al cambiar, pasa a ser otra, lo cual implica que hay en el cambio una constante, un sustento del cambio, entonces hay una contradicción, pues el sustento del cambio consiste en que cambia, por lo que, el sustento del cambio deja de ser tal en cada cambio; pero, por otro lado, vemos que este sustento del cambio sigue siendo el mismo en los cambios por lo que no se altera; así, vemos que el sustento del cambio, de modo contradictorio, cambia, pues es el contenido de lo que cambia, y, a la vez, no cambia, permanece inalterado, lo cual es una contradicción lógica. Este argumento de Kierkegaard es un ataque a Hegel y a su método dialéctico de la realidad. Kierkegaard se pregunta: ¿si el sustento del cambio permanece, entonces dónde se halla el cambio del devenir? “Este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no-ser al ser. Pero ese no-ser que abandona lo que deviene también tiene que

322 *Ibid.*, pp. 59-60.

existir, puesto que en caso contrario "lo que deviene no quedaría inmutado en el devenir, a no ser que no hubiese existido de ninguna manera."³²³

En el esquema hegeliano el sustento del cambio es algo esencial, consiste en el paso del no-ser al ser, lo cual se da por necesidad, pero en el cambio de la posibilidad al ser, lo que no-es deja de ser y llega a ser, lo cual implica lo que es, por necesidad; pero, resulta que, si así fuera, el cambio, al dejar de ser la posibilidad, dejaría de existir, como tal cambio y pasaría a ser lo necesario, lo que es. Pero, el caso es que el cambio, la posibilidad como el cambio del no-ser al ser, tiene que ser algo, de otro modo no permanecería como algo en el devenir. Así, dice Kierkegaard, este no-ser es algo, existe, ya, que de otra manera, si el no-ser no fuera nada no podría ser de ninguna forma, por lo que el no-ser que pasa al ser, existe, como una estructura inmutable, pues de otro modo lo que es, lo que deviene, no podría devenir siempre, es decir, poseer una estructura tal que su ser sea el devenir. "...lo que deviene no quedaría inmutado en el devenir.. Mas con esto el cambio del devenir se volverá por otra razón absolutamente distinto de cualquier otro cambio y entonces no habrá mutación alguna, porque todo cambio ha presupuesto siempre algo. Pero este ser que es no-ser es la posibilidad. Y un ser que es ser es ciertamente el ser real o la realidad. Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad."³²⁴

Como ya vimos, si lo que deviene obedeciera a la necesidad, automáticamente dejaría de ser lo que deviene, pues lo que es necesario es así y no puede ser de otra forma y, para que el devenir se dé tiene que ser algo, un ser, el paso de la posibilidad, no-ser, a

³²³ *Ibid.*, p. 82.

³²⁴ *Ibid.*, p. 82.

la realidad. Así, el hecho de que algo (cualquier cosa) pase del no-ser al ser, es una constante, pues de otro modo lo que deviene no podría seguir deviniendo porque todo cambio presupone algo, una constante de los cambios.

Pero, resalta otra vez la contradicción de que la constante de los cambios obedece a la necesidad, es decir, lo que es de manera constante, entonces resalta otra vez la contradicción, pues el cambio del devenir es necesario para que lo que es permanezca constante en su devenir, pero lo que es necesario es así siempre, se mantienen en su ser y no cambia, pues si cambiara dejaría de ser lo que es, lo cual es opuesto a algo cuya constante es, precisamente, el cambio. Kierkegaard se hace la pregunta: "¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera. Todo devenir es un sufrir, y lo necesario no puede sufrir...el sufrimiento de la realidad que consiste en que lo posible...se revela como una nada en el instante en que se hace real, puesto que la posibilidad es aniquilada con la realidad..."³²⁵

Lo cierto es que, nada puede devenir con necesidad, ya que lo necesario, por permanecer igual, no puede devenir, pues lo que deviene se caracteriza por cambiar. Así, el cambio de la posibilidad, el no-ser, a la necesidad, el ser implica la contradicción, pues si la posibilidad cambia a ser necesidad, entonces deja de ser lo que es como cambio. Y, de ahí, el paso del no-ser al ser como cambio implica que no es necesario, pero el cambio es algo, sin embargo: el paso del no-ser al ser, como posibilidad.

Es importante hacer una reflexión sobre los conceptos para entender mejor la temporalidad en Kierkegaard. Partamos de que la

325 *Ibid.*, pp. 82-83.

necesidad es dueña de sí porque es íntegra, es; lo cual es opuesto al devenir. Devenir y necesidad son opuestos, puesto que lo que deviene pasa de ser una cosa a ser otra, lo cual implica cambiar y, lo que cambia, no es necesario. Por el contrario, lo que es, por necesidad, no puede cambiar, permanece tal cual, íntegro.

Para Kierkegaard existencia y necesidad no se relacionan, pues lo que es necesario no deviene, lo cual implica cambiar, de modo que lo necesario no deviene existencia, es, simplemente. Además, como ya vimos, Kierkegaard establece que hay que distinguir entre esencia y existencia; la primera, como principio o fundamento de la existencia; la segunda, como aquello que deriva del principio o fundamento.

La existencia, derivada del principio, deviene, es decir, pasa de ser una cosa a otra y, en el intermedio, está la posibilidad de que lo que deja de ser lo que es llegue a ser otra cosa, lo cual implica que lo posible deviene algo que es, lo que involucra en todo momento el continuo devenir y, lo que deviene y cambia, es opuesto a lo que es por necesidad. Afirma Kierkegaard: "La necesidad es plenamente dueña de sí. Nada deviene con necesidad, de igual modo que la necesidad no deviene ni tampoco algo que deviene se convierte en necesario. Nada existe porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es. Lo real no es más necesario que lo posible, puesto que lo necesario es absolutamente distinto de ambos."³²⁶

Esto lo dice Kierkegaard en oposición a Hegel, ya que este afirma que la necesidad es la unión de posibilidad y realidad. Pero, posibilidad y necesidad son dos cosas opuestas, pues lo necesario es, de manera íntegra; lo posible, por contrario, es el devenir como el paso del no-ser al ser. La pregunta que se hace Kierkegaard es: ¿De la

326 *Ibid.*, p. 83.

necesidad y la posibilidad, que son opuestos, como puede formarse una unidad, la necesidad? El problema es que la necesidad es una determinación del ser, no de la esencia, y, en este caso, la esencia, como lo necesario, es la unión de posibilidad y realidad. Si el paso de la posibilidad, lo que no-es, a la realidad, lo que es, como determinación se da por necesidad, entonces, tanto lo posible como lo real se convierten en una esencia absolutamente distinta, puesto que el paso de lo posible, lo que no-es, a lo real, lo que es, al transformarse en necesidad se transformarán en algo que excluye el devenir o el cambio, es decir, se transforman en lo necesario, lo cual no es posible y se cae en contradicción.³²⁷

El cambio del devenir, es decir, el que una cosa cambie y se transforme en otra cosa, como ya dijimos, no obedece a una causa necesaria, puesto que de ser tal sería reconocible por obedecer a una razón positiva, es decir, a un principio explicable racionalmente, lo cual implicaría acotar y limitar dicho principio causal. Por el contrario, para Kierkegaard dicho principio no es comensurable para la razón, por lo cual dicho principio se muestra negativo cuando se le quiere aprehender y, de querer hacerlo, se cae en contradicción, por lo cual Kierkegaard establece que dicho principio, por ser tal, es ilimitado por lo que es una causa que actúa con toda la libertad, es decir, con *absoluta libertad*, lo cual trae como consecuencia la imposibilidad de dar una explicación racional positiva que lo limite y acote.

Por lo cual, todo lo que deviene, lo existente, no deviene por una razón, es decir, por una causa necesaria, puesto que si lo que deviene lo hiciera por necesidad, entonces no podría devenir; y, en dado caso, si todo hecho se debiera a una causa que, a su vez, obedeciera a otra

327 Cfr. *Ibid.*, p. 83.

y así, sucesivamente, se tendría que llegar a una *causa libremente actuante*, por lo cual todo lo que deviene se debe a una *causa libremente actuante*.³²⁸

Dice Kierkegaard, que una *ley natural*, explicable racionalmente, en su consecuencia, no explica que en su devenir haya una necesidad, puesto que, en la ilusión de una cadena de causas intermedias, una vez devenidas, llegaremos, finalmente, a una *causa libremente actuante*. Lo cierto es que, el mismo principio aplica Kierkegaard para la libertad, es decir, el individuo que, en sus acciones, al ser referidas únicamente al devenir de las mismas, cae en el engaño de creer que, en su manifestación, hay algo más, una razón que obedece a un principio necesario, lo cual implica la oposición con Hegel.³²⁹

Así, este principio, aplicado a lo que deviene, lo utiliza Kierkegaard para las acciones de la libertad, las cuales son motivadas, en el individuo, por su naturaleza espiritual, y tienden a vincularse con dicha *causa libre* para lograr la síntesis con dicho principio, de ahí que la naturaleza espiritual del individuo es afín a dicho principio, es decir, libre. Así, cuando el individuo entra en contacto con lo eterno (*causa libre*), por el *instante*, logra la síntesis, por lo cual deviene un individuo en unidad con lo *absolutamente libre*, lo cual no sucede con lo meramente existente, carente de espíritu y cuya naturaleza es su constante devenir.

De acuerdo con Kierkegaard, la única determinación de lo existente que deviene es ésta: un simple pasar donde nada es realmente *presente*, por lo que el predicado de lo histórico es solamente eso, que ha acontecido, es decir, carece de determinación o principio.

328 Cfr. *Ibid.*, pp. 83-84.

329 Cfr. *Ibid.*, p. 84.

Dice Kierkegaard: "...lo presente confinando con el devenir..."³³⁰ lo cual implica que lo presente está determinado por elementos o contenidos del devenir, lo cual nos lleva a la crítica que le hace Kierkegaard a Hegel, quien al afirmar que la determinación o principio de lo existente es el devenir, ligado a los contenidos de lo existente, resulta que un acontecimiento o hecho actual está determinado por los contenidos del devenir, de modo que la síntesis o unidad del presente involucra lo nuevo que integra los momentos anteriores del movimiento, como superados, en el momento actual; pero, según hemos visto, para Kierkegaard, la única determinación del devenir es esta, es un simple pasar, sin que en este pasar exista nada fundante, por lo que el presente determinado por lo histórico, en Hegel, es refutado por Kierkegaard, pues la única determinación de lo histórico es que ha devenido.

Así, dice Kierkegaard, en la afirmación de Hegel de que la naturaleza, en su eterno presente, es histórica, no es en sentido espiritual, es decir, a la manera de la dialéctica hegeliana del devenir de la realidad, sino con la única determinación posible de lo histórico, que eso ha devenido y tiene existencia presente, pues afirma Kierkegaard: "...la naturaleza es demasiado abstracta para ser dialéctica en el más estricto sentido del tiempo..."³³¹

Esto no recuerda la demostración kierkegaardiana de que no hay identidad entre el principio y lo que deriva de él, lo cual implica que lo existente es tal como se muestra a la percepción, como lo que deviene, sin mayor explicación racional, mucho menos dialéctica, sino como algo que deriva de un principio ilimitado y, por lo tanto, *absolutamente libre*. La prueba de la razón, de acuerdo con una lógica

330 Cfr. *Ibid.*, p. 84.

331 Cfr. *Ibid.*, p. 84.

tradicional griega, más consecuente, de acuerdo con Kierkegaard, es la contradicción que envuelve a la existencia, contradicción no superable con una síntesis positiva para la razón, lo que implica: el hecho de que algo es, lo cual se muestra a los sentidos, pero, por devenir, deja de ser lo que es, a lo cual Kierkegaard dice que la voluntad dice: "...sin embargo, es...", convicción que no sostiene con la razón, sino partiendo de la convicción de fe, de afirmar de antemano la existencia del objeto³³², según veremos más adelante con mayor detenimiento.

Otro aspecto importante dentro de esta dialéctica hegeliana del devenir de lo existente es la implicación que tiene el devenir dentro del devenir, lo cual refiere Kierkegaard a esta dialéctica del devenir de la realidad como unidad o síntesis del devenir, de acuerdo con Hegel.

El problema es, de acuerdo con Kierkegaard, que la dialéctica del devenir no contiene ninguna determinación que la haga necesaria, puesto que la determinación del devenir no puede ser fundamento, puesto que su única determinación es esta: devenir o pasar, entonces cuando en la dialéctica del devenir se da un proceso de devenir dentro del propio devenir, sucede que el hecho actual devino necesidad a partir de otro hecho anterior que, por devenir, se volvió necesario, en un proceso de concatenación de hechos que, por devenir, se vuelven una repetición de lo mismo: un hecho del pasado que se volvió necesario por devenir; pero, de acuerdo con Kierkegaard, los hechos por devenir, es decir, por pasar son contingentes, ya que pudieron haber sido así o de cualquier otra forma, pues provienen de un principio que actúa con *absoluta libertad* en sus posibilidades de

³³² Cfr. *Ibid.*, pp. 90-91.

devenir lo existente³³³.

Pero resulta que la dialéctica hegeliana se vuelve un proceso del devenir dentro del propio devenir, lo que es completamente contingente, lo cual implica que un hecho que se vuelve *histórico* por devenir, o, en otras palabras, se vuelve necesario por devenir y, partiendo de él, deriva en otro hecho y, este, en otro hecho y así, sucesivamente, lo cual implica un proceso dialéctico de la realidad completamente arbitrario, pues parte de los contenidos del devenir y, puesto que un hecho se convierte en necesario por devenir y la única determinación de lo necesario es que es así y no puede ser de otra forma, resulta el círculo vicioso del devenir que se vuelve la constante repetición de lo mismo: partiendo de un hecho que por devenir se hace necesario y se reproduce dialécticamente en los hechos subsecuentes, de modo que un hecho futuro, aunque todavía no ha sucedido, no por ello es menos necesario que un hecho pasado. Pero resulta lo contrario, un hecho, por *devenir*, demostró que no era necesario, pues si se hubiera hecho necesario por devenir, entonces no podría contradecirse respecto de un hecho futuro, lo cual implicaría que el futuro también se hace necesario, por ser la posibilidad de un hecho anterior necesario³³⁴.

De acuerdo con Kierkegaard, si de verdad el pasado ya sucedió, entonces, por eso mismo, no es necesario. Pero, si se vuelve necesario, lo que implica que es, de manera íntegra, entonces la necesidad de un hecho, por devenir, hace que un hecho futuro no pueda incurrir en contradicción con lo pasado, con lo cual el hecho futuro también se hace necesario y, con ello, deja de ser futuro, pues se convierte en una repetición del pasado. Y, lo mismo sucede con lo

³³³ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

³³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 85.

pasado, pues cada hecho pasado está encadenado dialécticamente con los hechos que le antecedieron. Así, predecir el futuro y comprender la necesidad del pasado sería exactamente lo mismo.³³⁵

De hecho, de acuerdo con Kierkegaard, se puede decir que lo que ha sucedido no puede repetirse de nuevo, pues obedece a un principio cuya posibilidad es *absolutamente libre*, no sujeta a ninguna determinación o necesidad, lo cual lo haría explicable racionalmente, por lo cual un hecho que ha devenido se ha vuelto necesario porque, precisamente, ha cambiado y no puede re-hacerse. Pero, lo inmutable y necesario de todo hecho, en su posibilidad, no excluye la posibilidad del cambio, es decir, de que un hecho devenga y, en su posibilidad, pase a ser otro hecho.³³⁶

Es importante recalcar, la concepción kierkegaardiana del pasado, lo cual implica que el pasado es lo que ha acontecido, lo cual implica que el cambio, el que un hecho pase o devenga otro hecho distinto, se da como una posibilidad *absolutamente libre*, es decir, el devenir de la realidad deriva de un principio cuyo esencia es la *absoluta libertad* en su actuar. Por ello, en el caso de que lo que ha acontecido se hubiera hecho necesario por devenir, ya no pertenecería a un principio *absolutamente libre*.³³⁷

El problema surge cuando lo devenido se revela como lo más cierto, ya que lo constatamos directamente por nuestros sentidos, surge, entonces, la contradicción de atribuir a lo que ha devenido necesidad. Para Kierkegaard, está en todo momento el espíritu movido por la pasión que se admira ante lo devenido y, pese a la contradicción de lo existente, le atribuye, sin la menor consecuencia, necesidad.

335 Cfr. *Supra.*, p. 85.

336 Cfr. *Supra*, p. 85.

337 Cfr. *Ibid.*, pp. 85-86.

Aquí Kierkegaard distingue entre dos clases de progreso³³⁸; un progreso que es teleológico donde cada *instante* es una pausa donde la admiración del sujeto está espera del devenir y de la posibilidad. Es decir, el acontecimiento se da en el devenir como una posibilidad, pero este devenir y la posibilidad que surge como algo concreto es una espera (un futuro) en el sujeto que parte de la convicción personal (individual) de fe, que es contrario a suponer que primero hago la demostración y de ella surge la realidad (el hecho), lo cual trae consigo el error; es al revés, parto de que el objeto es, por convicción personal (fe), y entonces, pese a la contradicción del devenir: el objeto es, pero, por devenir, ya no-es, digo: sin embargo, es. Así, cuando del devenir surge la posibilidad, entonces el *télos* se halla fuera de la existencia, es el devenir una posibilidad *absolutamente libre*.

En el otro caso, cuando del devenir surge la posibilidad, pero el *télos* es inmanente a la existencia, entonces el progreso está atrás, en lo pasado (lo acontecido), lo cual implica que sólo hay una posibilidad y, de ella, como lo que ha acontecido, surge la necesidad, lo cual implica que todo progreso es la repetición de lo mismo, es decir, un vivir anclado al pasado (lo acontecido), de manera dialéctica y fortuita, pues una hecho por pasar se convierte en necesario e se inaugura una concatenación de hechos, partiendo de éste, que se integran, como superados, a la actualidad del ahora, lo cual implica la *anulación de toda posibilidad*, partiendo de que lo nuevo surge del futuro como *posibilidad absolutamente libre* (lo eterno), pues el devenir implica pasar de una cosa a otra, lo cual implica a cada *instante* la posibilidad (el futuro) de lo eterno.

Interesante de notar que Kierkegaard distingue dos tipos de

338 Cfr. *Ibid.*, p. 88.

actitudes, la del historiador y la del filósofo. "El historiador se halla de nuevo en medio del pasado movido por aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir, esto es, la admiración."³³⁹ Esta pasión del historiador lo lleva a exceso, a engañarse queriendo atribuir necesidad a lo devenido, lo cual va dirigido a Hegel. Por otro lado, Kierkegaard describe la digna actitud del filósofo: "Si el filósofo apenas admira nada..., entonces nada tiene que hacer *eo ipso* con lo histórico, porque dondequiera que se encuentre con el devenir (que ciertamente está en el pasado), la incertidumbre (como la del devenir) de lo que ciertamente ha devenido sólo puede expresarse con aquella pasión digna y necesaria del filósofo (Platón-Aristóteles)."³⁴⁰ La incertidumbre del filósofo se refiere al hecho de que lo que deviene está envuelto en contradicción, pues, a nuestra percepción, es, pero, por devenir, cambia, no-es, por lo cual el filósofo duda, pero, no en virtud del conocimiento, sino de la voluntad, pues no duda, por una íntima convicción, de que las cosas son, sino que la duda lo lleva, por prudencia a abstener de concluir algo y, con ello, a incurrir en el error.

Así, es importante dejar claro, de acuerdo con Kierkegaard, que el escepticismo del filósofo no proviene de la percepción, sino del riesgo de caer en el error al querer sacar conclusiones, lo cual siempre lleva a error. De este modo la duda del filósofo no surge de la exactitud del conocimiento, sino que es un acto de voluntad. De este modo, no es la percepción la que nos engaña, sino la deducción, es decir, el precipitarse a sacar conclusiones sobre determinado hecho lo que nos lleva al error. La única posibilidad de eliminar la duda, es decir, partir de que las cosas son, partiendo de la percepción de

339 *Ibid.*, pp. 87-88.

340 *Supra*, pp. 87-88.

las mismas, y, a la vez, seguir con esta actitud escéptica (cautelosa), pues es la libertad, basada en la íntima convicción del sujeto, lo cual nos lleva a una *certeza libre* que implica que la convicción de la fe nos lleva a decir, pese a la contradicción del devenir, que las cosas son; siendo este el punto de partida³⁴¹.

Kierkegaard abunda sobre la cuestión de la incertidumbre del devenir, la cual parte del devenir de la realidad, pues tal objeto se manifiesta a nuestros sentidos como algo que es; pero, cuando deviene, de manera contraria, el objeto deja de ser lo que es (no-es), lo cual implica su posibilidad anulada, puesto que, para la razón, el objeto se manifiesta como siendo y, por devenir, deja de ser lo que es, por lo que queda eliminado, es nada. La única solución para superar esta incertidumbre es la convicción de fe siempre presente para superar la incertidumbre del devenir. La fe parte de que lo que devenido, es, pese a haber devenido, es decir, pese a ya no-ser lo que era, lo cual implica, en todos los casos, el paso del no-ser, como posible, que deviene ser. Así, la fe nos lleva a creer, no en lo que vemos, sino a creer que el objeto existe no porque se ve, sino porque ha devenido: ha pasado de la nada o no-ser, como posibilidad, a ser lo que es y así, sucesivamente, pues cuando a los sentidos el objeto es, puesto que el devenir es constante, cambia, deja de ser, no-es y, en su no-ser, como posibilidad, pasa ser algo distinto³⁴².

Me pregunto, llegado a este punto, ¿Cuál es la diferencia en este no-ser que deviene posibilidad, es algo, y pasa del no-ser al ser en Hegel y Kierkegaard? Pues la clara diferencia entre ambos es que en Kierkegaard lo real deviene a cada *instante*, lo cual implica que, a cada *instante*, lo real deviene posibilidad de ser, es decir, pasa

341 Cfr. *Ibid.*, p. 89.

342 Cfr. *Ibid.*, pp. 88-89.

del no-ser cuya posibilidad lo lleva a ser algo determinado lo cual implica un no-ser y su múltiple cómo posible partiendo de una *causa absolutamente libre* en su actuar. Por otro lado, en Hegel, este pasar del no-ser que, como posibilidad es algo, es decir, deviene una nueva determinación o ser (síntesis nueva), parte del movimiento o devenir de la realidad misma que conlleva en su desarrollo un orden o razón dialéctica, razón cuyo orden es esencial y necesario, de tal suerte que el devenir de cada nueva posibilidad o momento surge, por necesidad del momento anterior y éste del anterior y así, sucesivamente, de modo que cada nueva posibilidad es un devenir dentro del mismo devenir, por lo que la causa puede ser cualquier hecho del devenir que, pasa a ser, necesario, por devenir.

La influencia de Aristóteles en Kierkegaard y su polémica contra Hegel en el aspecto de la temporalidad.

Para Kierkegaard, como ya antes mencionamos, el ser de hecho, verificable empíricamente, no se puede corresponder con el ser ideal, pues si a partir de los hechos se quiere establecer la identidad del ser ideal se incurre en el error y, finalmente, es imposible que una demostración racional se corresponda con el ser ideal, pues, de acuerdo con Kierkegaard, éste es lo *absolutamente diferente* y al ser ilimitado, es *absolutamente libre* en su actuar.

Para establecer una fundamentación adecuada del principio y lo que deriva de él Kierkegaard se queda con una lógica tradicional griega -sistematizada por Aristóteles- basada en el principio de razón. Esto excluye que pueda fundamentarse una gradación del ser, es decir, que en lo existente pueda haber más o menos ser, con lo cual Kierkegaard critica la dialéctica hegeliana que determina los momentos del desenvolvimiento de la realidad, pues en dicho desenvolvimiento se

va mostrando lo que es en una racionalidad cada vez mayor, lo que implica una gradación del ser que va de menos a más. Contra esto Kierkegaard afirma: "El ser de hecho es indiferente a toda diferencia de determinación de la esencia y todo lo que existe participa del ser sin celos mezquinos y participa en igual grado."³⁴³

Kierkegaard se establece como un empirista en el sentido de que lo existente, el ser de hecho, es verificable empíricamente por la percepción que no engaña y nos muestra a la realidad como en constante devenir y cambio. De hecho, hay en Kierkegaard un basamento aristotélico, pues Aristóteles es un empirista quien, en su crítica a Platón, establece la imposibilidad de la unidad o esencia (formas de lo existente) de las cosas desligadas de su contenido, lo existente mismo. De modo que, y contradiciendo a Platón, las formas o esencias de las cosas no están ocultas a la percepción de las mismas, sino que se verifican en la experiencia directa en la percepción del objeto o del existente determinado. Las formas o ideas Aristóteles las define como potencias o posibilidades de ser que, por sí mismas, no son garantía de que puedan llegar a ser, es decir, les falta el movimiento para pasar de la potencia al acto. Por lo cual, Aristóteles establece que el acto es anterior a la potencia o posibilidad. De esta manera, cada existente proviene de una posibilidad (forma que le es inherente), pero para que esta posibilidad se lleve a cabo le antecede el acto. De ahí, Aristóteles establece que cada posibilidad es una causa, y en la medida en que esta posibilidad se desarrolla finalmente llega ser tal o cual cosa.³⁴⁴ Así, cada cosa, en su posibilidad, depende de otra que la causa y así, sucesivamente, hasta llegar a una *causa primera*. Pero, puesto que la *causa primera* es causa de causas no

343 *Ibid.*, pp. 54-55.

344 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1049b y s.

puede tener una potencia, pues la potencia implica forma y ésta determinación y, una causa primera, ilimitada e infinita, no puede estar determinada como potencia, al ser causa de lo generado: las infinitas formas y posibilidades que les son inherentes. Por ello, la causa primera es *acto puro* de donde procede la generación de lo existente.³⁴⁵

Donde Kierkegaard coincide con Aristóteles es en que las cosas provienen de una potencia o posibilidad que les es inherente, por lo cual cada existente deviene potencia o posibilidad y se desenvuelve, es decir, cambia, en la medida de la posibilidad (forma) que le es inherente. Pero, donde Kierkegaard difiere de Aristóteles es en el razonamiento de que toda potencia, en la forma que le es inherente, es, por lo tanto, necesaria y, entonces, tiene una determinación racional. Para Kierkegaard, Aristóteles se equivocó al establecer la identidad entre lo posible y lo necesario, siendo que son completamente opuestos, pues lo posible, es nada, no-ser, que en su devenir pasa a ser, algo determinado, y este algo determinado, por devenir, deja de ser lo que es, que, en su devenir es posibilidad, no-ser, que pasa a ser y así, sucesivamente, por lo que el cambio del devenir de lo existente, por devenir demostró precisamente que no es necesario, pues lo necesario es así y no puede ser de otra forma, por lo que lo que cambia o deviene es contingente, y lo que es contingente, puede ser así o de cualquier otra forma. Por lo cual, Kierkegaard establece que la potencia o posibilidad de lo existente que deviene realidad obedece a una causa *absolutamente libre* en su actuar.

¿Dónde cayó en contradicción Aristóteles, de acuerdo con Kierkegaard? Si estableció que la causa de causas es *acto puro* y, por

345 Cfr. *Ibid.*, 1050b, 5-35.

su naturaleza, no puede contener forma alguna, pues es ilimitada, entonces lo que procede de dicha causa, cuyas posibilidades son infinitas, no puede obedecer a razón alguna, pues su origen no es lo razonable, limitado y acotado, sino la absoluta libertad de dicho principio en su devenir posibilidades y, con ello, existentes.

Debido a ello, la razón o necesidad de los hechos en su forma o posibilidad no demuestra la identidad con su principio, y Kierkegaard pone un ejemplo: entre los hechos de Napoleón y Napoleón no hay una identidad, pues entre lo existente y su principio no puede haber una identidad, porque la posibilidad del devenir (cambio) de lo existente no obedece a la razón, pues proviene de lo *absolutamente libre* en su actuar, lo cual implica infinitas posibilidades no acotadas por un principio necesario o razonable en lo absoluto, al contrario, lo existente que parte de lo posible en su devenir o cambio constante por devenir demostró que no es necesario, pues cuando son, por devenir dejan de ser lo que son, no-son; contradicción lógica del devenir que es insuperable y que nos remite un principio negativo para la razón, el *instante*, el cual nos habla de una síntesis o unidad negativa de lo existente para la razón que, en sí misma, como abstracción es nada, pero, para Kierkegaard, es la que mejor nos relaciona con lo inconmensurable y, con ello, con lo eterno, a lo cual sólo se puede acceder con la convicción de fe en el individuo, la cual, a pesar de la contradicción de lo existente, lleva al individuo a afirmar que las cosas son, por haber devenido, como ya antes vimos.

El espíritu del individuo es compatible con lo *absolutamente diferente*, lo eterno.

El concepto clave que utiliza Kierkegaard para fundamentar la unidad, *absolutamente libre* como ya vimos, es el *instante* que, como

vimos en el capítulo anterior, fue fundamentado por Platón y Aristóteles para evitar la infinita división del tiempo y el espacio, lo cual implica la imposibilidad del movimiento temporal, de acuerdo con el Prôtos Lôgos de Zenón de Elea.

De acuerdo con una lógica tradicional griega, a la cual le apuesta Kierkegaard, en contra de la lógica dialéctica de Hegel, la contradicción de lo existente, lo uno, lo que permanece, y lo múltiple, lo que cambia y deviene, sólo puede ser resuelta con una categoría negativa, el *instante*, la cual Kierkegaard utiliza para darle a la unidad su puesto, es trascendente a la existencia e inconmensurable con la razón. Dice Kierkegaard: "El *instante* es esa cosa ambigua en...que la eternidad traspasa continuamente el tiempo."³⁴⁶ De esta manera, el *instante*, lejos de ser un átomo de tiempo es un átomo de la eternidad, a lo que dice Nicol: "...no es una fracción, sino un destello de infinito."³⁴⁷ Esto implica que el infinito está contenido de manera íntegra, no fraccionada, en un destello. Kierkegaard utiliza otra metáfora, pues un destello se puede asemejar con una ojeada, parpadeo, es decir, en un parpadeo se manifiesta lo eterno; pero, un parpadeo transcurre muy brevemente.³⁴⁸ Además, si en un destello se muestra la eternidad, tenemos que esta no es, además, conmensurable con la razón.

El caso es que la eternidad entra en contacto con el tiempo y, viceversa, el tiempo entra en contacto con la eternidad, lo cual tiene que darse en el tiempo, para lo cual la categoría de transición entre ambos es el *instante*.

Es importante recordar que esta síntesis entre lo temporal y lo

³⁴⁶ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed, cit., p. 163

³⁴⁷ Nicol, *Historicismo y existencialismo*, ed. Cit., p. 218.

³⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 160.

eterno se da en el individuo, en medida de que posee una naturaleza espiritual, que en su ser libre se vincula con lo eterno por el *instante*. De modo que, la diferencia entre el hombre y la naturaleza radica en que la naturaleza no logra la síntesis con lo eterno, pues carece de espíritu, por lo cual la naturaleza es *meramente temporal*, lo cual implica su constante devenir como el cambio constante en que una cosa pasa a ser otra distinta.³⁴⁹

La naturaleza, sumida en lo meramente temporal, como ya vimos, es, de acuerdo con Kierkegaard, puro devenir, lo cual implica que es meramente contingente por provenir de una causa *absolutamente libre* en su actuar, con lo cual la síntesis de lo temporal sólo se da en el hombre, el individuo, en la medida que, como ser espiritual, se vincula con lo eterno de manera *instantánea*. Dice Kierkegaard: "...la seguridad de la naturaleza se funda en que el tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia para ella. Sólo con el *instante* comienza la historia."³⁵⁰

Con el *instante* adquiere realmente significado lo temporal donde lo pasado avanza hacia lo futuro por medio de la síntesis, el *instante*, que, en la crítica a Hegel, cuando la síntesis es lo meramente temporal, no hay realmente un avance, pues lo temporal se convierte en un mero pasar sin que exista realmente presente (la síntesis), lo cual sería como un moverse sin realmente avanzar hacia adelante, es decir, quedarse en el mismo lugar y, con ello, seguir anclados en el pasado, en lo mismo, sin que se dé realmente el cambio del devenir, lo cual implica el futuro como la posibilidad de lo eterno, en lo temporal, con lo cual se da la síntesis de lo temporal, la cual en la naturaleza implica el cambio o movimiento temporal en

349 Cfr. *Ibid.*, p. 163.

350 *Ibid.*, p. 163.

que una cosa pasa a ser otra por devenir posibilidad de lo *absolutamente libre* (lo eterno). En el caso del espíritu, el individuo, la síntesis implica que lo meramente temporal adquiere un significado esencial al vincularse con lo eterno. Dice Kierkegaard respecto al espíritu: "Por el pecado se convirtió la sensibilidad del hombre en pecaminosidad...esto se debe cabalmente al hecho de que aquí comienza lo superior, es decir, que ahora comienza el espíritu."³⁵¹

El pecado comienza, por así decirlo, cuando las acciones, meramente temporales, que lleva a cabo el individuo no están a la altura del espíritu, que posee, en sí mismo, como potencia o posibilidad de lo eterno. Por eso en el cristianismo, la sexualidad se ve como pecado, porque el individuo, en su naturaleza espiritual, ve tal acción muy por debajo de él.³⁵²

A pesar del mérito que Kierkegaard les concede a los filósofos griegos, afirma que no estaban determinados espiritualmente lo cual implica que, para ellos, lo temporal correspondía con lo sensible que se manifiesta como lo que transcurre y pasa constantemente. "Aquí nos revela todo su significado la reminiscencia platónica. La eternidad de los griegos es algo que está a las espaldas como lo pasado...Sin embargo, esto de hacer de la eternidad lo pasado no es más que un concepto totalmente abstracto, y esto si la definición anterior queda delimitada más próximamente con perfiles filosóficos...como si se la delimita con perfiles históricos."³⁵³

Lo abstracto es un término que utiliza Hegel y retoma Kierkegaard, el cual consiste en que, al abstraer un elemento de una realidad para explicarla se le quita a esa realidad su ser y, en consecuencia, su

³⁵¹ *Ibid.*, p. 163.

³⁵² *Ibid.*, p. 130 y s.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 164-165.

auténtico significado como en el caso en que se reduce lo temporal a lo meramente sensible que deviene, lo cual implica una abstracción de lo temporal, carente de significado y de realidad. El caso es que si la eternidad es lo sensible que pasa, entonces la eternidad es lo pasado y, por lo tanto, para determinarla hay que hacer una regresión y, con ella, una reminiscencia (recuerdo). En el otro caso, cuando Hegel ve en los contenidos de lo sensible (la certeza sensible), lo que deviene y pasa, algo más que lo que meramente deviene (cambia) y afirma la necesidad del devenir, entonces se cae en una abstracción carente de contenido de la eternidad, pues, de acuerdo con Kierkegaard, lo sensible que deviene es sólo esto que se percibe como aquello que cambia constantemente.

La pregunta que surge es: ¿Cómo se produce el cambio del devenir, es decir, la síntesis de lo temporal? La única solución para que el devenir avance del pasado hacia el porvenir es el futuro como posibilidad de lo eterno; de otra manera todo sería un constante pasar donde nada es realmente presente (la síntesis). Por lo tanto la síntesis, lo presente, es el *instante* por el cual se produce la síntesis del devenir.

La unidad de lo meramente temporal, la naturaleza física de las cosas, es el devenir o cambio de la posibilidad, basada en la *libertad absoluta* (lo eterno). Así, la única determinación de la naturaleza es su constante cambio y devenir que parte de un principio *absolutamente libre* en su actuar; por lo cual, la naturaleza es *absolutamente diferente* de su principio, pues es mero devenir.

El otro lado, es el espíritu del individuo, el cual se vincula con lo eterno por el *instante*, a diferencia de la naturaleza que existe en el mero momento, pues su sino es su devenir constante. Así, el

verdadero significado del devenir sólo se da en el espíritu (individuo) que, en su naturaleza, se vincula con lo eterno y logra la síntesis que es un futuro como posibilidad (de lo eterno), por lo cual su devenir deja de ser lo meramente temporal que pasa y adquiere verdadero significado cuando lo eterno se vincula con el devenir, donde el futuro, en continuidad con lo pasado, es posibilidad de lo eterno, con lo cual lo que deviene, el individuo, adquiere unidad y significado. "Por fin, si se da positivamente el *instante*, entonces hay eternidad, y también hay futuro, el cual vuelve otra vez como el pasado...El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo - aquello que lo renovó todo- es la plenitud de los tiempos. Ahora bien, esta plenitud es el *instante* en cuanto eternidad; y sin embargo, esta eternidad es también el futuro y el pasado."³⁵⁴

Lo eterno se vincula con lo que deviene, el individuo, en la subjetividad de sí mismo, por lo cual el pasado, lo que sucedió, se vincula con la eternidad, lo cual implica el nexo o comunicación que mantiene lo eterno con lo temporal. Pero, si el futuro son los acontecimientos meramente temporales, entonces sería una continuación del pasado, pues no se produce, realmente, el cambio del devenir, es decir, lo temporal, en el individuo, carece de significado (unidad) y sentido, es mero devenir que no se mueve de su sitio: un eterno pasar. "De esta manera, si no sacamos al futuro de su estrecho cerco y sólo lo consideramos como una mera continuación del pasado, podemos estar seguros que los conceptos de conversión, redención y salvación perderán el significado que encierran para el desarrollo histórico de cada individuo."³⁵⁵

Kierkegaard habla de esta conciliación, en un ámbito cristiano, de

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 166.

³⁵⁵ *Supra*, p. 166.

lo meramente temporal con lo eterno, en la conciencia de cada individuo. Así, cuando Hegel reduce la unidad a los sucesos humanos meramente temporal y a su devenir, Kierkegaard habla de una herejía, o bien, se remite a la discusión de Platón con los sofistas; pues si todo suceso existente es, "porque todo es ser; y de la nada, no se puede decir absolutamente nada" de acuerdo con Parménides, entonces todo discurso sobre lo existente, de acuerdo con Hegel, que se relaciona con el devenir de lo existente, es, y, aunque posteriormente devenga y deje de ser, es *posibilidad* de un nuevo momento por medio del devenir, por lo cual todo suceso existente es y, al dejar de ser, es posibilidad de un nuevo momento, por lo que lo anterior se integra como superado en el momento actual. Esta dinámica de la unidad del devenir en Hegel es, para Kierkegaard, la justificación de todo hecho existente por devenir, por lo que los conceptos de Bien y Mal quedan puestos de revés y, si todo es, todo es bueno.³⁵⁶

Pero, Kierkegaard, basado en el *Sofista* de Platón, intenta demostrar con esta lógica tradicional griega que hay verdad y hay falsedad; verdad, cuando lo que se dice coincide con lo que el objeto es; falsedad, cuando lo que se dice no coincide con lo que el objeto es.³⁵⁷

Sin embargo, para establecer esta re-conciliación con lo eterno, es básico, en Kierkegaard, el *instante*, del *Parménides* de Platón, categoría negativa surgida de una argumentación lógica auténtica, a decir de Kierkegaard, donde la contradicción es innegable, lo existente que es uno y, a la vez, múltiple; la única solución (síntesis) es una categoría negativa, el *instante*, conmensurable con

³⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, nota de la p. 153.

³⁵⁷ Cfr. Platón, *Sofista*, ed. *Cit.*, 260b y s.

el contenido de lo eterno³⁵⁸ y, por lo tanto, trascendente a la existencia.

Por otro lado, la historia, es decir, lo que avanza del pasado hacia lo porvenir, es la historia, ya no de la sociedad, sino del individuo. Para Kierkegaard, la sociedad es una abstracción de la unidad porque se sustenta en el mero devenir que, como tal, es sólo eso, un mero pasar, el cambio constante del devenir; por lo que, esta racionalidad del devenir (unidad) que, por ser tal, es necesaria es inauténtica; carente de cualidad (síntesis o unidad), por lo cual es una simple suma de hechos que van de menos a más a lo largo de la historia.

Así, esta conciencia racional hegeliana que es la realidad misma; y, esta, para la conciencia; la unidad de ambas es el *reino del espíritu absoluto*, la totalidad de los momentos y sus particulares que son para la conciencia que los aprehende en su devenir (la razón).³⁵⁹ Así, esta conciencia hegeliana aporta, a lo más, una racionalidad del objeto (materialidad del mundo) y la transformación del mismo en su relación con el sujeto, el hombre que, al estar sustentado en lo general (la razón) es una idea de hombre, que obedece a una racionalidad ético-colectiva en su actuar; pero, a decir de Kierkegaard, sólo el individuo se vincula con la auténtica cualidad (unidad), lo eterno de manera *instantánea*, lo cual implica que sólo con el individuo se hace la verdadera historia, como esta continuidad del devenir, que va del pasado al futuro, éste último como posibilidad y continuidad de lo eterno en el tiempo. Pero, queda el problema de lo social, pues esta verdad del individuo, que surge de su síntesis con lo eterno, al no ser commensurable con la razón, la hace incomunicable

358 Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., véase nota en pp. 154-155.

359 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., p. 60 y pp. 344-345.

con sus semejantes y para sí mismo. Es decir, no se puede hablar de un desarrollo histórico de la sociedad, porque la sociedad, en su trayectoria racional con el objeto (conciencia hegeliana), no se vincula, como tal, con lo fundante (la unidad) y es, por lo tanto, inesencial. Lo único esencial es el individuo que, por su naturaleza espiritual, se vincula con lo eterno, lo cual le da una nueva síntesis que implica que es tan único que no se identifica, como tal, con sus semejantes, y pasa a ser *absolutamente diferente* como su principio. Con esto, Kierkegaard abre una brecha, inconciliable, entre el individuo y la sociedad.

El núcleo fundante de Nicol.³⁶⁰

Tenemos que la unidad o síntesis es real, para Kierkegaard, pues lo eterno es una certeza a la que se llega por la fe, lo cual implica que la razón se queda de lado, al no poder superar la contradicción de lo existente: es y, por devenir, deja de ser lo que es, y sólo sostiene al individuo la convicción personal (la fe) para avanzar, dar el salto, sin mediación (razón), y, de forma instantánea, se accede a lo eterno. Pero, si, de acuerdo con Nicol, esta síntesis en el individuo puede ser un *núcleo fundante*, es decir, algo que le da unidad y sentido al individuo, el cual varía de acuerdo al individuo que le da valor y lo sostiene como verdad con la convicción de fe.

Esto es, la fe, de acuerdo con Nicol, es un móvil fundamental, en el individuo, para llegar a ser un individuo como tal, cuando este logra la síntesis y, entonces, puede lograr lo que en potencia (posibilidad) puede llegar a ser: un individuo, partiendo de este u otro núcleo fundante; sea o no sea religioso, es importante para que el individuo, con su convicción personal (fe) logre la unidad de sí mismo como ser individual.

³⁶⁰ Nicol, op. Cit., pp. 197-198.

De esta manera, si el individuo se vincula con un *núcleo fundante*, este funge como la unidad a partir de la cual va a realizarse, a sí mismo, como posibilidad única de tal o cual *núcleo fundante*. La pregunta que, a mi juicio, surge es: ¿Qué pasa si este asidero (*núcleo fundante*) es sólo un punto de referencia que nunca tendremos la certeza de que corresponda con una unidad esencial, es decir, con algo real? La respuesta es que, de cualquier manera, y lo dijo Nicol, cualquier *núcleo fundante* y, según el valor que le conceda el individuo, puede serle útil para concentrar, con toda la fuerza de convicción posible, toda la unidad de su ser.

¿Pero, este núcleo fundante de verdad forma una unidad ontológica: el individuo que, en su síntesis más radical, es absolutamente un individuo, es decir, único e irrepetible? Cuando el hombre llega a devenir la posibilidad de su ser, la unidad de sí mismo como individuo, en verdad logra ser una entidad cierta. Pongo como ejemplo, el caso de la creación artística, que, si bien contiene, en su forma, una elaboración intelectual asequible a otros artistas, la expresión propia del artista no puede ser explicada o traducida con elaboraciones conceptuales o generalidades (razones), pues es única, lo cual implica que el artista ha logrado su individualidad absoluta (singularísima), única e irrepetible, que ni él mismo puede explicarse; no es algo comunicable, para él ni para los demás. Digo esto en términos artísticos, pues este vehículo permite expresar este problema ontológico, la síntesis o unidad del individuo o lo individual que, en dado caso, ya no sería una síntesis espiritual, sino vital.

Explico esto último de la síntesis vital y no espiritual a partir de la voluntad o convicción del individuo que surge de su energía como

ente físico, surgido de la evolución de la vida misma, por lo cual es indemostrable una síntesis trascendente en el hombre y una entidad espiritual de éste vinculada a aquella. Así, el hombre, en su impulso vital, como voluntad que lo mueve a buscar la unidad de sí mismo, es decir, su propia individualidad utiliza *un núcleo fundante* para concentrar toda esa fuerza de convicción que lo lleva a lograr su sí mismo (individualidad). Pero, esta voluntad implicaría no sólo lograr esta síntesis individual única y singularísima, pues esta síntesis individual es algo más, es, también, unidad con su entorno, *el otro* (los demás), pues los logros de la sociedad, le ayudan, al individuo, a conformar su identidad, sin que ésta quede reducida a los otros, la sociedad y sus productos.

El problema con Kierkegaard es que el individuo es tan radicalmente absoluto (singularísimo) que trasciende el ámbito de lo social, siendo que la identidad del individuo también se conforma de la identificación con los demás y su quehacer. Pero, el individuo kierkegaardiano se yergue por encima de lo social, pues lo suyo es la síntesis con lo eterno, de la cual surge una verdad sin mediación (razón) alguna con el devenir del quehacer ético-social. Una verdad, la del individuo, que rompe con la razón, sólo sostenida por la convicción personal (la fe) en su vínculo con lo eterno. Es así, una verdad que no repercute en la comunidad, pero que le da unidad y sentido al individuo.

De esta forma, lo social, en Kierkegaard, se convierte en un simple medio o sustento material, sin repercusiones importantes para el individuo, pues representa lo que meramente deviene o cambia, lo cual es pasajero e intrascendente, es decir, carece de unidad y sentido porque la determinación de su ser es, lo contrario al ser, un

constante pasar, por lo que la única determinación de su ser es el cambio o devenir.

Pero, esta racionalidad del objeto para la conciencia que Hegel elabora como un devenir histórico, cuyas figuras y sus momentos son necesarios y se van concatenando unos a otros. Sin embargo, esta racionalidad de lo real es general, no particular y, para Kierkegaard, sólo el Particular, el individuo, puede lograr la verdadera síntesis.

Así, esta dialéctica hegeliana de la realidad, carece de sentido, de acuerdo con Kierkegaard, pues se basa en el mero devenir, como síntesis de la realidad, en una racionalidad que va integrando todos los particulares y sus determinaciones, los cuales van integrando la unidad del devenir. Pero, la única determinación de lo que deviene es que cambia, es un constante pasar donde nada es realmente presente, de acuerdo con Kierkegaard, lo cual no aporta nada al individuo que nace, para sí mismo, con el salto a la cualidad en su vínculo con lo eterno (lo fundante).

Esto nos remite a la pugna de Platón con los sofistas, ya antes mencionada, y su crítica a la democracia griega. Contra una determinación o verdad sobre la realidad, Hegel esgrime el argumento de que el ser (totalidad) es el devenir de la realidad (lo existente determinado) y todos los momentos y sus respectivas figuras (determinaciones de la realidad) son el ser mismo en su desenvolvimiento; lo cual implica que cada uno de los particulares (momentos y determinaciones) no son meros ensayos y errores (simples opiniones, en Platón), sino momentos de la realidad que, como tales, se van integrando como momentos del devenir de la misma, en su desenvolvimiento, e integración de los mismos en síntesis sucesivas, lo cual, para Kierkegaard implica que, partiendo de que las

determinaciones de lo que meramente deviene, son simples opiniones (doxa), pues carecen de unidad y sentido por pertenecer al mero devenir, las cuales opiniones, integradas en un proceso dialéctico racional, no implican la verdad; es decir, si integramos todos los particulares del movimiento (determinaciones y momentos), no por ello tenemos la unidad o verdad, o sea, la integración de diversas opiniones en un discurso coherente (racional) no implica que ese discurso total sea verdadero.

Lo cual, es lo que refutaba Platón a los sofistas que, en las asambleas públicas, tomaban decisiones, con el consenso de la mayoría; decisiones basadas en una retórica que, partía de la idea, de que toda opinión es verdadera; pues todo es ser y de la nada (absoluta) no es posible decir nada, de acuerdo con Parménides. De este modo, cuando Platón, en el *Sofista*, desenmascara al sofista al demostrar que el no-ser tiene cierta forma de existencia; existe como diferencia, lo cual aplicado al discurso sobre la realidad, implica que existe la falsedad, cuando lo que se dice no coincide con lo que el objeto es, por lo cual el sofista se ubica en el no-ser como diferencia, toda vez que pretende dar discursos con apariencia de verdad (meras opiniones sustentadas en un interés personal).³⁶¹ Así, Platón, a través de su dialéctica, pretende darle un sustento a un discurso que sea el discurso de discursos por estar sustentado en una epistémé (conocimiento), lo cual implica fundamentar un discurso verdadero sobre la realidad. Pero, un discurso verdadero, tiene que ir más allá del mero devenir en sus afirmaciones sobre la realidad, a lo que dice Platón: "si...aceptamos que todo se traslada y cambia, eso mismo, según este argumento, será suprimido del ser."³⁶² El ser participa tanto del

361 Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., nota de p. 153.

362 Platón, *Sofista*, ed. Cit., 249b.

reposo (lo igual) como del movimiento (el cambio y la diferencia), lo cual implica que lo que meramente deviene no participa del ser, pues implica lo que cambia constantemente (es un mero pasar).

Así la polémica de Kierkegaard contra Hegel, remite a esta pugna entre Platón y los sofistas, en la que Platón utiliza esta lógica tradicional griega para intentar fundamentar un discurso verdadero sobre la realidad, despojado de las simples opiniones sustentadas en lo que meramente deviene (lo sensible). Kierkegaard utiliza los recursos de esta lógica griega y le refuta Hegel que recopilar todos los momentos particulares del devenir e integrarlos en una lógica dialéctica del devenir no nos da la verdad, pues lo que deviene es, como tal, lo que cambia constantemente. De modo que, Kierkegaard, en contra de esta historia colectiva cuya razón es dialéctica, el ideal de hombre general (la colectividad), propone otra historia, la del hombre como individuo, irreducible a ninguna esencia general de hombre.

De modo que, de acuerdo con Kierkegaard, la verdadera historia es la del individuo que, en su vínculo con lo fundante, logra la síntesis o unidad del devenir; de manera que el futuro, como posibilidad de lo eterno, es la posibilidad de que avance el devenir, de que se dé el cambio, donde el pasado avanza hacia el futuro, partiendo de la síntesis, lo eterno en su vínculo con el devenir. Surge, entonces, el siguiente cuestionamiento: ¿Es posible que un núcleo fundante, de acuerdo con Nicol, pueda substituir a esta síntesis (lo eterno)? Hay que plantear que si este núcleo fundante de Nicol no puede substituir a este principio o síntesis (lo eterno), entonces hay una auténtica síntesis en el individuo, lo contrario sería negar que existe el espíritu o naturaleza espiritual en el individuo que lo vincule con la

trascendencia (lo eterno).

Así, si el individuo no encuentra este asidero (síntesis), su ser temporal es sólo un puro devenir carente de sentido, lo cual implicaría un desfile de infinitas posibilidades en él, y, con ello, desesperar de lo eterno (la unidad), pues, de acuerdo con Kierkegaard, cuando el individuo se adhiere, con su convicción personal, a una causa basada en un compromiso con lo general (estadio ético), y, posteriormente, no encuentra en esta determinación un auténtico asidero (unidad), entonces cae en la infinita posibilidad de lo ético y, con ello, en la desesperación (angustia) del devenir carente de sentido. "...de un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustia; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es esta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad."³⁶³

Esta cita de Kierkegaard ubicada en una terminología cristiana, implica que cuando el actuar del individuo no está a la altura del espíritu, pues lo sepa o no, se intuye espiritualmente, sus acciones las asimila el individuo como pecado, lo cual se manifiesta, en el espíritu, como la culpa. Así, el pecado es una posibilidad infinita, mientras no se ponga la síntesis. Por otro lado, la idea de salvación es la conciliación de lo temporal, el individuo, con lo eterno, lo cual implica en el individuo la posibilidad de lo eterno, la cual pende de la nada, es decir, va más allá de la razón y sólo la sostiene la convicción (la fe), situación ante la cual el individuo experimenta angustia; la incertidumbre de lo eterno, sin ninguna razón del individuo para sí mismo y para los demás.

De esta manera, si sólo la auténtica unidad, lo eterno, es la

363 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 106.

única realidad posible con la cual el individuo puede lograr la síntesis, entonces cualquier otro *núcleo fundante* tendrá que devenir infinitas posibilidades, lo cual implica que mostrará su falta de sentido; de modo que, sólo cuando se vincula lo eterno con lo temporal, el individuo, se produce verdaderamente la síntesis de lo temporal, donde el pasado estará establecido en continuidad con el futuro como posibilidad de lo eterno en el ahora o presente por medio del *instante*. "Si el tiempo se define justamente como la sucesión infinita, entonces es claro que hay que definirlo como presente, pasado y futuro...definición...inexacta tan pronto como se estime que radica en el tiempo mismo, ya que sólo aparece en cuanto el tiempo se relaciona con la eternidad y en cuanto esta se refleja en el tiempo."³⁶⁴

Preciso es distinguir entre la naturaleza física de las cosas (realidad material) y el espíritu que se da en el individuo. En el primer caso, la naturaleza tiene una única determinación, el cambio del devenir, como el paso en que una cosa pasa a ser otra por la libertad (*causa absolutamente libre*). Dice Kierkegaard: "El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad."³⁶⁵ Esto implica que la realidad temporal de lo que simplemente deviene, el objeto material, es su constante pasar de una cosa a otra, lo cual implica que en la naturaleza física de las cosas no hay presencia.

En el segundo caso, en el del espíritu, si en lo temporal, el individuo, hay una pre-sencia, es decir, la unidad de lo existente que no es lo que simplemente pasa o deviene, ello es cuando lo eterno deviene posibilidad en lo existente temporal, de manera tal que, si la unidad del tiempo es el tiempo mismo, el devenir, entonces todo es un

364 *Ibid.*, p. 157.

365 Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., p. 83.

eterno pasar donde no hay nada realmente presente. Cuando la unidad de lo temporal, lo eterno, entra en contacto con lo temporal, entonces la síntesis avanza, va del pasado al futuro, pasando por lo presente, el ahora, como actualización de la unidad (lo eterno), lo cual implica la permanencia de la unidad (lo eterno) en lo temporal, lo cual acontece a cada *instante*.

El *instante*, como transición entre lo temporal y lo eterno, implica que si en lo existente, el individuo, se da tal síntesis, entonces hay presencia; pero, si en lo temporal no hay tal síntesis, entonces todo sería u infinito y vacío pasar, lo cual es imposible, pues se tiene algo que detiene la sucesión temporal al infinito, es el punto fijo que le da unidad a lo temporal, para que avance de lo pasado a lo futuro. Dicha transición (el *instante*) entre lo que pasó y el porvenir permite la unidad del devenir que avanza del pasado al futuro, como posibilidad de lo eterno en lo temporal.

Para la posteridad, este vínculo de lo temporal con lo eterno por el *instante*, como transición, se elimina, lo cual implica una historicidad ininteligible, de acuerdo con W. Lowrie: "...entre Kierkegaard y Heidegger hay una distancia infinita, hay por medio una traición, según ha afirmado W. Lowrie. En el horizonte del tiempo heideggeriano no aparece para nada la eternidad, y así todo se esfuma en la pura historicidad ininteligible; en cambio, para Kierkegaard, el tiempo y la eternidad se tocan en el *instante* y así cobran sentido "los tres éxtasis del tiempo" en función de la plenitud de la eternidad..."³⁶⁶

Las implicaciones de de esta historicidad ininteligible son que sin lo eterno en el devenir, no hay pre-sencia (unidad del devenir); lo que queda es el puro devenir de lo existente en el tiempo, lo cual

366 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., cita de pp. 157-158.

implica un constante pasar: el desfile de las diferencias que, como tales, implican múltiples posibilidades de lo existente, sin un asidero, lo cual implica la infinita posibilidad, sin asidero. Esto es que, en la sociedad y en el individuo, abundan múltiples posibilidades (historias) carentes de la unidad del devenir, lo eterno, lo cual implica que el individuo es múltiples posibilidades (historias), diferentes unas a otras, lo mismo que la sociedad, que implica múltiples posibilidades (historias), diferentes unas a otras, sin nada que las concilie, es decir, en ambas, no hay transición o síntesis que de unidad a las diferencias.

Pongo a la sociedad, sabiendo que, para Kierkegaard, la sociedad se basa en una abstracción, lo general, es decir, la razón dialéctica que media las diferencias y, con ello, produce la síntesis entre lo que deviene (el cambio y la multiplicidad) y lo que permanece (las síntesis sucesivas del devenir de los particulares, las diferencias), esto es, la unidad es razonable, pues obedece a un devenir dialéctico, de acuerdo con Hegel, cuando, para Kierkegaard, la unidad no puede ser acotada o sujeta a conclusiones (mediaciones) que generalizan, pues el individuo es irreducible a cualquier esencia general que lo abarque, lo mismo que la naturaleza (objeto) que simplemente deviene, lo cual no es razonable, pues cae en la contradicción de lo existente que es, pero, por devenir, no-es. El marco de esto, el individuo y lo existente que meramente deviene, es una síntesis o unidad *absolutamente libre* y, por lo tanto, no sujeta a limitación (negatividad) que la acote (razón).

Pero, esto implica que, en Kierkegaard, la única historia verdadera, es decir, aquella cuyos sucesos tienen una unidad es la del individuo; lo social, sustentado en su actuar ético-racional en su

relación con el objeto (lo material), carece de unidad. Contradiendo a Kierkegaard, el individuo conforma su identidad (unidad), tomando elementos *del otro*, su prójimo que son *los otros* (sociedad) y lo que han logrado para sí mismos al transformar la realidad (objeto) para lo cual se han servido de la razón, la cual implica un desarrollo, la historia humana (lo general), realidad que Hegel ha pretendido describir al decir que se mueve de forma dialéctica.

Lo cierto es que Kierkegaard ha acertado al fundamentar la síntesis o unidad de lo que es un individuo, irreducible a la racionalidad del proceso social y sus productos (transformación del objeto). Pues, si el individuo es, en función de que como particular se tenga que integrar como un momento con su figura, para la conciencia, a la unidad del proceso general, entonces el individuo queda reducido a la razón de lo general (el espíritu absoluto) y diluido como un momento cuya razón (mediación) queda integrada dentro de este proceso general.

Pero, para que el individuo escape a esta razón general del proceso de lo social, es necesario que se adhiera a una verdad por encima del devenir de lo existente y su interpretación racional (la dialéctica hegeliana), lo eterno. Cuando esto sucede, el individuo, por su convicción subjetiva (la fe), se adhiere a esta verdad trascendente, entonces encuentra su ser único, es decir, es absolutamente un individuo; lo que implica su vínculo único con esta verdad.

Más elementos de la crítica de Kierkegaard a Hegel en el aspecto de la temporalidad.

La unidad o síntesis de lo temporal no puede ser lo presente, como dimensión de lo actual ubicado en lo temporal; puesto que el

movimiento temporal no se detiene el ahora -como presente- se podría dividir de manera infinita, por lo que cada momento sería una suma infinita de momentos, sin que realmente se diera la síntesis, el momento actual, lo cual, a decir de Aristóteles, sería caer en la infinita división de un momento, lo que es imposible, por lo cual se requiere de un asidero firme -que permanezca- para la división, es decir, la unidad de lo temporal en el ahora que avanza de lo que pasó al futuro; el ahora como fundamento de unidad de la sucesión temporal: que va del pasado al futuro, actualizándose en el ahora (presente), y que hace avanzar la sucesión temporal de manera continua.³⁶⁷ Este ahora aristotélico lo retoma Kierkegaard, pues el *instante* parmenídeo, como síntesis de lo temporal, es fundamentado por Aristóteles quien lo menciona como el *ahora*, como unidad de lo temporal, y ello ayuda a Kierkegaard a fundamentar completamente su concepción de lo temporal. "Si en la sucesión infinita del tiempo se pudiera encontrar un punto de apoyo firme, es decir, un presente que nos sirviese como fundamento divisorio, entonces si duda que aquella división [como presente, pasado y futuro] sería totalmente exacta. Pero no tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro."³⁶⁸

Otra trampa cuando se quiere fundamentar la unidad de lo temporal es el querer espaciar un momento por medio de la representación, lo cual es una forma de detener el tiempo, para lo cual Kierkegaard pone como ejemplo la imagen o representación de una dinastía que reinó 70,000 años. Dicha imagen no es más que una ilusión que no esconde

³⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, ed. Cit., 219b, 10-35.

³⁶⁸ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., pp. 157-158.

nada, es decir, es una abstracción vacía de contenido, pues es la imagen un eterno pasar -es decir, llevar la imagen a la sucesión temporal- donde no hay realmente presente, como actualización de lo temporal. Si se extienden 70,000 años como representación, la dinastía y los reyes también son nada, una ilusión abstracta, carente de contenido temporal. Dice Kierkegaard: "Si algunos creen en la posibilidad de mantener esa división es porque -sin caer en la cuenta de que con ello queda frenada la sucesión infinita- no hacen más que espaciar un momento, o porque...ponen en juego la fuerza de la representación y, en consecuencia, convierten el tiempo en un objeto de la representación y no del pensamiento. Pero... hasta para la representación es la sucesión de tiempo un presente infinitamente vacío... una parodia de lo eterno."³⁶⁹

Es importante notar una crítica, igual de directa a Hegel, de parte de Kierkegaard, pues aquel pone, al inicio del movimiento dialéctico de la realidad, la certeza sensible que es captar, la conciencia, la simple representación como algo que es, sin más, pero en el devenir, de la misma, de sus momentos, se irá mostrando como algo más, es decir, el desenvolvimiento de su ser. Esto implica que Hegel identifica la representación sensible con la realidad misma y esta, aunque no lo parezca de manera inmediata, es constante devenir, lo cual implica que en la representación de una dinastía que reinó 70,000 años hay algo más que una simple representación, pues esta representa una realidad que lleva la continuidad de un proceso hasta extinguirse dicha dinastía y pasar ser otra realidad, su negación; y, cuando esta negación se vuelve a negar, se actualiza su unidad en el ahora, que parte del momento anterior y lo integra, como superado, a

369 *Ibid.*, pp. 158.

la actualidad del ahora³⁷⁰, quizás otra nueva dinastía. Pero, de acuerdo con Kierkegaard, esto implica adjudicar a una representación un significado más allá de su ser, que es puro y simple devenir de sus momentos, sin que en ese devenir de la dinastía haya un significado más allá que el que se le quiera asignar a esta representación, es decir, la grandeza, progreso, gloria, etc., los cuales le dan a la representación, la dinastía que reinó 70,000 años, una especie de síntesis y permanencia en el tiempo (pre-sencia). Pero, en esta significación grandiosa de esta representación, que pretende detener el tiempo y dar la idea de presencia, no hay más que el mero devenir de sus momentos³⁷¹, sin más, por lo que es un error de querer atribuir a una representación la significación de la unidad temporal y dejar de lado el pensamiento que, al razonar sobre la unidad de lo temporal, se topa con la contradicción de lo existente temporal que es, pero, puesto que deviene, no-es, es decir cambia y deja de ser lo que es. Dicha contradicción, como ya vimos, llevó a Platón a plantear el *instante*, categoría negativa, pues no se identifica con lo existente, para detener la infinita división del tiempo y del espacio de la paradoja del Prôtos Lôgos planteada por Zenón de Elea para demostrar que no es posible el movimiento temporal. Dicha categoría del *instante*, planteada como una categoría lógico-matemática, es utilizada por Kierkegaard quien la vincula con una unidad trascendente, dada su negatividad para la razón, pues, de acuerdo con éste, remite a la eternidad a la cual se accede por la convicción subjetiva de fe del individuo.

También es importante recordar que Kierkegaard apela a la lógica tradicional griega, la cual y, sobre el principio de no-

370 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 67-68.

371 Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., pp. 158-159.

contradicción lógica, concluye con una categoría negativa de la unidad, el *instante*, lo cual es parte de la crítica a Hegel quien se apresura a concluir sobre la base de la representación y su vinculación profunda con el ser como el devenir dialéctico de sus momentos; devenir que desenvuelve la unidad del ser y lo va mostrando con arreglo a una significación racional cada vez más compleja y profunda. Lo cierto es que, de acuerdo con Kierkegaard y, este basado en el *instante* platónico, la realidad se muestra en la contradicción propia de su devenir es, pero, por cambiar, no-es, es decir, pasa de ser una cosa a otra; de esta contradicción de una representación no se puede pasar a su unidad por devenir y, menos aún, si este devenir es dialéctico (conmensurable para la razón).

De esta forma, el tiempo y el espacio se identifican cuando son pensados, dice Kierkegaard, lo cual implica que cuando se quiere poner la representación, como presente, y, con ello, darle sentido a la sucesión temporal, resulta que la representación misma es una ilusión de lo presente que, al no tener un asidero o síntesis, no hay tal presente y, en lugar de lo representado queda un pasar infinitamente vacío; y pueden pasar 2,000 o 70,000 años y es lo mismo, la eterna división de una representación temporal en el espacio, lo cual implica que la representación nunca llega a ser, y, en lugar de la representación queda el espacio donde no hay nada, el vacío. Dice Kierkegaard: En efecto, el tiempo y el espacio son completamente idénticos para el pensamiento abstracto: -... 'uno tras otro' y 'uno junto a otro' -; y también para la representación llegarán a identificarse...³⁷²

Es importante decir que el antecedente más directo de esta identidad entre el tiempo y el espacio cuando se los piensa es

372 *Ibid.*, N. a pie de pp. 158-159.

Aristóteles; por lo menos en cuanto a su fundamentación.³⁷³ Lo cierto es que, para Aristóteles, el ahora, como síntesis o unidad de lo temporal, es una abstracción de la unidad para la razón; pero, para Kierkegaard el ahora nos remite a lo eterno que es lo *absolutamente diferente*, por lo cual es inaprehensible para la razón que al quererlo pensar cae en contradicción. De modo que, por lo anterior, para Kierkegaard lo existente temporal no es un reflejo de la unidad o síntesis de lo temporal, pues no se identifica con su principio.

De esta manera, la identificación entre el tiempo y el espacio por medio de la representación se da porque aunque al ser la síntesis, el *ahora*, una abstracción, no es difícil pensar que se refleje en los contenidos de lo temporal, es decir, en las representaciones espaciotemporales. Contra esto, para Kierkegaard, sólo cuando lo eterno se vincula con lo temporal, de manera *instantánea*, se produce la síntesis de lo temporal, donde lo eterno se hace conmensurable con lo temporal y, viceversa, lo temporal es reflejo de lo eterno. "El presente es lo eterno o, mejor dicho, lo eterno es lo presente y este es la plenitud. Este es el sentido en que los latinos afirmaban la presencia de la divinidad -*praesentes dii*-, y con esa misma palabra, aplicada a la divinidad, designaban también su poderosa asistencia."³⁷⁴

Así, para Kierkegaard, sólo en el reino del espíritu se da el verdadero significado de lo temporal, es decir, sólo en el individuo. Pero, lo meramente temporal, es decir, las plantas y animales, no tienen realmente presente, pues su naturaleza es constante devenir, es decir, de ser una cosa pasan a ser otra distinta, por lo tanto la presencia en ellos no es tal, pues carecen de ser por pertenecer sólo al devenir de lo temporal. Dice Kierkegaard: "...el tiempo es la

373 Aristóteles, *Física*, ed. Cit., 219^a, 10-30 y 219 b y s.

374 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., p. 159.

sucesión infinita. La vida que es en el tiempo y que sólo pertenece al tiempo no tiene ningún presente..."³⁷⁵

De esta manera, en Kierkegaard hablar del presente como determinación temporal actual, implica lo eterno, esto es, que lo eterno se vincula con lo temporal, en el ahora, y, viceversa, lo presente en el tiempo se vincula con lo eterno. Cuando esto sucede de tal forma, entonces el ahora (lo presente) viene a ser un asidero firme que da continuidad a lo temporal que avanza del pasado al porvenir sin poderse brincar la síntesis que se ubica en el intermedio de ambos, el ahora.

De hecho, la existencia meramente temporal deriva de dicha síntesis o unidad, la cual, por ser ilimitada no está sujeta a la necesidad, lo que implica que es *infinitamente libre* en su actuar, de acuerdo con Kierkegaard, lo cual implica que cada cosa deviene por el *instante* como posibilidad libre, lo cual implica que la posibilidad del devenir de lo existente obedece a la contingencia, no a la necesidad, como afirma Aristóteles, pues este dice que el devenir la posibilidad de cada existente obedece a la necesidad de su forma inherente³⁷⁶, lo cual, a decir de Kierkegaard, se opone a un principio *absolutamente libre en su actuar*, por lo cual lo existente temporal deviene con *absoluta libertad*, lo que se opone a la racionalidad de la necesidad de su principio, es decir, al acto y potencia propios de cada existente, los cuales, a su vez, se derivarían de otras causas necesarias (movimientos) y así hasta llegar a una que es motor puro o puro movimiento³⁷⁷, lo cual implica su no sujeción a ninguna forma necesaria, propia de los existentes, ya que contiene, en sí, todas las

375 *Ibid.*, p. 159.

376 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. *Cit.*, 1049b, 1-10, 15-35 y 150^a, 1-5.

377 Cfr. *Ibid.*, 1050b, 1-7.

infinitas formas posibles. Para Kierkegaard, la contradicción es derivar, de lo *absolutamente libre* en su actuar, posibilidades o potencias cuyo devenir sea necesario (racional), por lo cual todas las cosas devienen posibilidades de su devenir de manera *absolutamente libre*.

Kierkegaard va más allá, al afirmar que los hechos de lo existente meramente temporal no se identifican con su principio, pues si así fuera la síntesis o unidad de todo sería lo existente mismo que deviene, de modo que la síntesis o unidad devendría constantemente y dejaría de ser lo que es, lo cual es contrario a la integridad que representa un principio o síntesis que es la presencia (lo eterno) como tal. De manera tal que, el principio o síntesis no puede devenir, pues dejaría de ser dicho principio, por lo cual dicho principio de unidad no puede ser commensurable con lo existente temporal, lo cual implica, otra vez, el *instante* platónico, categoría de transición síntesis incommensurable para la razón, sólo accesible, de acuerdo con Kierkegaard, para la convicción de fe. De esta manera, la unidad o principio no puede devenir, pues es eterna (por lo que implica su presencia). Para ejemplificar esto, cita Kierkegaard el diálogo *Parménides* de Platón: "...mientras en el diálogo se supone que la unidad cae bajo la categoría del tiempo, se está poniendo constantemente de manifiesto la enorme contradicción de cómo la unidad... tan pronto se hace más vieja y más joven que ella misma y que la pluralidad... como tan pronto no es ni más joven ni más vieja que ella misma y que la pluralidad."³⁷⁸

Así, la unidad le da continuidad al devenir de lo temporal y hace avanzar la sucesión temporal que va del pasado al futuro, sin poder

378 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., n. pie de p. 155. y Platón, *Parménides*, ed. Cit., 151e y s.

saltarse al ahora, donde realiza la síntesis de lo temporal, es decir, la unidad de lo temporal se ubica en el presente, con lo cual avanza de lo pasado a lo futuro, íntegra, es decir, siendo la misma. Pero, en la medida en que la unidad pertenece a los contenidos cambiantes de lo existente, no es la misma.³⁷⁹

Así, la síntesis, el *ahora*, es fuera del tiempo, pues representa la transición entre el ahora y el después, pues no puede pertenecer al tiempo, pues de ser así no habría continuidad temporal, pues entre el ahora y el después cabría un intervalo potencialmente divisible, de modo que no habría un siguiente momento (ahora).³⁸⁰

Los antecedentes de la conformación del uno en Kierkegaard, fundamento de su concepción temporal.

Dice Nicol: "Por este sentido de la individualidad, más que por la tenacidad de la crítica, se contrapone Kierkegaard a Hegel..."³⁸¹ Kierkegaard tiene una convicción profunda de defender y fundamentar la individualidad; pero, lo cierto es que el andamiaje crítico de Kierkegaard está bien fundamentado y sustentado en una lógica tradicional griega (que sintetiza y acaba Aristóteles). Partiendo de esta, lo existente carece de unidad, identificable racionalmente, pues "es", pero, al cambiar o devenir, deja de ser lo que es (no-es), lo cual implica que la integridad de la unidad no puede involucrarse con el devenir, pues de tal unidad sólo puede decirse de ella, y con criterios inevitablemente temporales, que "es", lo cual implica su permanencia, en oposición a lo que deviene, que, por devenir, deja de ser lo que es. Así pues, en el *Parménides* de Platón, se analiza: ¿Qué sucede si lo uno es, de manera absoluta, respecto a sí mismo y a las

379 Cfr. Aristóteles, *Física*, ed. Cit., 219b, 13 y s.

380 Cfr. *Ibid.*, 234^a, 5 y s.

381 Nicol, *Historicismo y Existencialismo*, ed. Cit., p. 193.

cosas otras que lo uno? La argumentación de cómo resultado un uno que "no-es".³⁸²

En el desarrollo de las hipótesis y argumentaciones del *Parménides* se vuelve a resaltar la idea de este uno como una síntesis negativa para una argumentación lógico-ontológica, pues dicha síntesis, el *instante*, no se identifica con lo que permanece ni con lo que cambia ni con el tiempo. Debido a esto, Kierkegaard retoma este uno parmenideo, el *instante*, y lo vincula con lo *absolutamente diferente*, lo eterno.

Pero, lo que describe Kierkegaard es una experiencia mística, ese vínculo con lo eterno (Dios), lo cual no es fortuito en él, pues tiene como antecedente, como ya vimos en el capítulo anterior, a Plotino. Plotino también fundamenta lo uno y lo hace a partir de Platón en el *Parménides*, pero no sólo de éste diálogo.

En la evolución de este uno que retoma Plotino, del cual brota o surge la generación de lo existente, hay varias hipóstasis.³⁸³ La primera es lo uno que no es un ser, sino el principio generador del ser y su "superabundancia" produce algo distinto de él. Esta primera hipóstasis, lo uno, que por ser absoluto es igual a este uno parmenideo, pues carece de límites y forma y, por otro lado, es "acto por sí mismo", por lo cual, es obvio que Plotino retoma a Aristóteles. Sin embargo, en esta primera hipóstasis, lo uno, no hay, directamente, lo que genera lo existente temporal y, además, es incompatible con el movimiento y lo que trae aparejado, la multiplicidad y, con ello, muy aparte del devenir de lo temporal y ello nos lleva a que es completamente en sí mismo, lo cual nos habla de un uno que por ser absolutamente uno, "no es", propio del uno parmenideo.

382 Cfr. Platón, *Parménides*, ed. Cit., 137c y s.

383 Cfr. Alsina, *El Neoplatonismo*, ed. Cit., pp. 54-57.

La clave de este uno es que se desborda en razón de su superabundancia, por lo cual se generan otras hipóstasis y así, surge el Intelecto, que contiene en sí todas las formas o esencias platónicas. La cualidad propia del Intelecto es el acto, pues el uno no es, en sí mismo, el acto, tarea destinada al intelecto; producto de aquel. Por lo que el uno no crea o genera directamente al universo. Las formas o esencias platónicas (segunda hipóstasis) derivan, digámoslo así, de la idea originaria. Pero, el Intelecto sólo es la imagen de lo uno, no lo uno. Sólo que entre el Intelecto y el mundo sensible no hay una relación directa, pues para que las formas del Intelecto devengan temporalmente hay otra instancia intermedia (tercera hipóstasis), el Alma Universal, que es, directamente causa de la unidad de todo lo corporal y es considerada "ser en acto" del intelecto.

De este modo, si bien lo uno es considerado por Plotino como motor o acto por sí mismo, no le corresponde directamente mover la generación de lo existente y es, debido a su superabundancia que se producen las otras hipóstasis: el Intelecto, el Alma del mundo y la generación de lo existente, partiendo de su sobreabundancia que produce algo distinto de él. De este modo, lo uno permanece, como primera hipóstasis, incólume, de acuerdo al ser del filósofo eleata Parménides y, por ende, infinito, por carecer de límites y no ser más que uno, e intemporal, etc. Tales cualidades de lo uno lo hacen, precisamente, un uno -subido en su pedestal, inmóvil- que no-es, por ello se requieren de otras instancias (hipóstasis) para vincularlo con la generación de lo sensible. Sin embargo, Plotino insiste en que nos son tres esencias distintas, sino tres hipóstasis de lo uno.

Pero, un uno que por ser absolutamente uno, estático, precisamente

por serlo no-es, es decir, no pasa, como diría Aristóteles, de la potencia (posibilidad) al acto: la generación de lo existente, lo que implicaría la posibilidad de ser pensado con categorías lógico-ontológicas como reposo, movimiento, igualdad, diferencia, temporalidad, todas estas cualidades de lo existente, asociadas al devenir y cambio, lo cual implica pensar en un ser que no es estático, sino asociado al cambio y a la multiplicidad; lo cual implica, en Platón, el paso de una unidad o síntesis que no se mueve, estática, -la del *Parménides*- a una que si participa del movimiento y la diferencia, -la del *Sofista*-.

Por ello, es importante volver a poner de manifiesto la diferencia básica entre el uno plotiniano y el uno Kierkegaardiano, pues este último es lo *absolutamente diferente*, por lo cual la razón, al querer pensarlo, cae en contradicción, es decir, se topa con su límite. Por lo tanto, del uno kierkegaardiano no se pueden derivar formas o esencia eternas, imagen de lo uno, pues lo uno no es racional, sino por el contrario, lo uno, por ser *absolutamente libre* en su actuar, deviene posibilidades de lo existente temporal con *absoluta libertad*, sin que medie razón alguna, lo cual implica que lo uno no es accesible a la razón que lo acotaría y pondría limitaciones, lo que nos llevaría a la necesidad de cada una de sus formas o esencias de lo real, por contener, en sí mismas, su posibilidad. Pero, las posibilidades de lo existente no están acotadas por formas o esencias eternas, compatibles con la razón; más bien, dichas potencias o posibilidades de lo existente provienen de la *absoluta libertad* de lo uno, por lo cual son posibilidades contingentes, no sujetas a la necesidad de su principio, pues este es *absolutamente libre* en su actuar y, por lo tanto, lo existente llega a ser posibilidad

absolutamente libre; no sujeta a razón alguna.

La unidad de lo existente de Aristóteles, antecedente para el espíritu absoluto hegeliano y el uno Kierkegaardiano.

Aristóteles, como ya mencionamos, habla de lo uno y lo vincula con el acto como anterior a la potencia (forma inherente de cada existente), lo cual implica la crítica a Platón de que la unidad no es por sí misma, como potencia, pues su unidad inmóvil no implica que pase al ser, por lo cual es preciso que el acto sea anterior a la potencia para que esta llegue a ser³⁸⁴. Así, Aristóteles habla de la infinidad de seres (existentes) y dice de la unidad de cada uno de ellos como acto y potencia que les es inherente, en una cadena causal de movimientos hasta el principio primero que es acto puro que, por ser principio absoluto, no puede estar vinculado a potencia alguna, pues tendría límites precisos, lo cual es contrario a un primer principio que es acabado y con la posibilidad de devenir todas las formas (potencias) posibles; por lo cual, es acto puro³⁸⁵, lo cual ya mencionamos anteriormente.

Al ser acto puro, mueve el movimiento de la generación, sin ser movido, lo cual implica un uno que, al ser en acto, no puede estar desligado de lo que genera, pues no puede ser acto puro de nada.³⁸⁶ Esto nos lleva a la idea que prevalece tanto en Kierkegaard como en Hegel, la de un uno ligado a la generación de lo existente. Kierkegaard explica lo uno como un principio *absolutamente libre* en su actuar, lo cual implica un uno que en su esencia es acto; sólo que este uno kierkegaardiano por ser *absolutamente libre*, lo cual implica

384 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1050b, 35-40.

385 *Ibid.*, 150b, 1-7 y nota 38.

386 *Ibid.*, 1053b, nota 9, 1071b, 12-20, 1072^a, 23-25, 1072b,4-9 y véase también *Física*, ed. Cit., 250b11, 258b10-13, 259^a15 y s, 259b, 23-28 y s.

que es ilimitado, por lo cual y, como ya vimos también, es un uno del cual derivan posibilidades de lo existente que, al ser sustentadas en la *absoluta libertad* de su principio, no obedecen, en sí mismas, a una forma racional necesaria, sino a la contingencia: pueden ser así o de cualquier otra forma.³⁸⁷

Por otro lado, Hegel explica, también, dicho principio ligado a lo que deriva de él de la siguiente manera: "...ser es ser existente determinado por medio del devenir.", pues el ser (como determinación) y la nada (ausencia de determinación), como tales, si no están ligados al ser concreto existente, son abstracciones carentes de contenido de la unidad.³⁸⁸

Pero, este uno kierkegaardiano, negativo para la razón, deviene posibilidades de lo existente de manera *absolutamente libre*, lo cual se asemeja al uno aristotélico que es puro acto, ilimitado en su forma, ligado a lo que de él se deriva (lo existente). A lo que comenta Kierkegaard, respecto de Aristóteles: "...no hay que entender lógicamente, sino en el sentido de la libertad histórica, la afirmación aristotélica según la cual la transición de la posibilidad a la realidad es una xínesis ('movimiento')."³⁸⁹

Esto que dice Kierkegaard de que no hay que entender lógicamente la transición implica que el paso de la posibilidad (de lo eterno) a la realidad es inconmensurable con la razón, pues el devenir de la posibilidad, que implica lo absoluto (el principio), a la realidad (lo existente), no es explicable racionalmente, es decir, explicar dialécticamente este movimiento como lo hace Hegel, lo cual implica razonar la contradicción inherente a lo existente: que es, pero por

387 Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., pp. 83-84.

388 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. Cit., pp. 136-137 y 142-143.

389 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., n. a pie de p. 152.

cambiar, no-es. Pero, de acuerdo con Kierkegaard, este 'movimiento' que va de lo posible a lo real es inconmensurable con la razón porque va de lo *absolutamente diferente*, el principio (lo uno), a su realización, lo existente determinado, lo cual implica un principio sólo accesible a la fe e inconmensurable para la lógica, por la cual, se quieren sacar conclusiones.³⁹⁰

Cabría preguntarse si este uno kierkegaardiano que es *infinita posibilidad* es mucho más que 'lo existente que deriva de él', puesto que es principio de lo existente y, con él, de lo temporal. Lo que sea este uno, aparte de lo que de él se genera, es inconmensurable con lo existente temporal, pero, seguramente, es, en su esencia, 'acto por sí mismo'. Lo cual, lo podemos asociar al uno plotiniano que en su primera hipótesis es un uno que es en sí mismo y, como es infinito (ilimitado), brota en razón de su 'superabundancia' lo cual produce algo distinto de él: las otras hipótesis asociadas a la generación de lo existente, el Intelecto (compuesto de las formas o esencias platónicas) y el Alma del mundo ('ser en acto del intelecto').³⁹¹

Cuando se analiza este uno plotiniano se ve la primera hipótesis, lo uno, en sí mismo, ilimitado y absolutamente atemporal, lo cual implica que es, a un mismo tiempo, todo; pero, por ser uno, es uniforme, lo cual implica que es, de manera absoluta, y, por ser atemporal, permanece tal cual. Esto implica un uno que, al ser en sí y por sí mismo, se basta sólo, pero, al brotar en razón de su superabundancia produce algo distinto de él, la generación, es decir, es principio de la generación, pero, como tal, 'en sí mismo' no está ligado a ella, contrariamente a lo dicho por Aristóteles, de un uno que es 'acto puro', pero no puede ser 'acto puro' de nada, está ligado

390 Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., pp. 83-84 y 89-90.

391 Cfr. Alsina, *El Neoplatonismo*, ed. Cit., pp. 54-57.

a la infinidad de formas con sus respectivos actos y potencia que implica la generación de lo existente.

Pero, lo más parecido a este uno aristotélico en Plotino es la tercera hipóstasis, el 'Alma Universal', causa directa de toda la generación de lo existente. Pero, el 'Alma universal' sigue siendo trascendente a lo existente y nos remite, otra vez, al *instante* del Parménides de Platón, transición que va más allá de las dimensiones de lo existente temporal, el reposo, el movimiento y la temporalidad, por lo cual es una categoría negativa, la cual servirá de modelo, como ya vimos, para el 'ahora' aristotélico como síntesis o unidad de lo temporal.

Lo cierto es que este uno aristotélico, que es principio y unidad de la generación de lo existente que deviene temporalmente, es trascendente a la existencia misma, pues Aristóteles afirma que, a más de ser 'puro movimiento', mueve sin ser movido, por ser 'principio absoluto' de la generación, lo cual implica que no es un uno inserto en el devenir, inmanente a la existencia, sino que la trasciende por ser un 'motor inmóvil' y, además, es potencia (forma) absoluta, pues en su movimiento cíclico (eterno), lo cual implica eternamente las mismas cosas, contiene todos los movimientos (causas) y potencias del universo (los físico)³⁹², lo cual implica que el uno aristotélico, si bien es trascendente a la existencia, no es ilimitado (infinito), pues carece de extensión³⁹³; pero, contiene en sí mismo, la posibilidad de todos los actos y potencias posibles de lo existente, en una cadena causal que se cierra en la síntesis o unidad, lo cual implica la perfección de lo eterno, un ciclo que se cierra sobre sí mismo y

³⁹² Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1072^a, 5-10.

³⁹³ Aristóteles, *Física*, ed. Cit., 267b, 1-27.

actualiza, en él, todos los movimientos de la generación, por lo cual el universo aristotélico, derivado de este 'motor puro' (posibilidad absoluta para Kierkegaard) es cerrado en sí mismo, lo cual implica que no obedece a un uno infinito (en extensión); sino finito. Sin embargo, este uno aristotélico tampoco es finito, pues carece de extensión, como ya lo dijimos.

Sobre esto anterior, Kierkegaard opina, como hemos dicho, que Aristóteles cae en contradicción, al pretender que el devenir de todos los movimientos (actos y actos y potencias de lo existente) obedece a la necesidad, puesto que, de acuerdo con él, se actualiza la necesidad, inherente a su forma, en un ciclo total (movimiento) eterno. Pero, la actualización del movimiento de cada uno de los existentes obedece a una causa de causas que es un motor puro, puesto que, en sí mismo, no puede contener forma alguna, pues implica la posibilidad de todas las formas posibles, lo cual implica, de acuerdo con Kierkegaard, una causa que, por ser absoluta y carecer de cualquier forma (lo cual implica limitación y necesidad de la misma), actúa con absoluta libertad, es decir, es posibilidad *absolutamente libre* en su actuar o devenir posibilidades (movimientos) de los existentes, lo cual implica que los movimientos de lo existente, al provenir de una *causa absolutamente libre* en su actuar, no están sujetos a la necesidad de su posibilidad, por lo cual, la idea de una cadena causal hasta el principio (causa de causas) es una ilusión, pues el 'movimiento' de los existentes es posibilidad contingente por provenir de una *causa absolutamente libre* en su actuar y, por lo tanto, inconmensurable con la razón que implica forma y necesidad.³⁹⁴

Si Kierkegaard tiene vínculos con el acto y la potencia de Aristóteles, indudablemente Hegel, también; como ya lo mencionamos.

³⁹⁴ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., pp. 82-84.

Para Hegel el ser (determinación) y la nada (ausencia de determinación), como tales, son meras abstracciones carentes de contenido determinado (lo existente). Pero, ambas constituyen la unidad del ser existente determinado por el devenir, lo cual nos retrotrae al acto y la potencia en Aristóteles, pues la actualización de lo existente como posibilidad en el ahora va a ser posible por el movimiento o devenir.³⁹⁵ Es decir, en Hegel la posibilidad (forma) de lo existente en un momento determinado, requiere de su movimiento o devenir para actualizarse en el ahora.³⁹⁶ Dicho devenir va a constituir el paso de la posibilidad a la realidad, es decir, la actualización de la realidad (lo existente), la cual tiene una forma o configuración determinada que, al ser racional, es para la conciencia que la aprehende. Pero, más allá de esto, la conciencia tiene que apropiarse de la esencia de la realidad (espíritu absoluto hegeliano) que radica en su constante devenir.³⁹⁷ En Aristóteles, la actualización de la forma inherente a la potencia de cada existente (singular) la va a hacer posible el que, de antemano exista el movimiento; sin este, no hay garantía de que la potencia (posibilidad) pase al acto. Además, en Aristóteles, la realización de la posibilidad (forma) del existente implica la idea de que, al final del movimiento, se actualiza por completo la forma (posibilidad del existente); a nivel, esto, de la naturaleza de lo existente determinado, no de las producciones humanas (creaciones o cosas que fabrica el hombre). Lo cierto es que, en Aristóteles esta forma, inherente a lo existente tiene sus momentos, es decir, se pasa de su devenir una forma, es decir, la negación de su forma determinada, a llegar a ser otra

395 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1065b, 15-25.

396 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., pp. 142-143.

397 Cfr. *Ibid.*, pp. 143-144.

(cambio del devenir). De cualquier forma, en Aristóteles el cambio como el devenir de una forma que pasa a ser otra proviene de un existente (contenido determinado) y no de nada; lo cual retoma Hegel.³⁹⁸

Esto último, es una anticipación del devenir en Hegel, quien, sustentado, seguramente, en el acto y la potencia de Aristóteles, constituye su visión de la realidad a partir del movimiento o devenir.

Pero, la diferencia entre Hegel y Kierkegaard, ya antes mencionada, radica en que, para Kierkegaard, el paso de la posibilidad a la realidad es un movimiento, sí, pero -y aquí viene la diferencia con Hegel- un movimiento que proviene de un uno *absolutamente libre* en su actuar, por lo tanto, es un movimiento eterno, inconmensurable con la razón³⁹⁹; pues Hegel afirma que la unidad de la realidad lo constituye el movimiento o devenir, pero este movimiento o devenir tiene, en él, un hilo conductor racional, el cual consiste en que la realidad se mueve de manera dialéctica, lo cual lleva a decir a Hegel que el paso de la posibilidad a la realidad consiste en un movimiento o devenir necesario, con las consecuencias que hemos analizado, las cuales explana Kierkegaard.⁴⁰⁰

Lo importante es deslindar lo que es de Aristóteles, el cual no planteó que el movimiento para pasar al desarrollo de la posibilidad (forma) del existente fuera dialéctico, es decir, en forma contradicciones y superación de las mismas. Pero, si planteó que el paso de la posibilidad a la realidad, es decir, el devenir del "llegar a ser" al ser, implica el movimiento o devenir. Lo que Aristóteles no planteó es que la concatenación de movimientos (momentos de los

398 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1066^a, 25-35.

399 Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, ed. Cit., p. 85 y 89.

400 Cfr. *Ibid.*, p. 88.

singulares) se diera de forma dialéctica, como en Hegel, lo cual implica que la unidad total (espíritu absoluto) es la integración total de los momentos (singulares) del devenir, lo cual implica la idea de un progreso donde lo existente que deviene va mostrando una racionalidad cada vez mayor, lo cual implica que sólo el espíritu humano puede encontrar el hilo conductor de la realidad, lo cual constituye el ser mismo con arreglo al devenir de sus momentos (singulares) mismos para la conciencia.⁴⁰¹

Pero, lo que si planteó Aristóteles es una concatenación o cadena de causas, donde lo existente singular obedece a una cadena causal hasta llegar a un principio primero (primer motor), lo cual implica la actualización regular de todos los singulares y sus procesos (devenir de sus posibilidades o formas), lo que trae como consecuencia la actualización de la unidad total del universo, es decir, la idea de un ciclo que se cierra en sí mismo y vuelve a iniciar (actualización del ciclo total) debido a este principio que es este uno como motor que mueve la generación de lo existente. Sin embargo, en la visión aristotélica del devenir (movimiento temporal), no existe, realmente, un progreso en el devenir de la forma inherente a la realidad, como si lo hay en Hegel. Lo cierto es que, en la cadena causal aristotélica hay niveles jerárquicos en el movimiento, pues lo existente es causado por otro y este por otro; de tal modo que, Aristóteles habla de "movimientos eternos", los cuales son los movimientos planetarios, de los astros, etc., los cuales son movimientos eternos porque nunca cesan, pero carecen de forma o potencia como los existentes determinados; a menos que se considere su movimiento eterno que mueve como potencia en su actuar. Lo importante es que estos movimientos eternos desembocan en la cúspide de la pirámide, el primer principio,

⁴⁰¹ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 107-108.

que es motor que mueve la generación de lo existente⁴⁰².

Como quiera que sea vea esto, la racionalidad del movimiento en Aristóteles⁴⁰³ es de fuera del movimiento, es decir, como un espectador que contempla el movimiento de una maquinaria y lo describe minuciosamente; en otras palabras, es la idea de un ser del tiempo. A diferencia de esto, Hegel nos da una visión de lo existente como un ser inmerso en la temporalidad, incluyendo el que lo explica que es una conciencia (colectiva y racional) que se va mostrando y conformando a sí misma en la medida que va integrando, en sí misma, esta concatenación de momentos (singulares existentes) de la realidad. De manera que, conciencia y objeto son lo mismo, el devenir de lo existente que va constituyendo, en su desenvolvimiento, la unidad o totalidad del ser mismo.⁴⁰⁴

Pese a lo que afirma Kierkegaard de Hegel, quien afirma la necesidad del devenir de lo existente, con sus momentos y figuras que se superan, pero se integran en la dialéctica de su movimiento, lo cierto es que esto implica, para Hegel, la posibilidad del devenir en un desarrollo con cierta libertad, acotada dentro de las limitaciones (formas) de los momentos del desarrollo anterior; lo cierto es que el movimiento no se detiene, lo cual implica un movimiento, si bien ordenado dialécticamente, infinito en las posibilidades de su devenir; pero, Kierkegaard demostró que posibilidad y necesidad son opuestos.⁴⁰⁵

Kierkegaard demuestra, con una lógica tradicional griega (de corte aristotélico), que lo posible, es decir, lo que deviene, es opuesto a

402 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1072, 2-20.

403 Cfr. *Ibid.*, 1072^a, 18-25.

404 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. Cit., pp. 58-61.

405 Cfr. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, ed. Cit., p. 176

lo necesario, lo cual es así y no puede ser de otra forma, de lo contrario no sería lo necesario. Pero, cuando Aristóteles planteó el movimiento como anterior a la potencia (forma) en un existente determinado, planteó que la actualización de la posibilidad (forma) del existente obedece a la necesidad, pues el devenir de la forma del existente y la actualización de la misma es racional, es decir, obedece a una explicación racional necesaria de la misma, lo cual contradice Kierkegaard, como lo vimos anteriormente.⁴⁰⁶

Este planteamiento kierkegaardiano, de que la unidad es inconmensurable para la razón es importante, pues con ello Kierkegaard demuestra, no que en la realidad no puedan darse procesos dialécticos, -como en Hegel-, sino que no puede postularse la unidad absoluta (espíritu absoluto hegeliano) de todos los movimientos (momentos y singulares existentes) de la realidad (el ser determinado existente) de acuerdo a una forma o razón -movimiento dialéctico de la realidad en Hegel- preexistente³⁴⁰⁷, lo cual indica Kierkegaard con la demostración argumentativa y conclusiva de la lógica tradicional griega (aristotélica), la que, pese a querer explicar el ser (la esencia de lo uno) de forma que se le aprehenda con una forma fija o estática, nos plantea el problema de forma clara: un existente que tiene unidad (es uno), pero participa de lo diverso (devenir y multiplicidad), contradicción que trae consigo una síntesis negativa para la razón, el *instante*, del *Parménides* de Platón, lo cual, a decir de Kierkegaard, nos devuelve al sano sentido común lógico, pues de la contradicción no surge la unidad y menos por un movimiento asequible racionalmente, pues la argumentación demostró lo contrario, el *instante* es una abstracción de la unidad, inexplicable por argumentos

406 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1072, 1 y s.

407 *Ibid.*, pp. 86-87.

El Sofista de Platón, antecedente del acto y la potencia en Aristóteles, como intento de conciliar la esencia (lo uno) con la existencia (lo que deviene).

Pero, volviendo al tema del acto y la potencia en Aristóteles, tenemos que éste tiene como antecedente el intento de Platón, en el *Sofista*, de conciliar una esencia básicamente inmóvil de la unidad con el movimiento y la multiplicidad de lo existente que deviene. El problema de cómo comprender una unidad o principio de lo existente tomando en cuenta que también incluye el movimiento y la multiplicidad de lo existente, por lo cual dicha unidad o síntesis no puede ser completamente estática.

Platón, por medio del personaje de el Extranjero, quien sostiene un diálogo con Teeteto, sostiene un diálogo con diferentes posturas filosóficas. Una de estas posturas las encabezan "los que por fuerza conducen toda realidad hacia lo corpóreo". Esta postura reduce toda realidad a lo corpóreo; sin embargo, la justicia, la inteligencia, etc. no son algo que no exista ni tampoco algo que sea corpóreo; lo cual, los "amigos de lo corpóreo", en el curso del diálogo, no pueden negar. El caso es que, de acuerdo con el extranjero, cada uno de estos dos grupos de cosas, corpóreas y no corpóreas, son algo, es decir, tienen ser, pero, ¿en qué consiste este ser que concierne tanto a lo corpóreo como a lo no-corpóreo? A lo que el extranjero define "las cosas que son", tanto corpóreas como no corpóreas, como potencia y, con esta definición, lo que hace es establecer la comunicación o vínculo de unas cosas con otras, tanto corpóreas como no corpóreas. Esta comunicación de unas cosas con otras, a partir de la esencia de lo existente, la potencia, permite la posibilidad de que unas cosas

408 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, ed. Cit., nota pp. 154-155.

actúen sobre otras, o bien, de padecer unas cosas a causa de las otras. Es decir, la potencia (dýnamis) implica que unas cosas comunican con otras a través de la potencia (posibilidad) de padecer y de actuar unas cosas sobre otras.⁴⁰⁹

Si, de acuerdo con Aristóteles, las formas son como potencias eternas y, por lo tanto, inmóviles, ¿cómo es que devienen la posibilidad de su ser, es decir, de lo existente? Pues si las potencias (formas) no tienen, en sí mismas, un principio capaz de desarrollar su forma implícita, entonces no hay garantía que "lleguen a ser", es decir, que devengan una existencia determinada, por lo cual precisan que en su esencia esté el movimiento como anterior a su forma (posibilidad).

Otro aspecto del problema, es que, en lo existente determinado hay relaciones de influencia de unas cosas con otras, a manera de una causalidad; las cosas producen otras cosas y, a su vez, son producidas por otras. Pero, si bien Platón, sin contradecir demasiado a Parménides, so pena de cometer "el parricidio", sostiene que de la esencia eterna de lo uno derivan una multiplicidad de formas o esencias, que lo son de todas las cosas existentes. Sin embargo, estas formas, derivadas de lo uno, tienen las cualidades de este ser eterno, es decir, son eternas, no devienen, lo cual implica que no pueden ser afectadas, pero tampoco pueden afectar, es decir, cada una de ellas es, por sí misma, sin que se influyan o participen unas formas de otras y, lo principal, ¿Cómo de una potencia inmóvil puede generarse una existencia? La experiencia directa muestra que los existentes tiene relación de unos con otros, se derivan unos de otros y, en consecuencia se influyen unos a otros. La pregunta que surge es: ¿cómo es posible que las formas, eternas y divinas, como formas estáticas,

409 Cfr. Platón, *Sofista*, ed. Cit., 246e y s.

sean entidades aisladas, sin que entre ellas exista relación o participación, ya que lo que deriva de ellas, los existentes determinados, tienen relación y participación? Este problema del movimiento y la multiplicidad de lo existente como parte del ser, como esencia inmóvil, lo hereda, de esta forma y con este tipo de preguntas, Aristóteles⁴¹⁰, quien no puede separar la forma de lo uno (potencia) con lo que deriva de él, lo que es, el cual deviene su posibilidad de ser por el acto (movimiento para "llegar a ser"); de modo que el acto es anterior a la potencia (posibilidad de un existente concreto). Pero, el acto, como movimiento por sí mismo, sin estar ligado a la potencia (posibilidad de un existente concreto), no puede existir, pues no puede haber movimiento (acto) de nada.⁴¹¹

Lo importante, es que Platón, en el *Sofista*, abordó el problema del movimiento y la multiplicidad como parte de la esencia o unidad de lo existente y lo llevó a sus últimas consecuencias, cometer "el parricidio", contradecir e ir más allá del filósofo Parménides; lo cual no es tomado en cuenta por Aristóteles en su crítica a Platón, siendo que este fue más allá de su doctrina de las formas o esencias inmóviles de lo existente. De esta forma, Platón continúa y, de sostener un diálogo con los "amigos de lo corpóreo" pasa a sostener un diálogo con "los amigos de las formas" (seguramente la postura de Platón).

El devenir (lo existente determinado) está separado de la esencia. La esencia es siempre inmutable; pero, lo que deviene está en constante cambio. Aquí, el Extranjero, hace énfasis en "lo que es", tanto lo corpóreo como lo no-corpóreo, a partir del concepto de *dýnamis*: "Una afección o una acción que deriva de cierta potencia

310 Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1046^a, 1 y s.

311 Cfr. *Ibid.*, 1046b, 30 y s.

originada a partir de un encuentro mútuo".⁴¹² Pero, lo cierto es que "los amigos de las formas" no estarán muy de acuerdo con esta definición, ya que en todo está presente la potencia de padecer y actuar; y acotarán, que sólo el devenir participa de la potencia de padecer y de actuar, pero no puede corresponder a la esencia la potencia de padecer y de actuar, ya que lo uno y lo que deriva de él, las formas o esencias, son eternas, es decir, no se modifican, permanecen igual, lo cual implica que no pueden padecer y tampoco actuar.⁴¹³

Platón establece el cerco a "los amigos de las formas", pues al plantear con "los amigos de lo corpóreo" la posibilidad de que en todas las cosas (corpóreas y no-corpóreas) puedan afectar y ser afectadas por medio de la potencia (*dýnamis*), resulta que nos comunicamos con el devenir a través de la sensación, pero también nos comunicamos con la esencia a través del razonamiento. De modo tal que, si la esencia es conocida por el conocimiento mediante la razón, ello implica una acción sobre lo conocido lo cual implica que es afectado y modificado. Esto se contradice con una esencia inmodificable por permanecer absolutamente estática. La consecuencia de esto es que, si la esencia no participa del movimiento, entonces no podría ser pensada, pues lo conocido por el pensamiento, al ser pensado, padece, es decir, implica su movimiento para "llegar a ser" en la mente de quien intenta aprehenderlo (conocerlo). Así, si la esencia no participa del movimiento, no podría ser siquiera pensada.⁴¹⁴

De esta manera está plenamente planteado el problema, pues si lo uno es quieto y estático en absoluto, entonces no piensa, no vive,

⁴¹² *Ibid.*, 248 y s.

⁴¹³ Cfr. *Supra*, 248a y s.

⁴¹⁴ Cfr. *Supra*, 248d y s.

carece de alma y todas estas cualidades asociadas al movimiento y al devenir de lo existente. Así, en primer lugar, si lo uno es estático no puede ser pensado, pues pensar algo implica afectarlo y ponerlo en movimiento para que "llegue a ser" lo que es. Pero, concediendo que pueda ser pensado (tiene intelecto) hablaríamos de un ser que carece de existencia; que no vive. De este modo, hay que conceder que el ser total no puede permanecer completamente inmóvil. Por otro lado, si todo está en movimiento, entonces tampoco hay ser, pues lo que es o existe implica una constante, a pesar de los cambios, es decir lo que se da siempre del mismo modo y respecto a lo mismo. De este modo, lo que es para poder ser pensado precisa del reposo (lo que permanece) y del movimiento (lo que cambia) para poder ser pensado.⁴¹⁵

A lo largo del diálogo del *Sofista* Platón intenta demostrar que tanto el reposo (lo que permanece igual) como el movimiento (el cambio y lo diferente) no son géneros o formas opuestos, sino complementarios. Demostrar que el ser participa de lo diferente, implica demostrar que el no-ser tiene cierta forma de existencia⁴¹⁶, lo que implica los juicios y discursos falsos cuando dicen algo diferente de lo que las cosas son; pero, siendo que el ser también participa de la igualdad, entonces cuando un juicio expresa la identidad (igualdad) del objeto, entonces es un juicio verdadero.⁴¹⁷ De modo que tanto ser (lo que permanece) como el no-ser, relativo de lo real, (lo que cambia) están repartidos a lo largo de todas las cosas existentes (totalidad).⁴¹⁸ Por lo cual, no se puede tener un intelecto ni un discurso de lo que es totalmente, si no lo explicamos a partir

415 Cfr. *Supra*, 248e y s.

416 *Supra*, 256d y s.

417 *Supra*, 262e y s.

418 *Supra*, 258d y s.

de estas formas o géneros: movimiento, reposo, igualdad, diferencia, que básicamente eran contrarios en el *Parménides* de Platón y ahora se vuelven complementarios, es decir, participan unos de otros. Esto trae consigo que Platón puede explicar la realidad dialécticamente (el método platónico) a través de un entramado de formas o géneros, que participan unos de otros sin confundirse, y que conforman la realidad.⁴¹⁹ De otro modo, si los géneros o formas subsisten por separado no puede haber un discurso inteligible acerca de la realidad⁴²⁰, lo cual implica que Platón se ha desligado de los argumentos parmenideos del ser, imperantes en el diálogo del *Parménides* de Platón, los cuales impiden que lo uno, al ser eterno y quieto, pueda tener cualidades (formas) y, que, a su vez, estas formas eternas y quietas puedan participar unas de otras⁴²¹; ha cometido el parricidio⁴²², pues se ha atrevido a afirmar que el movimiento participa del ser, a partir de la posibilidad de las formas o géneros de afectar o ser afectados y, con ello, de que el no-ser, como diferencia participa, del ser.

Hacia unas conclusiones.

¿Cuáles son las implicaciones de este diálogo de Platón? A mi juicio, Platón prepara el terreno para una explicación del ser, como principio o esencia de todo, que no puede ser inteligible, si no es a partir del movimiento y la multiplicidad. El gran avance de este diálogo, es que Platón integra el movimiento y la multiplicidad como parte del discurso de la esencia o racionalidad de el ser total; de modo tal que, las formas o géneros están entrelazados a los existentes

419 Cfr. *Supra.*, 253d-e.

420 Cfr. *Supra.*, 259e.

421 Cfr. Platón, *Parménides*, ed. *Cit.*, 129d y s.

422 Cfr. Platón, *Sofista*, ed. *Cit.*, 258c-d.

que están en constante cambio y devenir, por lo que las formas o esencias, por sí mismas, como potencias inmóviles de la existencia, no son tales, si no están ligadas al movimiento y al cambio de los existentes en el tiempo. Es decir, las formas o géneros que conforman la esencia de lo existente: ser, reposo, movimiento, igualdad, diferencia, no pueden ser entendidas, si no es a partir del movimiento y la multiplicidad de lo existente que deviene; es decir, lo sensible que por cambiar (devenir) nos hace errar y decir que las cosas son y, por devenir, no-son, lo cual implica una concepción estática del ser que, partiendo de la no-contradicción lógica y ontológica, implica que lo que reposa y lo que se mueve son contrarios y no complementarios; lo cual Platón hace posible a partir de la participación de formas o géneros unos con otros partiendo de la posibilidad de afectar y ser afectadas (dýnamis); lo cual implica que unos géneros o formas participan entre sí y otras no en una interrelación entre ellos partiendo de una racionalidad dialéctica de los mismos para entender el ser total (método platónico para filosofar). De tal modo que, los existentes (cosas reales) que cambian o devienen están imbricados en la racionalidad de la esencia, la cual se conforma a partir de los géneros o formas, de modo tal que la esencia y existencia, asociada al cambio y el devenir, coexisten en el mismo discurso sobre la unidad; ya no están separados a partir de que el movimiento y devenir, como parte de la esencia, nos lleva al error, lo cual podemos notar en el diálogo del *Sofista*, por ejemplo: "Pero al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto?... Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen..."⁴²³.

Esto nos demuestra que Platón modificó su postura de que el movimiento y la multiplicidad de los existentes nos lleva a error

⁴²³ *Supra*, 249b.

cuando se trata de pensar la esencia de lo que es totalmente; pues las formas o géneros lo son de los existentes a partir de todo el entramado de estas formas o géneros; lo cual, no es tomado en cuenta por Aristóteles, quien tiene el prejuicio de que las formas o géneros subsisten por sí mismos, por un lado, desligados de lo que generan, el contenido determinado (existente), con el subsiguiente problema de que las formas inmóviles no tienen, en sí mismas, el movimiento de la posibilidad de la generación de los existentes; lo cual es injustificado por lo que hemos visto del diálogo del *Sofista*: donde Platón concibe una explicación racional del ser total, tomando en cuenta su movimiento o devenir; pero, dice Aristóteles, las formas lo son de algo y no de nada, por lo cual, las formas se actualizan como tales, por el acto (movimiento o devenir de la forma) como seres existentes determinados, de otro modo, como formas o géneros, por sí mismos, no implican que lleguen a ser. La aportación de Aristóteles es que hace énfasis en la singularidad de cada uno de los seres existentes a partir del acto como anterior al desarrollo de la forma (posibilidad) de cada uno existente, lo cual implica la constatación de la esencia (singular) de cada existente verificada a partir de su manifestación o realidad, es decir, de su desenvolvimiento constatable a partir de la observación directa de cada singular, pues el discurso racional (dialéctico) de Platón es un discurso general de la esencia con el entramado de géneros de lo existente que unos participan de otros y otros no. El hecho mismo de que Platón habla de participación de géneros o formas de los existentes determinados implica un discurso racional que no se detiene en los particulares y el desarrollo de la forma que les es propia, lo cual si está implicado en el discurso de Aristóteles al explicar a cada existente determinado donde se imbrica el acto como inherente a la potencia (posibilidad de actualización de

la forma)⁴²⁴, lo cual implica que esta razón ontológica del principio no es determinante para entender a cada singular, pues es importante la observación directa del desarrollo de la posibilidad de cada existente, el estudio de casos sobre un singular lo cual nos permitirá sacar una conclusión o principio general sobre la esencia del mismo. Pero, que Aristóteles afirme que las formas o géneros subsistan por sí mismos, independientemente de las cosas que generan es un sinsentido, pues le han endilgado a Platón el ser un idealista, cuando Platón pretendió explicar la esencia de la realidad misma, en la cual la manifestación sensible de lo existente no está separada de su esencia (forma o género), aunque nos confunda querer aprehender la esencia si tomamos en cuenta el cambio o devenir de los existentes; lo cual no implica separar las formas o esencias y lo que deriva de ellas, los seres existentes.⁴²⁵

Es importante resaltar lo que Hegel tuvo que tomar de Aristóteles, para quien la potencia ya implica una forma predeterminada que sólo se mostrará en el desarrollo de su posibilidad (potencia), lo cual implica la necesidad de la forma, es decir, su desarrollo necesario. Pero, a diferencia de Hegel, Aristóteles concibe este movimiento de la posibilidad como algo que va de causa a efecto, de modo tal que cada cosa tiene una causa directa y ésta, a su vez, otra y así sucesivamente hasta llegar a la causa primera, el motor que mueve la generación de lo existente, sin ser movido, pues, de lo contrario, tendría su causa en otro. Pero, en Aristóteles, esta serie de movimientos se cierra en un ciclo que pende del principio primero, lo cual implica un ciclo que se repite eternamente en el tiempo, pero, al ser una unidad que se cierra en sí misma, accedemos a un universo que

424 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1051^a, 25-35.

425 Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1045^a, 33 y s.

es finito, no infinito. Así, la unidad total de este entramado de causas hasta la causa primera, obedece, por lo tanto, a una racionalidad y, con ello, a una necesidad.

En relación con esto, ¿qué diferencia a Hegel de Aristóteles? En Aristóteles el movimiento es discontinuo por esta cadena causal que se cierra en la unidad del principio, lo cual nos habla de un espacio no comprometido con este movimiento. A diferencia de esto, en Hegel ser es devenir y, viceversa, el devenir es el ser, por lo que el espacio mismo está comprometido con el movimiento o devenir, y, otra de las implicaciones es que el movimiento no se interrumpe, pues tiene unidad, ya que la unidad o ser es el devenir mismo; de tal suerte que no podemos separar el movimiento en movimientos, donde cada uno es causado por otro y este por otro hasta llegar a un "primer motor"; en Hegel, todos los particulares y su movimiento están inmersos en la realidad, el movimiento mismo, de modo tal que la integración de todos los movimientos y el devenir de su forma inherente, como tales momentos, se integra en la unidad total o espíritu absoluto, lo cual implica que cada movimiento (momento) implica el devenir de una forma o figura determinada, para la conciencia; lo cual implica la necesidad de cada uno de los movimientos que no se cierran en su unidad particular, pues todos los particulares y su movimiento se integran como "momentos" de la unidad del ser total en su desenvolvimiento, lo cual también tiene otra implicación: ninguna realidad tiene una forma predeterminada, pues toda configuración de la realidad, al estar inmersa en el movimiento o devenir, está sujeta al cambio constante de su forma, lo cual no implica, que los momentos anteriores de su movimiento se diluyan en nada; al contrario, el devenir de una forma es el devenir de un ser, de modo que, en el devenir se van integrando

todos los particulares y sus movimientos, lo cual implica una racionalidad del devenir (ser total o espíritu absoluto) cada vez mayor. Esto implica, un movimiento eterno; pero no predeterminado, puesto que el devenir es constante, lo cual implica que no hay formas predeterminadas cuyo ciclo se repite igual, sino que este devenir es continuo, lo cual implicaría un nuevo ciclo y así, sucesivamente; de modo que de una realidad, integrada por particulares, resulta que estos nunca son los mismos por devenir, de lo cual resultaría un movimiento, cíclico; pero, cuyo ciclo nunca es igual, por ello podríamos hablar de un movimiento en espiral que es eterno y de un ser total que es infinito, ya que no se cierra sobre sí mismo, como en un círculo perfecto, sino que se dan círculos concéntricos que comprometen la racionalidad del ser que se sigue construyendo conforme los particulares devienen y se integran en momentos y estos, a su vez, en otros y así sucesivamente, lo cual implica un espacio infinito, que carece de límites y comprometido con el movimiento.

En cambio, en Aristóteles, a diferencia de Hegel, la realidad se actualiza en la medida de que se cierra en su propio ciclo, lo cual involucra una racionalidad de la cadena causal de movimientos en un ciclo que se cierra en sí mismo (es un círculo perfecto y cerrado) y actualiza eternamente su realidad, puesto que el movimiento o devenir es eterno; pero, esto implica la idea de un principio o esencia de la realidad del cual se desprende un universo finito; y, la esfera nos habla de un ser perfecto en su forma, pues la imperfección sería lo carente de forma, lo infinito, pues nos remite, por un lado, a este regreso infinito, donde un principio remite a otro y este a otro, sin que se pueda culminar, es decir, llegar a un verdadero principio y, con ello, la carencia misma de unidad; lo cual implicaría, la negación

de lo existente mismo, lo cual es imposible.

Por otro lado, si lo uno, como principio de unidad, se cierra en una síntesis o unidad finita implica que es limitado, lo cual es contrario a un primer principio que, por contener todo -todas las formas posibles- no puede tener limitaciones, pues el tenerlas implica que se ubica en un espacio (vacío) y, con ello, la paradoja de ser originado de la nada (absoluta) lo cual es imposible. Si lo uno, como principio de unidad, contiene todas las formas posibles, entonces no puede tener forma ni límites, pues de tenerlos podría tener origen en otro, lo cual implicaría no ser un primer principio. Y, de esta manera, si es el primer principio, entonces contiene, necesariamente, todas las posibilidades existentes posibles, por lo que, careciendo de límites y de forma, es infinito, lo cual nos lleva a su irracionalidad como bien señala Kierkegaard; pues concluir algo sobre él, implica limitarlo y acotarlo, lo cual nos lleva a la necesidad de su posibilidad, es decir, de los existentes que derivan de él. Pero, dice Kierkegaard, esto sería contrario a un primer principio que por estar sujeto a la necesidad, en consecuencia, padece, cuando un primer principio, por contener en sí todas las posibilidades (movimientos y seres), no puede estar sujeto a la necesidad; por el contrario, es *absolutamente libre* en su actuar, lo cual implica que ninguna de sus posibilidades actualizadas en el tiempo es necesaria, es decir, obedece a una racionalidad.

Pero, un primer principio irracional, implica un ser ilimitado y, por lo tanto, al caer en un posible regreso infinito, implica que no es; pero, de acuerdo con Kierkegaard, este primer principio, posibilidad infinita, es *absolutamente diferente* del hombre, de la razón, lo cual implica la imposibilidad de concluir algo acerca de él,

es decir, de pensarlo siquiera, pues, como ya vimos, pensarlo implica limitarlo y acotarlo a una razón necesaria, lo cual es contrario a este primer principio, por lo que este primer principio, es irracional, pues actúa con *absoluta libertad*, por lo cual su posibilidad de devenir un existente determinado es *absolutamente libre*.

Lo cierto es que, con esto, Kierkegaard ubica y re-toma la postura de Aristóteles, pues concibe a lo uno como *infinita posibilidad* ya que deriva de un principio *absolutamente libre* en su actuar, lo cual implica que la esencia o principio de todo es activo, no pasivo o estático, ya que es *infinita posibilidad*, es decir, es un uno como esencia ligada a lo que de ella se genera, las infinitas posibilidades de su devenir, lo cual se parece a Hegel para quien la unidad del ser total (espíritu absoluto) consta de la integración (unidad dialéctica) de todos los movimientos (momentos) del devenir, los cuales son infinitos, ya que el movimiento y devenir no se detiene, ni se cierra en una unidad determinada, pues toda determinación está condenada a devenir, por lo cual las posibilidades del devenir -de la unidad- son infinitas. La diferencia entre Hegel y Kierkegaard es que, si bien en este, las posibilidades del devenir son infinitas también, ellas no obedecen a una forma pre-determinada (forma dialéctica del movimiento o devenir), sino que, por provenir de una unidad cuya característica es que es *absolutamente libre* en su actuar, carece de racionalidad; sin embargo, es; pero en su ser, como infinita posibilidad de su devenir, no hay un hilo racional, por lo que lo único que se puede afirmar de esta posibilidad es que deviene o cambia, sin más; sin una razón que se pueda esgrimir.

Por ello, Kierkegaard retoma la hipótesis del *Parménides* de

Platón, de un uno que al ser, absolutamente uno, es decir, cuya razón no se contradice, no puede tener afecciones, lo cual nos lleva a un uno que, al ser absolutamente uno, no-es. Este toparse la razón - salida de la lógica tradicional griega- con un ser que no-es, -pues si fuera, tendría afecciones y se caería en la contradicción de decir que es y, por cambiar, no-es- lleva implícito lo uno, es decir, el lugar de lo uno que implica que al carecer de límites (ser infinito) no puede ser abarcado con la razón, pero sí señalado por la contradicción. Así, este uno parmenídeo, sólo puede ser uno si carece de afecciones, pero, entonces, es incólume (inmóvil), lo cual implica que no es. Pero, siendo que esto no puede ser, pues lo uno es, entonces, se da la contradicción de que la esencia de lo que es, de la cual deriva la generación, implica lo que permanece (reposo) y lo que se mueve (movimiento y diferencia), contradicción irresoluble que, para no caer en un regreso infinito, Platón, en dicho diálogo, propone el *instante* que representa la síntesis o unidad; pero, dicha unidad es negativa, no se identifica ni con el reposo ni con el movimiento ni con lo temporal, pero sirve de asidero (punto fijo de referencia) para que se de la unidad de lo existente; siendo lo cual, su negatividad para la razón, Kierkegaard vincula el *instante* con la unidad. Una unidad negativa para la razón, pues es infinita, pero conmensurable para la eternidad (lo infinito, Dios); pero sólo conmensurable por la fe, subjetividad del individuo, para quien, dada su naturaleza espiritual, puede vincularse con lo eterno por el *instante*, lo cual implica el salto sin nada (razón alguna) de que asirse; sólo la fe sostiene al individuo en su actuar para lograr la síntesis, lo cual implica que su actuar ya no obedece a razón alguna, es irracional.

Lo cierto es que, en el *Parménides* de Platón, las formas o géneros

que conforman la realidad, especialmente la contradicción de lo existente que tiene unidad (el reposo) y, a la vez, está en movimiento (lo cual implica el cambio y la diferencia), no participan unos de otros, por lo que son opuestos, lo cual implica un tercero para poder explicar cómo se produce la síntesis entre ambos y así poder explicar la contradicción, en este caso, el *instante*. Para Kierkegaard, sólo la síntesis mencionada puede superar la contradicción y nos remite a una categoría negativa para los parámetros lógico-ontológicos, o sea, el *instante*. El problema de que los géneros o formas de la realidad no sean contrarios, sino complementarios los vislumbra ya Platón en el *Parménides*: "...si alguien se empeña en mostrar, a propósito de las cosas tales como piedras, leños, que las mismas cosas son múltiples y unas, diremos que lo que él ha demostrado es que esas cosas son múltiples y unas... y que no está afirmando nada que pueda sorprendernos, sino algo que todos estaríamos dispuestos a aceptar. Pero, si alguien...primero distinguiera y separara las Formas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría -dijo- y me colmaría de asombro, Zenón!... mucho más me admiraría, tal como te digo, si alguien pudiera exhibir esta misma dificultad entretrejida de mil modos en las Formas mismas, y, así como lo habéis hecho en el caso de las cosas visibles, pudiera mostrarla en las que se aprehenden por el razonamiento".⁴²⁶

De este modo, ya en el *Parménides* Platón vislumbra que se puede demostrar que los géneros que conforman la esencia de lo existente no son contrarios, sino que participan unos de otros; lo cual anticipa lo que sí podrá demostrar Platón en el *Sofista*, que las formas o géneros

426 Platón, *Parménides*, ed. Cit., nota 37 y 129d y s.

efectivamente pueden afectar y ser afectados a partir del principio de la *dýnamis* (potencia). La potencia será un concepto central en Aristóteles, quien demuestra que los géneros o formas, como tales, son formas vacías de todo contenido existente, es decir, por sí mismas y puesto que son eternas (permanecen igual) no implica que lleguen a ser, si no es planteando el acto como anterior a la potencia y, ya imbricados, la potencia desarrolle su forma implícita al actualizarse por medio del acto.⁴²⁷ Pero, Platón en el *Sofista*, como ya vimos, demostró que el movimiento es parte de la esencia de lo existente, a partir de que las formas o géneros participan unos de otros y otros no, lo cual implica que el movimiento o devenir de la existencia es necesario para entender la esencia del ser total; de tal modo que la racionalidad dialéctica de los géneros o formas explican a los existentes determinados, nos son géneros que subsistan por separado como, equivocadamente, ha dicho Aristóteles quien, partiendo de esto afirma que la forma y de "lo que es" forma no pueden darse por separado; pues, ¿cómo de las formas (potencias), por separado, se pasa a lo existente determinado? A lo que responde Aristóteles que las formas, por sí mismas, como potencias, no implica que puedan pasar al acto y lleguen a ser algo; lo cual involucra que en cada uno de los existentes singulares está involucrado el acto como el desarrollo de la posibilidad (forma) de cada existente.

Así, lo uno, como principio total, como tal, no implica que pueda ser, pero lo uno como "primer motor", "puro acto" que mueve la generación de lo existente, por sí, y en absoluto, implica que "es", pues no puede ser "puro acto" de nada.⁴²⁸

La herencia de Aristóteles, de que las formas (potencias), por sí

427 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Cit., 1051, 25-35.

428 *Ibid.*, 1053b y s.

mismas, por separado, no implica que pasen a ser algo es para Plotino quien lo dice así: "Como lo uno es un principio total, brota en razón de su superabundancia... y es acto por sí mismo."⁴²⁹ De este modo en Plotino para que este uno genere hay varias hipóstasis de por medio; pero si este uno es acto por sí mismo está ligado a la generación de lo existente.

Lo cierto es que Kierkegaard corrige a Aristóteles, pues este dice que el devenir de la posibilidad, al provenir de un uno que es acto puro, pues implica múltiples movimientos y posibilidades, no puede tener forma alguna y Aristóteles le da una forma racional causal que obedece a un ciclo necesario que se repite eternamente, lo cual se contradice con un uno que por devenir múltiples formas y posibilidades (movimientos) de las mismas, carece de forma, puesto de tenerla implicaría que está sujeto a la necesidad (razón inherente a la misma); por lo cual concluye que este uno deviene posibilidad de manera *absolutamente libre* en su actuar, lo que implica que es ilimitado (infinito) y lo que deviene de él es posibilidad contingente, debido que no obedece a necesidad (razón alguna), por lo que su única determinación es esta, el devenir infinito de sus posibilidades (existentes).

Debido a esto, Kierkegaard se deslinda del *Sofista* de Platón, donde la participación de géneros o formas de los que se compone la realidad es asequible a la razón; de otra manera, no habría hilo conductor racional (y por lo tanto, necesario) de la participación de géneros o formas. Pero, si Kierkegaard postula que, efectivamente, no hay una racionalidad de la unidad, entonces esta participación de formas o géneros no se da, por lo cual las formas mínimas de lo existente, reposo y movimiento, serán, para tal efecto, contrarias, lo

429 Alsina, *El Neoplatonismo*, ed. Cit., pp. 54-57.

cual se verifica por medio de la experiencia, las cosas son (como seres determinados), pero, por devenir, dejan de ser lo que son (cambian), por lo cual no-son, lo cual implica que los existentes determinados están en constante movimiento y devenir. Esto, en Kierkegaard, se relaciona con una razón que, al tratar de aprehender la unidad, se topa con la contradicción invariablemente, por lo cual la síntesis o unidad, el *instante*, es una categoría negativa para la razón; sin embargo, se vincula con lo inconmensurable de la unidad, a la cual sólo se accede por la pasión de fe, la cual nos lleva a partir de la afirmación de que, de entrada, las cosas son; no al revés, es decir, inferir y luego sacar conclusiones, las cuales están condenadas a la equivocación, pues la unidad es lo *absolutamente diferente* para la razón y, por lo mismo, trascendente a la existencia.

Siendo así, la razón de que Kierkegaard prefiera retomar el *Parménides*, no el *Sofista*, salta a la vista. El *Sofista*, al plantear la participación de géneros, los cuales, de ser opuestos, pasan a ser complementarios, llevan a Platón a plantear la racionalidad de la unidad, de acuerdo a su método dialéctico, lo cual implica una unidad limitada y acotada por una razón necesaria, lo cual es contrario a la unidad propuesta por Kierkegaard, la cual es negativa, pues no contiene ninguna determinación racional necesaria que la limite y acote, lo que no se contradice con un uno cuya esencia es posibilidad de devenir lo existente, es decir, un uno ligado a lo que se genera de él, pues de otro modo, como forma vacía de contenido (lo existente) implicaría un uno que no-es, por lo cual el uno kierkegaardiano integra a Aristóteles: este uno no puede ser una esencia pura (potencia inmóvil), pues de serlo no implica que llegue a ser, por lo cual este uno es un movimiento ligado a su posibilidad (potencia) y,

puesto que genera múltiples formas (infinitas en Kierkegaard), no puede contener forma alguna, lo cual implicaría limitación y, con ello, necesidad (razón); en esto si difiere Kierkegaard de Aristóteles para quien este uno como motor puro (pues no contiene forma alguna), está ligado a posibilidades (movimientos y causas) necesarias.

Por otro lado, Kierkegaard retoma el *Sofista* de Platón con la intención de demostrar que la lógica tradicional griega es más legítima que la dialéctica hegeliana del devenir que nos lleva a afirmar que todo es ser, partiendo de que los momentos del devenir de lo real no son ensayos infructuosos o errores que nos remiten a la nada; sino, más bien, son momentos de la verdad, es decir, del espíritu absoluto en su desenvolvimiento y devenir.

Pero, Kierkegaard afirma -en contra de lo dicho por Hegel- que de la contradicción, el ser (lo determinado) y la nada (ausencia de determinación) no surge la unidad; pasar de la contradicción a la unidad es atentar contra el mayor principio de la lógica tradicional griega: el principio de no contradicción. Mucho menos decir que la categoría de transición de la unidad es el movimiento o devenir dialéctico de la misma. De aquí, Kierkegaard afirma, con una lógica más consecuente que el límite lo marca la contradicción de lo existente -es, permanece y, a la vez, no-es, por devenir-, de la cual no se puede pasar, como conclusión a la unidad; menos a una unidad racional positiva. Para Kierkegaard el paso de la posibilidad a la realidad por el movimiento o devenir es algo que él afirma; pero, este movimiento o devenir la realidad existente, es un movimiento *absolutamente libre* en su actuar, pues dicho principio o síntesis no puede estar condicionado a ninguna limitación (forma positiva de la unidad, razón).

Interesante es que, Kierkegaard ponga de ejemplo al *Sofista*, siendo que en este diálogo de Platón, las formas o géneros de lo existente, el reposo (lo que permanece) y el movimiento (lo que deviene y cambia) no son géneros opuestos (contrarios), sino complementarios, es decir, participan unos de otros por el principio de dýnamis (síntesis móvil de los géneros). Cuando estos géneros del Ser total: el reposo, el movimiento, igualdad, diferencia, ser, etc., se vuelven complementarios, entonces hay una explicación racional de esta participación de géneros, sustentada en esta dialéctica platónica de la realidad, lo que implica saber que géneros se pueden comunicar y cuáles no, con lo cual se obtienen juicios verdaderos; pero, la falta de conocimiento de la racionalidad en la comunicación de géneros o formas, nos dará juicios falsos.⁴³⁰ Dice Platón, en el *Sofista*:

“Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser... así,... el ser no existe tanto cuanto existen las otras. Pues, al no-ser aquéllas, si bien el es algo único, no es las otras cosas cuyo número es infinito.”⁴³¹ De este modo, y siendo que en el diálogo Platón demuestra que el ser se mezcla con el pensamiento y el discurso, expreso un juicio verdadero, cuando lo que digo coincide con lo que el objeto es; pero, expreso uno falso, cuando lo que digo no coincide con lo que el objeto es.⁴³² La existencia del no-ser como diferencia refuerza la postura de Kierkegaard frente a Hegel; para este la falsedad no es tal, sino un momento del ser que ha devenido otro que sí mismo para la conciencia, pero se integra, como superado, al ahora (momento actual de la totalidad); esto desemboca en una falta de ética, parecida a la de los sofistas; pues si todo es

430 Cfr. Platón, *Sofista*, ed. Cit., 253d y s.

431 *Ibid.*, 256e y 257^a.

432 *Ibid.*, 262e y s.

ser, no existe la falsedad y, luego, todo es verdadero (válido) y no hay en absoluto engaño.

Pero, el puro devenir kierkegaardiano, carente de límites (razón), derivado de un uno que es ilimitado y, por lo tanto, *absolutamente* libre en su actuar, nos remite a la carencia de unidad: el desfile de las diferencias de lo existente, que obedece a su cambio o devenir constante, lo cual implica, para Kierkegaard, lo meramente cuantitativo, el desfile de existentes y su devenir, lo cuales carecen de cualidad, son inauténticos (falsos e irrelevantes). La verdadera cualidad (lo verdadero y trascendente) se da con el individuo, irreducible a cualquier categoría general que lo quiera explicar y abarcar, entra en contacto con lo eterno de manera por el *instante*, la síntesis, lo cual da sentido a lo meramente temporal: lo pasado entrará en una continuidad con lo nuevo: el futuro, como posibilidad de lo eterno, lo cual implica la reconciliación de lo temporal con lo eterno, realizada en el individuo. De ahí la importancia que da Kierkegaard a demostrar la existencia del no-ser como diferencia presente en el devenir de lo existente en el tiempo; pero, también hay verdad, cuando en lo temporal hay una reconciliación con lo eterno, tal como hemos visto. Esta reconciliación de lo temporal con lo eterno que se da en el individuo y su resultado es el verdadero sentido de lo temporal cuyo contenido pasa a ser inconmensurable para la razón, lo cual da al individuo, en sus acciones, un significado y sentido trascendente que sólo sostiene el propio individuo por la convicción propia de fe; pues, para lo general, la sociedad, el individuo carece de justificación; he aquí al individuo, radicalmente absoluto, en Kierkegaard.

CONCLUSIONES

Con esta última idea planteada, volvemos al inicio de la propuesta Kierkegaardiana: el individuo. Un individuo que lo es, de forma radical y absoluta, al vincularse con lo eterno e inconmensurable con la realidad, pues la trasciende. Las acciones del individuo, sostenidas por su convicción -interna- de fe implican este vínculo con lo eterno, fuera de la razón y, por lo tanto, inexpresable tanto para el propio individuo como para los demás (la sociedad). Así, el devenir la posibilidad del individuo en su vínculo con lo eterno, es un devenir que tiene el sentido o unidad que le proporciona lo eterno, lo cual implica que lo pasado adquiere una nueva significación cuando entra en contacto con lo futuro como posibilidad, ¿de qué? De lo eterno. Así, lo eterno al entrar en contacto con lo temporal lo configura (lo sintetiza); pero, en lo temporal lo eterno no es sólo tal, pues se sintetiza de manera especial con lo temporal, donde cada singular, el individuo, accede a su propia síntesis en la medida en que se vincula con lo eterno, y lo eterno adquiere una síntesis especial al vincularse con lo temporal, el individuo; síntesis, entre ambos, inconmensurable con una razón que la limite y acote.

Esto nos lleva a replantear el problema, ya planteado por Nicol, de que una verdad tal radical, la del individuo, implica un divorcio con sus semejantes; lo aísla de ellos, en una condición de angustia y desesperación; pues el individuo pende de la nada, es decir, la razón ha sido derribada y únicamente la convicción personal (fe) sostiene al individuo en su actuar.

Así, planteamos la pregunta: ¿Qué pasa con este vínculo del individuo con la comunidad? Lo cierto es que Kierkegaard ve en el despliegue de la posibilidad, de los particulares existentes, basado

en un orden racional dialéctico en Hegel la corrupción de la sofisticada, es decir, la idea de que todos los particulares y su posibilidad (determinación de su forma propia en su desenvolvimiento) parten de que son momentos de la razón, es decir, el espíritu absoluto hegeliano, lo cual implica que todo es válido y justificable, pues todo es ser: momentos que en su forma para la conciencia (acciones de los existentes determinados en su interacción con la realidad) lo son del ser mismo (espíritu absoluto hegeliano). Así, podemos notar que lo que contiene a los momentos de lo particular es su integración a la unidad, lo absoluto, que es el despliegue e integración de todos los momentos anteriores del movimiento en la actualidad del ahora (momento actual), lo cual implica que el contenido de cada particular se integra, como superado, al momento actual.

Así, la convicción del particular es auténtica, pues pertenece al vínculo de la conciencia con la realidad, con el movimiento o devenir; pero, la convicción particular, como tal, sería una forma de Mal, pues obedece a la arbitrariedad personal del individuo, por lo cual, sólo adquiere significado, en la medida en la que se integra a la racionalidad del proceso total de la realidad. Esto implica poner los contenidos de lo existente, lo cuales corresponden a las acciones de los particulares en su interacción con la realidad; dichos contenidos no son aislados, pues corresponden al desenvolvimiento mismo de la realidad, es decir, son el ser mismo (unidad o síntesis) en su desenvolvimiento.

Ahora bien, surge el problema de poner los contenidos de lo real juntos en un discurso racional coherente, que tenga unidad, es decir, cada uno de estos contenidos particulares con su forma y posibilidad inherente al despliegue de su movimiento se integran dialécticamente,

lo cual implica una unidad racional compuesta por estos particulares y su movimiento. Todos son válidos y justificables en la medida de que sus contenidos son el desenvolvimiento mismo de la realidad que es para la conciencia que se los configura, es decir, la conciencia tiene, en su naturaleza, la posibilidad de aprehender la unidad de lo absoluto, la realidad misma, en la medida en que interactúa con esta realidad (objeto) en el devenir de sus posibilidades con la misma. Así, la conciencia se configura, en la medida en que se desenvuelve la realidad, y va de la certeza sensible (de los sentidos), pasa por la percepción, el entendimiento y, al final, llega al meollo de la "razón" misma: que la realidad es su constante devenir e integración dialéctica de sus momentos.

Pero, este ser hegeliano, que es el ser existente determinado por el devenir, es decir, el desenvolvimiento mismo de lo existente, comprensible en la medida de que la conciencia se lo va configurando, implica lo meramente temporal. Si toda acción se inscribe en el ser, todo es ser, entonces el acto de poder cuya convicción no necesariamente se basa en intereses genuinos, sino en convicciones egoístas, simulaciones, es decir, la sofística, cuyo discurso convenenciero pretende simular la verdad, es válido y se integra a la racionalidad dialéctica del proceso de la realidad. Esto es la crítica de Kierkegaard a Hegel, pues aquel analiza el contenido del ser hegeliano, es lo existente que deviene, encarnado en la conciencia en su interacción con el objeto y que, en su devenir y constante cambio, implica el desenvolvimiento mismo de la realidad. Pero, lo que deviene, es decir, el movimiento de la posibilidad de lo existente no puede ser, como tal, la síntesis o unidad de lo existente, pues el movimiento es, para la percepción, el paso del no-ser al ser, es

decir, del "llegar a ser" al ser y así sucesivamente, lo que implica que las cosas constantemente pasan de ser una cosa a otra (cambio constante). Esto es lo que implica el movimiento, el devenir de la posibilidad de lo existente (no-ser) que deviene algo que es y, puesto que el movimiento no se detiene, deja de ser (no-es) y así, sucesivamente. Así, las cosas constantemente están deviniendo su posibilidad como existentes. Pero, este devenir de la posibilidad, o sea, el movimiento que implica el pasar de ser una cosa a otra no implica que en el movimiento haya algo más que su mero devenir, pues de la contradicción que implica el devenir: que las cosas sean, pero, por devenir, dejen de ser lo que son, no-sean, no se pasa a la unidad; mucho menos a una unidad dialéctica, eso es un agregado de Hegel, dice Kierkegaard.

De manera que, quien pretende justificar todos los contenidos de la interacción conciencia-objeto, e integrarlos en discurso coherente o racional, pretendiendo que la realidad se mueve de forma dialéctica, lo cual implica que todo suceso, dentro de la historia humana, es necesario por devenir, es un político con intenciones de poder y gloria para sí mismo, dice Kierkegaard acerca de Hegel.

Surge el riesgo de que se vicie el movimiento o devenir de la realidad, si es dialéctico, pues, en primer lugar, parte de cualquier contenido de la realidad que, en sí mismo, es completamente contingente, pues surge del mero devenir (cambio) del movimiento de lo existente. Por otro lado, convertir en necesario un suceso temporal, por el hecho de devenir, implica su prolongación (repetición) dentro de un proceso dialéctico, lo cual implica su repetición constante dentro del proceso, pues lo necesario es así y no puede ser de otra forma; por lo cual se reproduce en los otros sucesos del devenir que,

en la aparente variabilidad de sus formas y contenidos, estos toman la forma del suceso inicial; no surge lo nuevo, es decir, no surge el cambio del devenir, lo cual implica estancar el proceso de la realidad que se convierte en una reproducción del pasado en cada nuevo suceso del devenir que se integra dialécticamente, en el proceso, al momento actual, lo que implica que el movimiento no se mueve de su sitio y está determinado por el pasado (un suceso del pasado).

¿Dónde entra lo nuevo, el cambio, como posibilidad del devenir de lo existente? La posibilidad de lo nuevo, lo que de unidad y sentido a lo existente, no puede surgir de los contenidos del devenir mismo cuya única determinación es esta: que pasan o devienen, lo cual implica la carencia de unidad o sentido en el mero devenir. Lo nuevo, la síntesis, surge como posibilidad de lo eterno (trascendente a la existencia) en el devenir, lo cual sólo se da en el individuo, irreducible a cualquier categoría general, o razón, que lo pretenda abarcar.

Así, volvemos a caer en el individuo, radicalmente absoluto. La sociedad está entrampada en la arbitrariedad de lo meramente temporal, lo que cambia constantemente y carece de sentido y unidad, pues está dominada por el poder de la razón, el refinamiento de los sistemas racionales, como la dialéctica hegeliana; pero, detrás del poder de la razón está la sinrazón de la arbitrariedad individual, dominada por sus deseos egoístas. Así, la razón sirve para justificar los contenidos de lo existente dentro de un discurso coherente (unidad total, espíritu absoluto); lo cual implica la justificación de todas las pretensiones, inscritas en el absoluto, la Idea, permeadas en esta interacción racional de la conciencia con el objeto. Así, para Kierkegaard, la sociedad de su época, o, diríamos, la de ésta época,

está viciada y estancada en sus propias pretensiones: es la justificación de los contenidos arbitrarios y pasajeros de lo existente que deviene por medio del poder de los sistemas de la razón que someten a todos los particulares y su configuración bajo la coherencia de la unidad de la razón; todos lo existentes y sus particularidades (diferencias) quedan concatenadas en un orden coherente, unitario, que es institucional; pues Hegel tiene en mente el desarrollo del Estado Moderno (la República democrática).

Contra esto, Kierkegaard dice que ningún particular, específicamente el individuo, puede ser reducido a ninguna esencia general o unidad, pues es único, en la medida que es espiritual y libre y, en su libertad, elige sus propias posibilidades para llegar a su sí mismo, lo cual logra en la medida en que se vincula con la Verdad (lo eterno). Esto implica, la afirmación de las diferencias, los individuos particulares, que no pueden ser integrados o supeditados a la razón de lo general que, como tal, implica determinación y forma, lo cual implica la necesidad de su proceso del devenir de su posibilidad; lo cual es contrario a la posibilidad, pues lo que es necesario es así y no puede ser de otra forma, pues obedece a una forma o razón. En cambio, la posibilidad es contingente, pues puede ser así o de cualquier otra forma, pues deviene con *absoluta libertad* (el uno kierkegaardiano).

Advenimos, con Kierkegaard, al individuo moderno el que actúa con toda libertad y es, en su sí mismo, un individuo en la medida en que deviene sus propia posibilidad, elige; pero, para elegir pende de algo (núcleo esencial, Dios), pues si se somete a los dictados de la razón de lo general, anula su libertad personal y queda determinado por la razón de lo necesario: el orden del Estado, el orden social, lo cual

implica que, como individuo, se diluye en lo general, la sociedad y su actuar ético (conforme a razón). Parece el dilema del artista, del pensador, que ven su libertad individual como contrapuesta al orden racional del Estado que pretende representar los intereses de los particulares (grupos e individuos con su configuración peculiar); lo cual implica supeditar la individualidad al proceso de la razón omniabarcante que pretende integrar, en una unidad esencial, a todos los particulares con el devenir de su propia forma (posibilidad).

Así, contra la razón que contiene y da forma, una forma racional que generaliza y, al hacerlo, supedita la conciencia, que pasa a ser una conciencia que integra los sucesos y su configuración propia en una unidad coherente, de forma dialéctica, lo cual implica que el particular queda, como tal, omniabarcado con esta conciencia socio-histórica, la cual somete la singularidad propia de cada individuo que, como tal, es, para Hegel, tendenciosa (el Mal), pues al actuar por sí misma, como norma, ley, juez, tiende a justificar su actuar con base en sus propias necesidades (deseos, sentimientos, actitudes, personalidad, etc.). Por ello, todo contenido del actuar de un particular (individuo, grupo), como tal, es una abstracción, carente de una forma, es decir, razón, pero una razón que se inscribe en una realidad que se mueve de manera dialéctica. Por ejemplo, en *Temor y temblor* Kierkegaard pone como ejemplo de lo general a Agamenón, el Héroe trágico por excelencia que tiene que realizar una acción que cae en contradicción con una norma ética que dice que un padre no puede hacer daño a sus propios hijos, mucho menos matarlos; la tesis es, no harás daño ni matarás a tus hijos; la antítesis es, Agamenón tiene que sacrificar a su propia hija Ifigenia; la síntesis de la contradicción es que su acción lo hace para poder sacar adelante una empresa: es la

dignidad de un pueblo, ir a hacer la guerra a Troya debido a la ofensa infligida, el rapto de Helena. El oráculo dice que la única forma en que haya vientos propicios para que las naves, que llevan varadas un mes, salgan y lleven adelante la empresa, es el sacrificio de su hija menor, Ifigenia. Así, Agamenón rompe una norma moral fundamental en su acción por otra más elevada, el Bien de todo un pueblo. De esta manera el héroe trágico rompe con la eticidad de la comunidad; pero la acción se justifica si lo hace por llevar a cabo una norma moral más elevada, justificada dentro de la razón ética de la comunidad.

Pero, el héroe trágico se sacrifica por la sociedad en la que le toca vivir; es, no por sí mismo, sino en función de hacer avanzar la razón ética de la comunidad y así es como hace una acción por el Bien de la comunidad. Pero, el individuo, como tal, se diluye en un orden racional (ético) que lo rebasa como singular. Contra esto, Kierkegaard intenta fundamentar que existe una estructura ontológica (síntesis, unidad), el individuo y lo contrapone a este discurso hegeliano unitario, bajo la razón dialéctica, que es la fundamentación del Estado Moderno, sustentado en la democracia: La constitución de un Estado le pertenece a todos los singulares y sus momentos con sus respectivas configuraciones que, en el devenir de sus determinaciones, se integran como tales, singulares, en la actualidad de las leyes constitucionales, es decir, en la Constitución y sus leyes está contenidas todas las voces, la pluralidad, superadas como singulares, en el momento actual.

La crítica al Espíritu absoluto hegeliano

La crítica, a mi juicio, que se le puede hacer a Hegel, no es haber explicado dialécticamente el proceso de la realidad. Pues, la dialéctica nos da una visión de la realidad de acuerdo a su movimiento

constante (cambio). Lo excesivo es que este discurso racional aspira a ser la unidad, es decir, el Espíritu absoluto, lo cual implica la unidad de todos los discursos, de los singulares y sus momentos con sus determinaciones, en un discurso único. Esto es, en otras palabras, integrar todas las diferencias, como superadas, en una unidad de la razón, que se va complejizando en este proceso o desenvolvimiento de la unidad e integración de sus momentos al momentos actual. Digo discursos sobre la realidad, voces, diferencias (determinadas), etc. porque, de acuerdo con Hegel, la conciencia se configura la realidad en un momento determinado de su movimiento, bajo una determinación con el desarrollo de la posibilidad de su forma, de manera positiva, pero, en su propia configuración (límites) encuentra su negatividad; la contradicción vuelve a devenir, y se actualiza la realidad en el ahora, un nuevo momento, con su propia determinación en el desarrollo de su posibilidad, y así, sucesivamente. Es este el proceso dialéctico de la realidad; pero, toda realidad es la trayectoria de la conciencia del hombre, racional, con el objeto (realidad o entorno físico), para conocerlo y transformarlo para sus propias necesidades, como comunidad o sociedad. Desde esta perspectiva, Hegel habla del proceso dialéctico de la realidad, que es la trayectoria socio-histórica del hombre; pero, ¿es absoluta? Puede ser el desarrollo racional de la conciencia con el objeto en Occidente, partiendo, por decirlo así, de Grecia hasta llegar a nuestros días, con el desarrollo del Estado moderno y el gran desarrollo científico y tecnológico que nos da una visión más pragmática de la realidad; el progreso se basa en cuestiones materiales prácticas: la tecnología para hacernos la vida más cómoda y la Economía basada en la libre competencia, de ahí la importancia mayor de esta Economía por encima de lo humano y su comprensión; es

decir, una sociedad alejada de los valores humanísticos de la antigua Grecia, pasando por Roma y hasta llegar al Renacimiento, que han sido dejados de lado por las comodidades de la vida moderna, sustentada, no en lo humano, sino en el comercio. El individuo moderno ya no tiene que hacer un ejercicio racional que lo haga pensar cuál es su lugar en el mundo, el sentido de su existencia en él, el desarrollo de su espíritu, que va más allá de una conciencia comunitaria y su actuar.

Pero, de acuerdo con Hegel, cada uno de los momentos de la conciencia con la realidad -la trayectoria socio-histórica del hombre- es necesario para el desenvolvimiento de la unidad (ser, espíritu absoluto), lo cual implica la justificación de la historia humana occidental, la cual no es contingente, pues toda determinación particular de la realidad, al inscribirse en la existencia misma, es un momento de la realidad o del ser, por lo cual no es un ensayo infructuoso, si lo parece es porque su determinación deviene (muestra su negatividad), pero al ser la negación salida de un ser, no es una nada absoluta, sino algo: el desenvolvimiento mismo de la realidad que se manifiesta en un momento determinado de su movimiento, por lo cual todo desarrollo de la posibilidad de un momento determinado es necesaria, pues es el desenvolvimiento de ser mismo. Pero, si bien Hegel nos abrió el camino hacia una explicación de la realidad basada en su dinamismo (que está en constante devenir y cambio), especialmente en relación con la trayectoria socio-histórica del hombre, pues podemos plantear procesos sociales; pero, el contenido de dichos procesos sociales es completamente arbitrario, pues no es una conciencia absoluta sobre la realidad, sino sólo una interpretación, de la conciencia, sobre la realidad, a partir de la cual se abre el dinamismo de un proceso con sus momentos y determinaciones de los

mismos, diría yo.

Lo cierto es que, no hay que olvidar que el ser, la realidad, no es algo dado, es decir, el proceso dialéctico de la realidad no obedece a la unidad o espíritu absoluto, es decir, no parte de lo absoluto (Verdad absoluta), pero nos permite abrir una interpretación de la realidad e interactuar con ella, si la comprendemos a partir de su proceso y los momentos del mismo que, al inscribirse en una perspectiva dinámica, devienen como determinaciones (absolutas) de la realidad; se abre la contradicción y, de acuerdo a las posibilidades de la contradicción (recordemos que nos movemos en un proceso desde cierta perspectiva, arbitraria), se da la síntesis y así, sucesivamente, y el proceso avanza, se complejiza, y la realidad da más de sí; pero, no olvidar que el punto de partida de un proceso es una interpretación (perspectiva) sobre la realidad, no la realidad misma.

Así, es importante hacer notar que el entender la realidad como un proceso dinámico (dialéctico), permite conciliar las diferentes determinaciones, de la conciencia socio-histórica, sobre la realidad; lo cual nos aleja de discursos o verdades totalitarias o absolutas, en cuyo dinamismo, la realidad se cierra en el círculo de su propia determinación; lo cual implicaría una visión estática de la realidad que trata de aprehenderla identificándola de manera determinada. Pero, siendo que la realidad es dinámica, estas determinaciones (verdades) tienden a equivocarse más y a someter a las determinaciones de su principio una realidad que está en constante movimiento y cambio.

Pero, una interpretación dialéctica de la realidad no puede ser absoluta, lo cual implicaría la unidad total de todos los singulares y sus movimientos (posibilidades), en un discurso único (unidad total)

que crece hasta el infinito; la clave para entender esto es el punto de partida, en el cual, implica que el ser, por sí mismo, como forma, es una abstracción de la unidad, pues ser es ser existente determinado por medio del devenir. Por ello, el punto de partida del proceso es clave: los contenidos de la realidad; pero, estos, por sí mismos, sin estar ligados a una racionalidad determinada (interpretación de la realidad), son meras abstracciones. Así, el punto de partida es una configuración de la conciencia sobre la realidad (contenidos de la realidad); pero, dicha determinación puede ser esta o la otra, es decir, es contingente, lo cual implica que la síntesis del inicio (configuración de la conciencia respecto a la realidad), de acuerdo con Hegel, se vuelve necesario por devenir, pues el devenir es el ser mismo en su desenvolvimiento. Así, a partir de un inicio se da un proceso con momentos y configuraciones de la realidad, los cuales devienen a partir de los contenidos del momento inicial, lo cual implica que son las posibilidades del mismo y acotadas o limitadas por él. Si esto es así, la racionalidad de este proceso, si aspira a ser la totalidad o unidad de todo proceso, se vicia; pues no se pueden someter todos los procesos bajo la unidad de un proceso total (el espíritu absoluto hegeliano), pues es imposible hacer que concuerden todos los principio interpretativos y sus respectivos procesos, pues cada uno de ellos es arbitrario, en sí mismo, es decir, es contingente en su posibilidad, no necesario, pues es una posibilidad para interpretar la realidad, es decir, puede ser así o de cualquier otra forma; de ahí que las culturas de Oriente tengan otra trayectoria y visión del mundo difícil de conciliar con la de Occidente y su elevado desarrollo material y económico que no puede ser absoluto (el desenvolvimiento necesario del ser).

Lo cierto es que toda interpretación de la realidad y la apertura y proceso que abre sobre la misma impone, desde su interpretación, una determinación. Sobre esa determinación se abre un proceso y, con ello, un desarrollo de la conciencia con el objeto (realidad material); Kierkegaard diría que una determinación implica razón (limitación) y, en consecuencia, necesidad. Lo que es necesario es así y no puede ser de otra forma; pero, Kierkegaard juega con otras reglas, se inscribe en la lógica tradicional griega (aristotélica), que parte del principio de no-contradicción que implica el movimiento o devenir de la realidad, lo cual implica una lógica que trata de aprehender la realidad como determinación, es decir, interpretar la realidad identificándola (interpretación estática de la realidad), por ello, afirma que la dialéctica hegeliana parte de un contenido de lo real, meramente temporal y arbitrario, el cual, al considerarse necesario por devenir, incurre en un proceso donde sus movimientos y el desarrollo de sus determinaciones (posibilidades) reproducen, en su necesidad, al momento del cual, arbitrariamente, partieron; lo cual implica que el cambio, el pasar de un momento a otro, no se da, sólo la re-producción del momento inicial y su contenido que se hizo necesario por devenir, lo cual implica que el proceso dialéctico de la realidad se vicia y pende del pasado, no surge lo nuevo, la posibilidad del cambio no se da, por ser opuesta a la determinación y la necesidad que implica el proceso; entonces, todo nuevo momento del devenir es la repetición del pasado, es decir, el devenir, de un momento y contenido, dentro de su propio devenir, lo que implica una re-petición de lo mismo.

Pero, a mi juicio, se le puede refutar a Kierkegaard que, si bien la determinación inicial de un proceso le impone una cierta forma

(limitación) la cual, en el desarrollo de su posibilidad, y sus posteriores momentos y posibilidades derivados de él, los contiene (en su forma racional); pero, dentro de dicha determinación inicial, hay posibilidades, es decir, el proceso avanza y hay movimiento de cambio. Nótese que, de acuerdo con Aristóteles, el desarrollo de una forma determinada por medio del movimiento previo (acto) implica el desarrollo de su posibilidad (o posibilidades); a lo cual, Kierkegaard refuta que lo posible se da cuando puede ser así o de cualquier otra forma (contingencia), es decir un principio que se mueve con toda libertad, lo cual no sucede en lo determinado que implica lo que es así y no puede ser de otra forma (necesidad).

Pero, lo vuelvo a repetir, es posible, desde determinada perspectiva de interpretación, que se mueva y evolucione (se den cambios), un proceso; pero, cada momento de la evolución, si bien le impone una determinación a su desarrollo, implica el desarrollo de sus posibilidades. Ahora bien, en el devenir del dicho momento y su subsecuente contradicción, es posible superar la contradicción y avanzar hacia un nuevo momento que, si bien, en sus posibilidad, está determinado por la racionalidad de la contradicción, esto no implica que esté por completo determinado, pues en su nueva determinación se abren posibilidades de su desarrollo y así, sucesivamente.

Planteo que el desarrollo de un proceso, si bien parte de una determinación arbitraria sobre la realidad, permite el cambio, a otro momento del proceso, con una nueva determinación (síntesis)-y sus posibilidades-, posible y determinada dentro de la superación de la contradicción anterior. Esto implica que, en síntesis, cuando se abre un proceso, partiendo de una determinación (limitación, racionalidad), esto permite el desarrollo de posibilidades (momentos), contenidas

desde el desarrollo de su perspectiva (determinación inicial), lo cual implica que las posibilidades de dicho proceso, en sus momentos, son limitadas.

Contra esto, Kierkegaard dice que, toda conclusión (razón) implica limitación y, por lo mismo, necesidad: lo que es así y no puede ser de otra forma. Desde esta forma, toda conclusión implica, desde su razón, determinación y necesidad, lo cual se opone al devenir y al cambio que es la característica de lo existente. Por ello, desde el argumento kierkegaardiano de que necesidad y posibilidad son completamente opuestos, entonces lo posible no puede depender de un principio racional y, por lo mismo, necesario, lo cual es opuesto a la posibilidad que es contingente, pues puede ser así o de cualquier otra forma, lo que implica un principio cuya característica es su *absoluta libertad* de dicho principio, pues actúa con plena y absoluta libertad.

Así, el futuro, como posibilidad de lo eterno, es el verdadero cambio y devenir de la realidad, pues lo futuro es la posibilidad (*absolutamente libre*) de lo eterno, lo cual no depende de los contenidos de lo existente cuya única determinación es esta: que pasan o devienen; sino de la trascendencia del cambio, lo eterno, que se vincula con lo temporal, en el individuo de manera *instantánea*. El problema es que, si el cambio y la posibilidad que trae depende de contenidos cambiantes de la realidad, entonces no hay tal cambio; pues, arbitrariamente, el principio del cambio son los contenidos cambiantes de la realidad, lo cual trae consigo, en el individuo, la desesperación de la infinita posibilidad, sin asidero, de la sociedad y de sí mismo, lo cual implica que las posibilidades navegan sin timón (principio o síntesis que las unifique) lo cual implica un constante pasar (de sucesos temporales, intrascendentes), donde nada es

realmente presente: la nada de lo pasajero. Lo opuesto es lo antes dicho, el que el punto de partida o unidad del devenir sea un suceso de lo temporal que, por devenir se hizo necesario, lo cual implica que todos los movimientos y sucesos posteriores, derivados del primero, se vuelven una re-petición, del devenir necesario, que implica el contenido inicial; lo cual implica el devenir dentro del mismo devenir y la re-petición de lo mismo.

Pero, el proceso histórico-social que parte de la relación de la conciencia con la realidad (objeto), como ya dijimos, parte de una perspectiva sobre la realidad, por lo que no puede aspirar a ser la unidad total de lo existente; pero abre un proceso con sus momentos, lo cuales, son posibilidades enmarcadas dentro de la necesidad (razón) de sus momentos. Dichos momentos del devenir, de la realidad, son para la conciencia en una perspectiva (proceso de lo real), lo cual implica que los singulares y sus movimientos se integran a la unidad de todo el proceso, en una actualización (síntesis) del momento anterior con el momento porvenir, el cual, en un primer momento, se opone al anterior, pero, dicha contradicción se supera, y se da la síntesis, actualización del momento que integra las contradicciones anteriores (movimientos singulares). Así, todos los momentos y sus singulares (determinaciones de lo real) se van integrando en el discurso (razón) de la totalidad o unidad del proceso. Se da el problema de que cada movimiento con su forma (determinación singular) es integrado, como forma, a la coherencia de la unidad total. Es como un discurso democrático que intenta conciliar e integrar todas sus voces (configuraciones o razones) en una síntesis (razón total, proceso); pero, de acuerdo con Kierkegaard, cada singular es irreducible a una determinación general que la pretenda abarcar; es decir, los

singulares son, como tales, irreducibles a una determinación (razón) o conjunto de determinaciones de un proceso, tal como el proceso dialéctico hegeliano. Para Kierkegaard, el singular es el individuo que es, como tal, una cualidad esencial o unidad en su vínculo con lo eterno por la voluntad (fe) de su espíritu; unidad inconmensurable con una razón (conclusión) que la pretenda abarcar, pues la trascendencia de la unidad no obedece a la medida de la razón, sino a la desmesura (inconmensurabilidad) de sí misma (es *absolutamente libre* en su actuar).

Pero, ¿qué le debemos a este proceso de lo social que, en Occidente (arbitrariamente), parte de los griegos y desemboca en el neo-liberalismo contemporáneo, altamente tecnificado, sin dioses y bajo la razón de la competencia económica? Hablo de este proceso de lo social que describe, así lo dijo, Hegel, de forma dialéctica; y que parte de una forma de ver el mundo (Atenas, la síntesis de la cultura griega) que trae consigo un proceso donde el punto de partida (Atenas) permea y determina las posibilidades de otros momentos y determinaciones posteriores de la cultura (Grecia, Roma, la Edad Media, el Renacimiento, la época Moderna, la época Contemporánea), pues todo lo posterior en este proceso está permeado por una forma (interpretación) que parte de la Atenas y la polis griega donde nace la democracia (los ciudadanos) y la razón (el pensamiento y la ciencia). Las posibilidades de los momentos posteriores a la antigua Grecia están permeados por este momento, necesario, que trae consigo la posibilidad de abrir un proceso donde la realidad (el desarrollo de la conciencia con el objeto) se mueve con arreglo a tal proceso, el de nuestra civilización occidental y sus productos; proceso que parte de un suceso o conjunto de sucesos entramados en una unidad: la

síntesis de la cultura griega. Esto abre una perspectiva sobre la realidad, en esta relación de la conciencia con el objeto, con momentos y posibilidades (determinaciones de la realidad), lo que implica una racionalidad dinámica de la realidad, a través de su proceso dialéctico, pero, a la vez, una conformación de inicio, que determina las posibilidades de sus momentos posteriores.

En síntesis, pretendo decir que, como civilización (Occidental) seguimos con los mismos dilemas: la unidad y justicia de todos los singulares y sus determinaciones, lo cual se da, por la medida que implica la razón que concilia los opuestos. Pues, la realidad, como tal, es completamente injusta y arbitraria (caótica), gobernada por la lucha y la preponderancia de unos sobre otros (relaciones de poder en la sociedad); la lucha injusta donde predominan los hijos de Caín y someten todo al arbitrio de la necesidad (de sus deseos, pasiones elementales). Contra esta desmesura e injusticia, está la medida de la razón que todo lo contiene bajo su forma y que concilia los opuestos (la síntesis de la contradicción). Esto implica una lucha constante (pollus) de la razón por conciliar todas las diferencias (singulares y su movimiento) en la unidad (síntesis) de su legalidad.

Con lo anteriormente dicho, sostengo que seguimos con los mismos dilemas que, en la antigua Grecia, estaban representados por las deidades. La medida de la razón que concilia los opuestos está representada por Apolo; en cambio, el origen, que parte del caos y la desmesura, está representada por Dionisos, el dios del vino, cuyo efecto propicia el rompimiento de los límites de la medida (razón) y el caer en la desmesura de las pasiones (impulsos, deseos), lo cual nos remite a el uno Kierkegaardiano, incommensurable con la razón, pues es lo *absolutamente libre* en su actuar; al cual sólo puede

acceder el individuo con su pasión (sentimiento) de fe que lo impulsa al vínculo con lo eterno (Dios), pasión que va más allá de la razón, pues la razón que contiene y limita los singulares y sus movimientos (posibilidades de los mismos) no es esencial, es decir, no se vincula con la unidad. Esto implica que, para Kierkegaard, la unidad es lo inconmensurable, unidad, a la cual el individuo accede cuando en sus acciones, que tienden a lo inconmensurable, lo uno, hay una sinrazón, es decir, sólo las sostiene la fe (pasión, sentimiento) y lindan con lo irracional; son inexplicables para el individuo mismo y para los demás. Un hombre que quiere sacrificar a su hijo porque Dios lo ha puesto a prueba, en su amor para con él, para la sociedad, gobernada por lo ético-general (la medida, lo justo), es un loco agresivo que quiere destruir lo que él mismo ha procreado, es decir, lo más sagrado para un hombre, sus hijos. Pero, en su vínculo absoluto con lo absoluto (Dios), es su mayor prueba de amor a Dios; por lo cual, se cae en la 'paradoja' de que un padre quiera destruir a su hijo, por amor a Dios, lo que implica, éticamente, la destrucción de lo más sagrado para los hombres; sin embargo, simplemente deja en 'suspense' dicha norma ética, lo cual, paradójicamente, no implica que no quiera a su hijo o que lo quiera destruir, sino, más bien, su amor 'absoluto' para con Dios, lo que no contradice su amor para con su hijo; e aquí la paradoja para la razón (que gobierna las relaciones humanas), pero no para la unidad o síntesis del hombre, el individuo, de naturaleza espiritual, con lo divino (Dios).

Lo curioso es que Kierkegaard está afirmando que la razón es limitada; apenas para darle armonía a las relaciones entre los seres humanos, impulsar sus proyectos (particulares) y hacer avanzar el conocimiento material de la realidad por medio de su transformación,

tal como el desarrollo científico y tecnológico, es decir, lo perteneciente a la conciencia y su desarrollo con el objeto (racionalidad). Lo cual implica que la razón, y sus generalizaciones, que contienen y abarcan a los particulares, es superficial, se queda en lo meramente inmediato, los sucesos que devienen y no toca lo verdaderamente importante, la cualidad, es decir la síntesis o unidad a la que sólo puede acceder el individuo. De esta forma, el proceso dialéctico de la sociedad a través de su historia, descrito por Hegel, apenas es un medio, material, para el individuo que aspira a su síntesis verdadera.

Pero, la sociedad es más que un simple medio para que el individuo logre la síntesis de sí mismo; es la materia prima. Seguimos en lo mismo, los dilemas del hombre, para la filosofía, son los mismos que en la antigua Grecia, sólo se ha movido un poco el proceso y las posibilidades del mismo; lo espiritual, el hombre, ha sido desplazado por lo material (los bienes tecnológicos y la economía libre que supedita todo al interés monetario, no a lo humano). Seguimos en lo mismo significa que lo que proporciona o ha proporcionado el proceso social y sus productos (la cultura, como creación humana de productos materiales e ideas), son los paradigmas o modelos para entender y profundizar la naturaleza humana. Kierkegaard, para plantear al individuo, irreducible a cualquier esencia general de hombre, hace un diálogo con filósofos de la antigüedad: Platón, Aristóteles, Plotino y, con ellos, Heráclito, Parménides y Sócrates, los cuales son modelos para Hegel y la dialéctica del movimiento de la realidad; filósofo al cual se contrapone Kierkegaard para elaborar su propia filosofía; para ambos, las formas o esencias, como tales, no implica que 'lleguen a ser', por lo cual el acto es anterior a la potencia (forma) como el

desarrollo de su posibilidad, lo cual implica que tanto Hegel como Kierkegaard plantean una unidad o síntesis ligada a la posibilidad de su ser, lo cual implica su movimiento para 'devenir' la unidad de su ser (de lo existentes singulares). Sólo que la diferencia entre ambos es la forma en que entienden el movimiento o devenir de lo existente; para Hegel obedece a una forma dialéctica donde cada momento deviene su posibilidad con absoluta necesidad, pues es la unidad misma en su desenvolvimiento. Para Kierkegaard, el devenir de la posibilidad de lo existente no obedece a la necesidad, sino a la *absoluta libertad* de su principio, por lo que el movimiento de su posibilidad es inconmensurable con cualquier categoría racional que pretenda acotarlo y limitarlo. De ahí que, Kierkegaard busque demostrar la trascendencia de dicho principio como *absolutamente diferente* de lo que de él se genera, lo existente que deviene y cambia; pues, para Kierkegaard, no hay una unidad del movimiento o devenir de la realidad, dado que su principio actúa con toda libertad; su única determinación es que pasa o deviene. Por ello, Kierkegaard parte, en su filosofar, de una lógica tradicional griega que nos demuestra los límites de la razón para comprender el movimiento de la posibilidad de lo existente (existentes y su devenir); las cosas son y, por cambiar, dejan de ser lo que son, no-son, contradicción del movimiento o devenir inconciliable para la razón; pero, commensurable con el espíritu, el individuo que, en su actuar se mueve hacia la unidad, lo inconmensurable e irracional, movido por la pasión (sentimiento) de fe, lo cual implica un salto sin mediación (razón, necesidad) para lograr la síntesis.

Pero, seguimos en lo mismo, la historia humana, el proceso de lo social en Occidente, se mueve en los mismos dilemas y los modelos para explicar lo humano o para negarlo por el interés material (la

economía), parte de los mismos paradigmas de los dioses griegos; Apolo, la medida de la razón que concilia los opuestos (justicia); Dionisos, la des-medida de los instintos humanos que somete todo al poder, injusto y arbitrario, de los impulsos o deseos más elementales (instintos). Así, Apolo persistirá para el nacimiento del pensamiento que trata de encontrar la razón de las diferencias que quedan contenidas en una unidad que las pone en un término medio (medida); pero, las filosofías vitalistas, partiendo de Kierkegaard (lo uno inconmensurable, la pasión de fe para alcanzarlo), ponen el 'instinto o impulso vital' por encima de medida, el cual debe encontrar el canal o la vía para realizarse, un ejemplo es Schopenhauer, eje importante para la filosofía de Nietzsche para quien lo esencial es el 'instinto vital' que debe fluir para que el hombre se realice por encima de la razón que, en su principio, no es auténtica, pues esta supeditada al impulso vital desmesurado, la lucha del más apto, de ahí los anti-valores cristianos. Digno de notar es Freud, quien afirma que lo que gobierna las acciones humanas no es el principio de razón, sino los impulsos o instintos (deseos humanos) que actúan desde el inconsciente del individuo.

Por ello, los 'paradigmas' de lo humano que representan estos dioses griegos, por no mencionar otros más, siguen siendo vigentes y permean el pensamiento de Occidente, por lo cual, si algo debe el individuo, único e irreducible, a ninguna razón (esencia general) del proceso de lo social, desde la antigua Grecia, son estos modelos o paradigmas humanos que son, de acuerdo con Nicol como 'núcleos fundantes', partiendo de los cuales el individuo puede 'llegar a ser' o devenir la síntesis o unidad de sí mismo; lo cual es contrario a lo dicho por Kierkegaard, quien afirma que la síntesis o unidad

individual es el salto, partiendo de la convicción de fe, con lo eterno (Dios); de lo cual, Nicol afirma que no necesariamente el dios cristiano es la única verdad a partir de la cual puede, el individuo, lograr la unidad de sí mismo; pues, la convicción interna (subjetividad) puede actuar con cualquier 'núcleo fundante' que mueva lo suficiente al individuo para 'llegar a ser' o 'devenir' la posibilidad de sí mismo, su propia síntesis.

De esta manera, la sociedad proporciona verdades, como determinaciones de la realidad en un momento determinado, de acuerdo con Hegel, las cuales son la materia prima o 'núcleos fundantes' para que el individuo devenga la unidad de sí mismo en su posibilidad singular. Dichas verdades, que, de acuerdo con Hegel, no son como ensayos y errores, sino como momentos de la conciencia con la realidad (objeto) en un momento determinado de su movimiento, las cuales devienen, muestran su negatividad, pero, la contradicción se supera y surge una nueva síntesis que toma el momento anterior, como superado, a la actualidad del ahora para la conciencia. Pero, como bien decía Kierkegaard, se produce un devenir dentro del propio devenir, de manera que los movimientos y figuras de un proceso parten de algo, una síntesis, la cultura griega, a partir de ella se abre un proceso histórico, que permea una forma (interpretación) de ver la realidad y vivirla, con sus momentos y figuras. Sin embargo, la forma inicial, como limitación o determinación, permea, en las posibilidades acotadas a dicha forma: los momentos posteriores del proceso, por lo cual los dilemas de la cultura Occidental siguen siendo los mismos; pero, el interés se desplazó de un humanismo espiritual a un utilitarismo práctico que desemboca en las necesidades más elementales del hombre: comida, sexo, habitación cómoda, diversión, etc., lo cual trae consigo

una negación de una ética solidaria que, en última instancia, está para servir los intereses de la sociedad en un plano meramente práctico y utilitario. Es la época del individualismo egoísta; pero, en realidad, no hay individuos que se reconozcan a sí mismos como tales, si no es en un función de sus necesidades más elementales - mencionadas-, lo cual implica un pacto democrático donde, aparentemente, se contemplan los singulares con sus movimientos y posibilidades, pero en un plano superficial y banal, meramente inmediato. Así, los individuos no se reconocen como tales, es decir, no construyen una identidad basada en sus potencialidades humanas, partiendo de un 'núcleo fundante' que concentre toda su convicción personal (voluntad vital). Toda su fuerza vital la vuelcan hacia cuestiones utilitarias, tecnológicas, lo cual implica un desarrollo considerable de la inteligencia; pero, lo verdaderamente humano queda de lado, las personas reconocen sus capacidades intelectuales, pero no su fuerza emotiva, sus emociones que son el motor o motivación que impulsa al individuo a lograr un sentido y unidad de sí mismo, todo lo cual se relaciona con la crítica de Kierkegaard a Hegel, pues en aquel, el individuo es más que una conciencia que integra las contradicciones, es decir, racional, sobre la materialidad del mundo, esto implica lo apolíneo (la medida); pero, detrás de esa inteligencia que inventa sistemas o formas racionales: teorías filosóficas, teorías científicas, etc., está el impulso vital, con una fuerza enorme que, al desbordarse en bruto, provoca la desmesura y la sinrazón, lo injusto y arbitrario, es decir, lo dionisiaco (la desmesura), para lo cual es válido lo dicho por Sócrates: 'Conócete a ti mismo'.

Lo cierto es que, un individuo que no se re-conoce a sí mismo y no deviene la síntesis o unidad de su posibilidad, y se queda en los

impulsos y necesidades más elementales, con apariencia de refinamiento y estética, es un individuo que, de acuerdo con Kierkegaard, desespera de la infinita posibilidad, sin un asidero (núcleo fundante), lo cual implica un individuo egoísta que, al no ser capaz de verse a sí mismo, no se reconoce en el otro. El otro es un estorbo cuando se me atraviesa y voy manejando; el otro es un objeto sexual; el otro es el que vende drogas; el otro comparte placer conmigo en una plática donde no hay diálogo ni contacto, sino dos monólogos sordos; el otro es una sombra que soy yo mismo, una sombra extraña e irreconocible; el otro es un monigote que invade mi mal humor y mezquindad, por eso uso lentes oscuros, etc.

Así, no hay realmente individuos, pero el individuo cuya unidad de sí mismo que deviene posibilidad de lo eterno, en Kierkegaard, es un individuo tan radicalmente absoluto que se yergue por encima de todos los demás, la sociedad; sus acciones van más allá de la razón, base o fundamento de una ética general de la comunidad. Por ello, el individuo kierkegaardiano es inconmensurable con cualquier otro y para sí mismo; e aquí otra vez, actuando, como lo más esencial, la obscuridad de lo inconmensurable, en la síntesis de lo eterno (el Dios del cristianismo); sólo accesible para la convicción vital o pasión del individuo que lo sostiene al asirse, por el *instante*, con lo *incommensurable* de la unidad (lo eterno, Dios).

A mi juicio, esta síntesis del individuo en Kierkegaard, es ontológicamente hablando, una síntesis aparte, diferente a la identidad comunitaria del individuo, en la cual, se diluye su individualidad, en una ética general que corresponde con un modelo general de hombre, es decir, el nivel de lo general (hegeliano) descrita por Kierkegaard. Pero, es indudable que, esta síntesis

individual, como posibilidad única del individuo, se construye a partir de los 'paradigmas' o modelos de los social, que fungen como 'núcleos fundantes' a partir de los cuales el individuo deviene, como posibilidad, la unidad de sí mismo. De manera que las producciones espirituales de la épica griega con sus mitos y paradigmas humanos, representados en lo dioses, semidioses y héroes, con sus contradicciones, pues reflejan las pasiones humanas, y prototipos de valores universales y que, posteriormente, fueron modelos para los pensadores, filósofos, los cuales intentaron fundamentar la esencia de la realidad (ontología) partiendo de la situación del hombre en el universo, sigue siendo, hoy en día, el constante retorno a los mismo dilemas y preocupaciones del hombre Occidental.

Debido a esto, creo que 'el otro', el cual nos ayuda a devenir la posibilidad de nosotros mismos, como individuos, no puede ser tan radicalmente absoluto: lo eterno, Dios, puesto que 'la otredad' se compone de modelos o paradigmas de lo humano en relación con la unidad de sí mismo, que es la unidad con 'lo otro': el universo el cual nos remite a la unidad, ontológica, de todo: el origen o principio metafísico. Así, 'el otro', 'la otredad', nos remite, a la esencia de lo humano, la cual el hombre, de todos los tiempos, ha buscado develar a partir de modelos o formas en los cuales ha impreso toda su pasión, agudeza cognitiva, para darle un sentido a sus acciones: sembrar y cosechar, construir ciudades, expresarse estéticamente, son acciones que reflejan la posición del hombre en el universo y la forma de concebirlo, por lo cual la razón ética de una comunidad parte de una visión del mundo, la cual está ligada a una forma estética: apolínea o dionisiaca, lo cual implica que lo absoluto, la Verdad, son aspiraciones del hombre para encontrar su propia identidad,

individual, la cual no está desligada de su posición en el Universo y su vida en comunidad, con 'los otros'.

Por ello, a mi juicio, la posibilidad del individuo, en su sí mismo, la construye a partir de 'los otros', partiendo de un 'núcleo fundante' el individuo concentra toda su convicción o voluntad vital y se inserta en un proceso de devenir que lo lleva a la posibilidad, singularísima, de sí mismo. Pero, 'lo otro', 'la otredad' no es un absoluto, pues ello implica la última palabra; los dogmas de los absolutos, llámese religión, comunismo, etc., han sido objeto de guerras religiosas, justificación de las conquistas de las potencias y de múltiples divisiones y discriminación entre los seres humanos. Por ello, el individuo kierkegaardiano, tan absolutamente un sí mismo, como posibilidad de lo eterno (Dios), queda desvinculado de sus semejantes. Pero, al contrario, las Verdades, como modelos que pretenden aproximarse a la realidad, desde lo humano, aspiran a ser absolutas; lo cierto es que, son reflejo de los anhelos del hombre que aspira a encontrar su lugar en el Universo, por lo cual, lo que predomina es una serie de fuerzas, vinculadas a lo humano, que se expresan en anhelos y valores, los cuales indican el rumbo o sentido que toma la sociedad y los individuos en su vida, no pueden obedecer a un modelo o forma eterna (absoluta); sino, más bien, a una visión abierta y con apertura, pues la realidad es dinámica y siempre da más de sí; por ello, la mitología griega, compuesta de dioses y mitos que reflejaban las pasiones y sentimientos humanos contradictorios, las epopeyas épicas, con personajes entrañables: dioses, semidioses y héroes, es una visión del mundo plural: politeísta, no monoteísta, donde el padre de los dioses, Zeus, no poseía un poder absoluto, él mismo cometió un parricidio sobre su padre Cronos, símbolo del tiempo

malévolo, caótico, que todo lo devora; Cronos devora a sus hijos, para evitar ser derrocado; finalmente el destino se cumple y cae por su hijo Zeus, el cual pone en orden el Universo, le da forma y orden a todos los elementos del mismo: el Sol, los planetas, las estrellas, la tierra y el origen y surgimiento de los seres humanos, los cuales obedecen a un tiempo ordenado y regular. Pero, Zeus tampoco es absoluto, puede ser destronado. El destino lo deciden los dioses, que son sabios, pero, en última instancia, los propios dioses sufren los reveses de sus propias inclinaciones y pasiones; son arbitrarios unos con otros, y, la decisión de los destinos humanos y de ellos mismos, obedece a algo, lo absoluto, más allá de ellos; no hay una última palabra, la Verdad de verdades queda a la sombra: el origen está ligado al 'caos' y la desmesura, a lo dionisiaco, por ello, cuando se plantea 'un absoluto', forma, razón, que subordina todo a un orden, curiosamente, esto provoca divisiones, insubordinación, desmesura, etc., es decir, su opuesto, lo opuesto a la medida de la razón y su justicia; así, no hay 'poder absoluto' que no esté condenado a su propia caída, pues la esencia o síntesis de lo real, de acuerdo con Kierkegaard, es inconmensurable con la razón, la cual sólo se alcanza con la pasión de fe, la cual nos vincula con lo eterno, lo *absolutamente libre* en su actuar, ¿el misterio del caos original?

Por ello, sostengo que 'lo otro' no puede ser 'un absoluto' que nos ayude a devenir la síntesis de nosotros mismos como individuos, sino 'los otros', los prójimos o semejantes que, en su vinculación, han creado 'visiones de lo humano' (modelos o paradigmas) que han tendido y tienden a un humanismo espiritual, por ello surgen en la antigua Grecia, donde el hombre y su interacción con la realidad han tendido un puente para destacar lo más valioso de lo humano, a lo cual

hay volver nuestra vista para poder construir la síntesis de la posibilidad, singularísima, de nosotros mismos, lo cual implica reconocernos en 'los otros' y ver claramente en ellos algo más que lo meramente utilitario (objetual), lo inmensamente humano de la pasión y la inteligencia que 'da luz' a lo más valioso del ser humano: la solidaridad, la creación de un pacto democrático donde se impulsen los proyectos de grupos e individuos, la riqueza espiritual, los conocimientos para satisfacer las necesidades humanas, de las más elementales hasta las más elevadas, etc.

De esta manera, el pacto social debe ser un reflejo de las pasiones más nobles del hombre, basadas en un humanismo espiritual, no en lo meramente práctico y utilitario, reflejo de las necesidades egoístas de unos cuantos, los 'hijos de Caín'. Pues, si bien lo social, lo general y su eticidad, no puede reducir al individuo a una idea general de hombre, es fuente de 'núcleos fundantes' (paradigmas humanos), que ayudan al individuo a concentrar toda su 'fuerza vital' (poder de convicción, voluntad), para poder devenir la unidad de sí mismo, la cual está ligada, a 'la otredad' que son las 'visiones de lo humano', las cuales tienden a ser plurales, no absolutas, puesto que ni la sociedad, ni el individuo, son totalidades acabadas, aunque tienden a ello (aspiran a...), la realidad siempre da más de sí, por ello la 'interacción con los otros' para encontrar una 'armonía' y conciliación de las contradicciones, debe ser constante a lo largo de nuestra existencia, lo cual implica que la síntesis de la posibilidad del individuo no es absoluta, aspira a ello, pues el individuo nunca es una síntesis acabada.

Por otro lado, el proceso de lo social, descrito a partir de un movimiento dialéctico de la realidad por Hegel, no puede aspirar a

integrar todas las contradicciones en un 'Espíritu absoluto' que recoge a 'todos los particulares' y sus momentos (movimientos y posibilidades), pues todo proceso parte de una visión de la realidad, arbitraria, no necesaria; lo que sucede es que todos los movimientos y sus singulares, en un proceso dialéctico, tienden a tomar la necesidad que implica la forma (razón) del movimiento o devenir en que se insertan, lo cual implica que todo proceso abre una 'perspectiva' sobre la realidad y acota o limita una forma de movimiento de la realidad, los sucesos existentes y su devenir; pero, es sólo una perspectiva, no la 'Verdad absoluta', pues la racionalidad dialéctica de la realidad no se inscribe en el absoluto, 'el ser mismo' en su desenvolvimiento, sino en una 'perspectiva' sobre la realidad (ser), que no es la única, lo cual nos lleva a que el rumbo de la sociedad Occidental, que parte de la síntesis ateniense, no es la única, pero nos brinda una serie de 'dilemas de lo humano' vigentes hoy en día.

La radical postura de Kierkegaard, dice que sólo el futuro es la posibilidad, la posibilidad de lo eterno, es decir, en lo meramente temporal, que cambia o deviene, no se puede dar un 'asidero', lo fundante, pues es solamente eso, lo que pasa o deviene; por ello, el verdadero cambio y la posibilidad de la síntesis es que lo eterno entre en contacto con lo temporal, el individuo, por el *instante*. Esto nos lleva a deducir que, para Kierkegaard, el rumbo de la sociedad, su proceso, está anclado a la arbitrariedad de los contenidos de lo temporal, lo cual implica un devenir dentro del propio devenir, lo cual implica que el movimiento de la realidad es una constante repetición de lo mismo, como en un círculo se cierra sobre sí mismo y, el movimiento sigue, y otra vez vuelve sobre sí mismo, y así, sucesivamente; lo cual implica una unidad cuya razón hace que se

cierre sobre sí misma, en consecuencia es, para lo social, es un círculo vicioso de lo mismo, la constante repetición del pasado, que se volvió necesario por devenir. Esta crítica es digna de notar, pues es claro que, para Kierkegaard, la única posibilidad de romper con este círculo vicioso del orden social que no cambia, se re-cicla, es el individuo que, en su síntesis es único e irrepetible, no reducible a ninguna razón de lo general, pues deviene la unidad de sí mismo al vincularse, con la fuerza de su convicción, con la Verdad, o bien, con un 'núcleo fundante', relevante para el individuo, que concentre todo su poder de convicción. Así, la sociedad está atada a sus propios 'paradigmas' o 'verdades necesarias' y se mueve, da vueltas, en el pasado; por lo cual, es una repetición constante de lo mismo, de la necesidad de los sucesos del pasado; sólo con el individuo entra lo nuevo, el cambio, el futuro como posibilidad de lo eterno (aspiración a lo absoluto).

Pero, el proceso social ha sido capaz de crear lo mejor y lo peor de la humanidad; lo mejor, 'estas visiones' de la realidad que aciertan en lo humano y su vínculo con la realidad (Humanismo griego); lo peor, reducir lo humano a lo meramente utilitario de la tecnología y que lo humano esté supeditado a los intereses económicos de los que detentan el poder; el egoísmo individual como una forma de Mal, de la que habló Hegel.

Nos quedamos con lo mejor, lo cual nos ayudará a ser mejores seres humanos, donde el individuo, en el devenir de su posibilidad de ser tal, se nutra de 'lo otro' que es esa sociedad, humanística y espiritual, que ha sido capaz de alumbrar lo humano y sus problemas y de ensayar un rumbo para la sociedad en su conjunto y para que el individuo llegue a ser tal, por su sí mismo. Esta 'otredad' del

individuo, con la cual armoniza por la fuerza del amor, como pasión que busca conciliar todas las diferencias, no es un 'otro' absoluto, lo eterno; sino un 'otro' que también aspira a la unidad y sentido de todo; lo mejor que se haya intentado producir en el vínculo entre los seres humanos, es decir, en la sociedad; por ello, recuperemos la 'síntesis' griega, en cualquiera de sus producciones, de la antigua Atenas, para lograr ser mejores seres humanos, tal como hicieron Kierkegaard y Hegel.

De esta forma, la fuerza vital (voluntad, convicción) que representa lo finito y temporal, el individuo que, al dar el salto a un 'núcleo fundante' (aspiración a lo eterno, a la Verdad) se da la síntesis de forma *instantánea*, lo cual implica la síntesis de lo temporal, el individuo, que adquiere una continuidad que va del pasado al futuro; pues, el individuo meramente temporal que no logra la unidad de sí mismo vive la vida como un constante pasar donde nada es realmente presente, lo cual implica la inmediatez temporal; la continuidad del pasado, sin que la unidad avance del pasado al futuro.