

La relación entre Søren A. Kierkegaard y Gilles Deleuze en la construcción de una filosofía cinematográfica como contemporaneidad ética

por Rafael García Pavón*

Resumen: En este trabajo se propone que una filosofía cinematográfica podría seguir el modelo de un pensar como situación de contemporaneidad como fue planteado por Kierkegaard, y que se realiza de algún modo en el pensamiento de Deleuze sobre el cine, un pensar que nos pone en una situación ética fundamental, la de elegir creer o no elegir creer que sea posible un mundo con valor, en otras palabras, la relación entre pensar y existencia, cine y pensamiento es una resolución ética de devenir sí mismo o no devenir.

Para ello el trabajo se divide en tres partes: primero, se muestra la similitud entre las categorías de Kierkegaard sobre la transición y el instante con las de movimiento y duración en Deleuze. En segundo lugar, cómo esta idea de movimiento del tiempo en Kierkegaard, como elección de devenir sí mismo, es la base para comprender la naturaleza de la imagen-tiempo. Y finalmente, cómo la situación de contemporaneidad con el instante en el que se deviene en Kierkegaard es paralela a la idea de Deleuze sobre un pensar en resistencia a la identidad.

Palabras clave: temporalidad, devenir, instante, contemporaneidad, duración.

Abstract: This article argues that a cinematic philosophy could follow the model of thought that Kierkegaard defined as a situation of contemporaneity, which appears in a certain way in Deleuze's thoughts about cinema. In other words, thinking places us in a fundamentally ethical situation. We can choose to believe or not to believe that a meaningful world is possible. In short, the relationship between thought and existence, film and thought is an ethical choice of whether to become or not.

The text is divided into three sections. It begins by showing the similarity between Kierkegaard's categories of the instant and transition and Deleuze's movement and duration. Then, it demonstrates the way Kierkegaard's notion of the movement of time movement as the choice of becoming oneself, allows for understanding the nature of Deleuze's time-image. It concludes by showing that Kierkegaard's situation of contemporaneity with the instant of becoming is comparable to Deleuze's notion of thought in resistance to identity.

Key words: temporality, becoming, instant, contemporaneity, duration.

Fecha de recepción: 27/07/2015

Fecha de aceptación: 15/08/2015

Introducción¹

La relaciones entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y Gilles Deleuze han sido estudiadas sobre todo con relación a su libro *Diferencia y Repetición* o bien han sido obviadas e inclusive consideradas marginales (Miranda, 2012: 84; Stewart, 2009; Binetti, 2008: 125-139). Sin embargo, como bien dicen José Miranda Justo, Ronald Bogue y David Rodowick, parece ser que en los estudios sobre cine el pensador danés cobra una especial importancia (Bogue, 2010: 121; Rodowick, 2010: 104). Tanto para José Miranda Justo como para Bogue, Deleuze ve en Kierkegaard a uno de los pensadores que han puesto el pensamiento en movimiento² y estaría actuando como un precursor del cine, como dice Deleuze: “Cuando Kierkegaard lanza la maravillosa divisa, ‘Sólo miro los movimientos’, puede comportarse como un asombroso precursor del cine” (Deleuze y Guattari, 1997: 282).³

En los estudios sobre cine, para Deleuze, no se trata de qué tipo de pensamiento representa el cine, sino que se trata de saber “bajo qué forma del pensamiento se hace el pensamiento en el cine” (Deleuze, 2009b: 43). Esta forma tendrá que ser aquella que incluya al tiempo y el movimiento, porque de otra manera, como dice Paola Marrati siguiendo a Deleuze, el pensamiento

¹ Las citas de Kierkegaard se tomaron de las ediciones en español, por lo que se hace la referencia de la misma y al final se anota la equivalente en la 4ª. edición en danés de las obras completas SKS número de volumen, número de página: *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, A.M. Hansen, J. Kondrup, A. McKinnon, 55 vols., Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret and Gads Forlag 1997-2013. Las traducciones de las citas en inglés son mías. Las citas del diario se han tomado de la edición en inglés que se anota en la bibliografía y se referencian de la siguiente manera: JP significa Journal's and Papers, C se refiere a la clasificación en tres secciones: A, B, C de la edición danesa y el número de página, finalizando con el año por ejemplo: *Kierkegaard* JP IV C 97, 1843.

² El mismo Kierkegaard en su Diario ha afirmado: “The category to which I intend to trace everything, and which is also the category lying dormant in Greek Sophistry if one views it world-historically, is motion (*kinésis*), which is perhaps one of the most difficult problems in philosophy” (Kierkegaard, *JP* IV C 97 n.d., 1842-4). Como dice Clare Carlisle toda la filosofía de Kierkegaard tiene al movimiento como una de sus categorías principales y sus textos están plenos de metáforas del movimiento desde el momento en que el danés ha definido su tarea como la de comprender el significado de llegar a ser cristiano y no el del ser cristiano (Carlisle, 2005: 5).

³ El texto del que habla Deleuze se encuentra en un pasaje de *Temor y temblor* (Kierkegaard, 1998: 30 / SKS 4,134).

crea su propio enemigo, que no es el error, sino algo peor: las potencias de la estupidez, la maldad y el sinsentido por haberse olvidado de la fuerza del tiempo (Marrati, 2006: 92-93).

Bien se sabe que Deleuze fundamenta esta forma desde el pensamiento sobre la realidad como duración de Henri Bergson, pero no se ha enfatizado el papel que tienen las ideas del movimiento existencial o de la interioridad y la temporalidad del pensamiento de Kierkegaard para responder a esta pregunta. A nuestro parecer, la genialidad de la filosofía cinematográfica planteada por Gilles Deleuze en sus estudios sobre cine es haber reunido, entre otros, la filosofía de la duración de Bergson⁴ con el carácter ético del movimiento y la temporalidad en Kierkegaard, cubriendo, como dice Rodowick, una visión integrada del pensamiento como ontología y ética del tiempo. Una forma de pensamiento para el futuro, para el porvenir, porque crearía no sólo conceptos o imágenes, sino posibilidades reales de modos de vida (Rodowick, 2010: 98-100)⁵.

Una filosofía cinematográfica, como pensamiento que no se olvide del tiempo, podría seguir el modelo de un pensar como situación de contemporaneidad⁶ como fue planteado por Kierkegaard, y que se realiza de algún modo en el

⁴ La relación entre la filosofía del tiempo en Bergson y de la temporalidad en Kierkegaard con las que Deleuze responde a la pregunta sobre la forma del pensamiento cinematográfico tienen una historia interesante que serían tema de otra investigación, para nuestro objetivo de contextualizar nos es suficiente con señalar que llega a Deleuze al menos por tres fuentes: en primer lugar, la influencia ejercida en él por Jean Wahl quien era para Deleuze el filósofo francés más influyente (Dossé, 2011: 110). En segundo lugar, pensadores contemporáneos de Bergson le hicieron notar al mismo, en algunos artículos y en cartas, la complementariedad entre su pensamiento y el de Kierkegaard acerca del tiempo. Es notorio el caso de Georges Cattai (Cattai, 1933: 71; Cattai, 1955: 47). Y en tercer lugar, se podría explorar la relación entre Bergson, Kierkegaard y Deleuze desde la filosofía de Schelling, pues el profesor y filósofo más influyente en época de Bergson fue Félix Ravaisson (Gilson, Langan & Maurer, 1966).

⁵ Gilles Deleuze habla de esta filosofía del futuro como un moralismo extremo que no es moralidad y una fe opuesta a la religión como la herencia de Pascal y Kierkegaard (Deleuze, 1994:169, n.16). Por otro lado, esta filosofía del futuro es un término mencionado por Kierkegaard en su libro de la *Repetición* (Kierkegaard, 2009^a: 27, 63, 64 / SKS 4, 9, 25), por Bergson acerca de una filosofía que piense la realidad como ese devenir constante y que Jean Wahl sintetiza en su texto de *The Philosopher's Way* en el cual parte de esta filosofía nueva es la relación entre Bergson y Kierkegaard (Wahl, 1948:10, 13, 201).

⁶ Esta idea desarrollada en Kierkegaard sobre todo en *Migajas filosóficas y Ejercitación del cristianismo* (Kierkegaard, 1997: 35-37 / SKS 4, 228-231) es análogo a las preguntas que se hace Deleuze sobre las relaciones del pensar con el cine en la imagen-tiempo (Deleuze, 1985: 219-231).

pensamiento de Deleuze sobre el cine, un pensar que nos pone en una situación ética fundamental, la de elegir creer o no elegir creer que sea posible un mundo con valor, en otras palabras, la relación entre pensar y existencia, cine y pensamiento es una resolución ética de devenir sí mismo o no devenir sí mismo. No se puede devenir singular solo por estar en el mundo, sino solo al creer en actuar de acuerdo a la posibilidad, por lo que ser temporalidad es una tarea ética.

La contemporaneidad es en Kierkegaard un movimiento análogo a la simultaneidad de los flujos del devenir en Deleuze y se entiende poniendo en claro los elementos del movimiento y el tiempo que la constituyen, que podemos sacar a la luz relacionando las ideas de Deleuze con los dos textos de Kierkegaard en donde el tema del movimiento y el devenir existencial se desarrollan, es decir *El concepto de la angustia* y *Migajas filosóficas*.

Deleuze conjunta la idea de duración de Bergson con la del movimiento, devenir sí mismo y temporalidad de Kierkegaard, para comprender la producción por el cine de la imagen-movimiento y la imagen-tiempo como las formas de este pensamiento. En este trabajo nos proponemos poner en relación estas categorías en los siguientes apartados y con relación a los textos mencionados: primero, de manera paralela y comparativa, la importancia para un pensamiento cinematográfico que no se olvide del tiempo con la similitud entre las categorías de Kierkegaard sobre la transición y el instante con las de movimiento y duración en Deleuze. En segundo lugar, cómo esta idea de “movimiento del tiempo”⁷ en Kierkegaard, como elección de devenir sí mismo, es la base para comprender la naturaleza de la imagen-tiempo que según Deleuze el cine no sólo provee sino que es su vocación más esencial. Y finalmente, a modo de conclusión, presentar la perspectiva de un pensar o de

⁷ Con la idea de “movimiento del tiempo” nos referimos a que las relaciones entre pasado, presente y futuro tienen una movilidad interna, el pasado puede ser presente o futuro, no necesariamente una vez que se considera pasado se queda cualificado como tal. Esta es una de las ideas centrales en la filosofía del devenir en Kierkegaard que la estructura consciente de la temporalidad tiene una movilidad que trasciende la propia cualificación consciente.

una filosofía cinematográfica como recuperación del tiempo perdido, la cual deriva en la tarea ética de elegir o no elegir creer que es posible la misma elección.

Transición-Instante y Movimiento-Duración

Tanto para Gilles Deleuze como para Tarkovski la virtud del arte cinematográfico es que puede ponernos en contacto con el tiempo, pero no en el sentido de un mero pasar, sino como el ámbito o la situación en la que nos encontramos con las diversas posibilidades de elegir y que determinan el curso de nuestra historia⁸. Lo que el cine capta no es un movimiento que se refiera y se reduzca sólo a la posición de los objetos en un espacio, sino al movimiento de unas posibilidades de ser a la realidad de serlo. Como nos dice Deleuze, lo que se filma no son determinaciones matemáticas del espacio, sino modos existenciales de ser que recaen sobre las elecciones tomadas y “es la forma-cine, según estos autores (Rohmer, Dreyer, Bresson) la que es apta para revelarnos esa más elevada determinación del pensamiento, la elección, ese punto más profundo que todo vínculo con el mundo” (Deleuze, 1985: 238).

Para Deleuze el tiempo no es una medida del movimiento que toma como criterio un momento ideal y no es una variable que sirve como referente de una posición. El tiempo es el tiempo de lo nuevo, de lo imprevisible, de la invención o de la creación⁹. El cine lo genera liberando al movimiento de los objetos o de una perspectiva ideal del sujeto mediante movimientos aberrantes y las imágenes cobran sentido no por sus relaciones espacio-geométricas, sino por las relaciones de posibilidad, actualidad y simultaneidad entre los tiempos pasado, presente y futuro (Deleuze, 1985: 225,360).

⁸ “El tiempo es una situación, el elemento que da vida al alma humana, en el que el alma está en el hogar como la salamandra en el fuego” (Tarkovski, 1997: 77). Véase también en *La imagen-tiempo* (Deleuze. 1985: 236).

⁹ Esta es la noción de Todo, que es lo que se hace, donde es lo abierto, la duración, lo que se crea. “Y lo creado es el hecho mismo de la duración, es decir, el hecho mismo de continuar de un instante a un instante siguiente, no siendo éste la réplica” (Deleuze, 2009b: 40; Marrati, 2006: 20-23).



El cine genera la imagen-movimiento que no es un objeto, sino el movimiento interior de las cosas irreductible al espacio y a su traslación (Deleuze, 2009b: 28-30; Marrati, 2006: 19). Como nos dice Deleuze: “El cine inventa las condiciones artificiales que van a volver posible una percepción del movimiento puro [...] lo presentado por el cine no es una imagen a la cual se añadiría movimiento, sino que es una imagen-movimiento. [...] el acto de creación del cine es haber inventado la imagen-movimiento” (Deleuze, 2009b: 28).

Movimiento interior o cualitativo que se explica como el paso de un ámbito de posibilidades a una realidad singular concreta, y entre las cuales no media ningún espacio, necesidad o condición alguna, por lo que el tiempo es la condición de posibilidad de eso nuevo, lo que a su vez es idéntico a la potencia de creación que late en el fondo de la realidad.

Es este tiempo cinematográfico producido por el movimiento aberrante de las imágenes y la continuidad de las tomas lo que hace presente ese tiempo de

creación que Deleuze llama duración (Deleuze, 2009b: 38). Pues la duración es el cambio, y el cambio es la interrelación entre lo que se hace y no deja de hacerse, lo que sucede entre dos instantes, no como la manera de que uno se suceda a otro, sino el modo como el movimiento se continua, lo cual no es reducible a ningún instante y a ninguna sucesión. Eso que está “entre”, el intervalo, es la duración, como dice Deleuze: “es la creación de un algo nuevo a cada instante, es el instante siguiente que continúa el instante precedente en lugar de reproducirlo” (Deleuze, 2009b: 54-55). Como la presencia constante de un futuro pleno de posibilidades que se anticipa, que tensiona y que podría entenderse como la totalidad de lo real.

Esto también puede ser entendido como la relación entre un sistema de un conjunto cerrado de elementos con lo que ellos mismos excluyen, por lo que el intersticio es esa tensión, entre lo incluido y lo excluido, que expresa una determinación nueva de la relación. El movimiento expresa la duración como esa afección en la totalidad que es la relación entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo definido y lo posible, creando nuevas posibilidades. Esta tensión es a lo que Deleuze se refiere con que el movimiento expresa una afección cualitativa en el Todo, que es la duración (Deleuze, 2009b: 56-57), una perturbación en la relación cuya expresión específica es el tiempo que requiere. Como nos dice Deleuze: “El Todo es lo Abierto, es la relación del sistema con lo Abierto, es decir, el tiempo real o la duración. Duración=Todo” (Deleuze, 2009b: 58).

Por lo tanto, la imagen-movimiento está constituida por tres niveles que se comunican: primero, los objetos en el espacio, segundo, el movimiento de traslación que relaciona relativamente los objetos en el espacio y de ahí que los relacione con la duración, que es el tercer nivel, la duración o el Todo. Siendo que el movimiento es lo que relaciona a los objetos con el acontecer de algo nuevo, con el Todo, que no es algo dado o determinado.

Es esta idea del Todo como abierto, como conjunto de relaciones entre lo determinado e indeterminado de forma dinámica que hace que el movimiento no se relacione con un instante como un ser o forma platónica trascendente o instante privilegiado, sino con un instante cualquiera, que indica la perturbación en un sistema por el que se cualifica de otra manera, es decir, dura, se mueve, cambia, por lo cual el tiempo, como será en Kierkegaard, no es una sucesión de instantes, sino el paso de un estado del Todo a otro estado del Todo, es decir de un estado de relaciones posibles a otro (Deleuze, 2009b: 57). Este intersticio es la realidad como tal, la duración como nos dice Deleuze:

Si el movimiento se relaciona al instante cualquiera, ¿cómo no ver en ese momento que todo lo que cuenta es lo que pasa, lo que se continúa, lo que crece, lo que dura de un instante a otro? En otros términos no hay más real que la duración. Son los cortes inmóviles sobre el movimiento, en tanto lo relacionan al instante cualquiera, los que deberán ser, los que habrán podido ser capaces de hacernos saltar hacia otro elemento: la aprehensión de lo que es más que cada instante, de lo que se continúa de un instante a otro, del intervalo entre un instante y otro, como siendo la única realidad (Deleuze, 2009b: 40).

Este movimiento es el que no puede ser percibido naturalmente, sino sólo por la imagen cinematográfica, en donde la imagen-movimiento se haga simultánea con el propio movimiento cualitativo del individuo por medio de la afección. En la percepción natural se tiene la tendencia a crear un falso movimiento al encuadrarlo en una serie de cortes inmóviles de instantes, que pueden ser dispuestos en una dialéctica de formas derivadas lógicamente. Contra lo cual estaban tanto Deleuze como Kierkegaard, cuando éste en *El concepto de la angustia* le critica a Hegel y a los hegelianos de su tiempo haber transformado la contingencia de la actualidad de la existencia en una derivación lógica, de la cual los individuos no participan sino como instrumentos pasivos. (Kierkegaard, 2007a: 3/ SKS 4, 318-321).

En otras palabras, el punto de reunión entre la ontología de Bergson de la duración que utiliza Deleuze y el devenir del individuo en el tiempo de

Kierkegaard, que conforman la imagen-movimiento y la imagen-tiempo, es que en ambos el devenir es una relación que acontece en el tiempo entre lo determinado, lo cerrado, y lo indeterminado, lo abierto; entre un plano trascendente en uno inmanente (Deleuze y Guattari, 1997: 283).¹⁰

Lo que captamos en la imagen-movimiento es la duración misma, es decir, la interrelación como un modo de afección en nuestro propio devenir que se aparece como una elección (Bogue, 2010: 123-124). Como dice Deleuze, para que la imagen tenga este efecto debe haber comunicación entre esos tres niveles, y esa comunicación es cuando se da una simultaneidad entre los instantes del movimiento, los cuales presuponen una simultaneidad de flujos de devenir entre lo que pasa, mi vida interior y otro que pasa, dependiendo en su unidad del flujo de mi vida interior, como nos dice Deleuze: “es una especie de *cogito* de la duración que se expresaría ya no bajo la forma de yo pienso, sino yo duro [...] mi conciencia es como el elemento activo que hace comunicar los tres niveles de lo que llamo provisoriamente imagen” (Deleuze, 2009b: 61).

Pero al ser el Todo algo abierto, algo potencial, este cambio es en el diferencial de potencial que no se localiza o reduce a algún objeto del espacio, por lo tanto generando siempre una nueva posibilidad, una diferencia. Por decirlo de otra manera, dejando la conciencia abierta a la posibilidad de elegir el movimiento o no, de fluir o no, de elegir elegir o elegir no-elegir. El Todo, la duración, es ese intervalo de simultaneidad en donde el Todo cambia, teniendo el efecto de cambiar las relaciones entre objetos determinados.

¹⁰ En Kierkegaard, tanto en *Temor y Temblor*, *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas*, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” y *La enfermedad mortal*, se refiere una y otra vez a la condición humana como un movimiento de danza o un doble movimiento, por lo que el devenir no es ninguno de los extremos de la síntesis sino lo que sucede, acontece o dura en el intervalo, de ahí que luego podamos afirmar que ese movimiento que nos hace percibir la imagen-cinematográfica es el movimiento de la interioridad de elegirse a sí mismo (Kierkegaard, 1998: 28,32 / *SKS* 4, 131, 135-137; Kierkegaard, 2008: 33-34, 50-51, 106 / *SKS* 11, 129-131, 145-146, 193; Kierkegaard, 2007a: 90-92 / *SKS* 4, 349-351; Kierkegaard, 2007b: 165, 227, 230, 231 / *SKS* 3, 173, 241, 245, 246; Kierkegaard, 2009b: 93,125-126 / *SKS* 7, 91, 119-120).

Es aquí donde me parece que el carácter de la idea de transición e instante en Kierkegaard como esa dialéctica del individuo singular en una síntesis de cuerpo, alma y espíritu y, a la vez, de temporalidad, eternidad e instante, son análogas a las ideas de movimiento y duración de las imágenes cinematográficas, como si pudiéramos decir que el devenir de un individuo fuera como el devenir de una imagen. Así como el individuo posee una condición definida, la imagen tiene una determinación estética específica, pero como el individuo que se encuentra abierto a diversas posibilidades, la imagen es, proviene y se dirige a diversas posibilidades; pero cuando ambas dimensiones de la imagen, lo estético y lo posible, se relacionan en un tiempo concreto se da la síntesis y acontece la imagen que dura, no solo que pasa, sino que hace presente en una relación de continuidad entre lo pasado, lo que está por venir y el ahora, tiene sentido. En otras palabras, el instante sería la duración del movimiento o devenir de la síntesis, no sólo del espíritu, sino de la relación alma-cuerpo con el espíritu.

Para Kierkegaard como para Deleuze este devenir es algo que pertenece a la esfera de la libertad histórica, por lo cual no puede ser entendida como el paso de la potencia al acto por un ente en acto, como un proceso necesario a la naturaleza inmanente de los seres. Y tampoco como en Hegel, donde el devenir es la explicitación reflexiva del ser en sí, o el devenir sujeto de la substancia del mundo. Sino que, más bien, es un cambio cualitativo, en la cual se da una elección con relación a ello en el tiempo, es decir, el movimiento implica una resolución o salto cualitativo de ser sí mismo, que de otra manera se pierde en relaciones cuantitativas. Como nos dice Kierkegaard: “es menester no olvidar que lo nuevo surge con el salto, de no tenerse esto muy en cuenta, la transición alcanzaría una preponderancia de tipo cuantitativo sobre la elasticidad del salto” (Kierkegaard, 2007a: 156 / SKS 4, 387).

El momento en el tiempo en el que se da la resolución, de elegirse como espíritu, es el instante y esto es lo que dura. Regularmente identificamos al instante con algún momento del tiempo (Sáez Tajafuerce, 1995: 43-53;

Kampmann, 2001: 234-246), como algo que pasa sin más y cuya naturaleza es ser efímera, pero para Kierkegaard esto no es un instante, es solo un momento porque está desprovisto de la realidad de la resolución, de historia, de sentido, de espíritu, en una palabra de eternidad y de presencia. Si consideramos por un lado que el tiempo se define como una sucesión infinita y lo eterno como una sucesión abolida (Kierkegaard, 2007a: 157-158/ *SKS* 4, 388-389), el presente es lo eterno como plenitud de los tiempos y no le pertenece al tiempo, porque el que algo sea presente implica que no sea pasado ni futuro, pero entonces ni en uno ni en otro tenemos las condiciones de la duración que son el pasado, el presente y el futuro como tales de forma simultánea, como nos dice Kierkegaard: “el presente es lo eterno o lo eterno es lo presente y éste es la plenitud” (Kierkegaard, 2007a: 159 / *SKS* 4, 389).

Esta división, entonces, sólo tiene sentido cuando lo eterno, lo presente, toca el tiempo y entonces tenemos el instante que no es un átomo del tiempo sino de la eternidad cuando está en conflicto con el tiempo, y éste conflicto es la presencia de la temporalidad o la duración; que como en Deleuze nada tiene que ver con la cronología del tiempo. Como nos dice Kierkegaard: “el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad – con lo que queda puesto el concepto de temporalidad–, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo” (Kierkegaard, 2007a: 163 / *SKS* 4, 393).

Cuando la eternidad entra en contacto con el tiempo es como si se quisiera detener el tiempo, hacerlo pleno, pero al mismo tiempo es como si la eternidad, plena en sí misma, vista desde el tiempo, es una nada que invita a realizarla como una tarea. En otras palabras, la eternidad en el tiempo la hace convertirse en futuro, y el tiempo en la eternidad lo hace convertirse en posibilidad. El tiempo deja de ser mero pasar y adquiere un camino aunque incierto y cobra sentido el futuro; la eternidad deja de ser una presencia total y se convierte en un movimiento de continuidad. Desde esta perspectiva la eternidad es el espíritu y éste se define como posibilidad y tiempo futuro,

apareciendo así el sentido de ser libertad. En otras palabras, para Kierkegaard, el instante es un acontecimiento en el tiempo del devenir de la eternidad por la elección entre elegir o no elegirse como espíritu, es decir, como eternidad, dicho bajo el discurso de Deleuze con relación a un modo de existir, como nos dice Kierkegaard: “Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible” (Kierkegaard, 2007a: 167 / *SKS 4*, 394).

Este contacto que hace aparecer la temporalidad es cuando el espíritu se pone en la relación, de tal forma que la duración o el instante no son expresión más que de la presencia del espíritu en el tiempo. El espíritu, tanto en Kierkegaard como en Deleuze, se entiende como una apertura radical de horizontes de posibilidad que le dan su sentido a la división entre pasado, presente y futuro. Al ser puesto el instante como la resolución de ser espíritu en el medio de la angustia significa elegir que la relación sea posible, no en abstracto, sino en el momento mismo de la resolución, pero eso no quiere decir que se determine en algo inmediato, sino que aparece el futuro como eso incógnito en lo cual la eternidad quiere relacionarse con lo temporal, de tal forma que se pone el pasado, como nos dice Kierkegaard:

el instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu [...] el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totalidad de la que el pasado no es más que una parte. [...] lo eterno significa primariamente lo futuro; o, dicho con otras palabras, que lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo [...] el instante y el futuro ponen a su vez el pasado (Kierkegaard, 2007a: 163-164 / *SKS 4*, 392-393).

El instante es cuando se da la elección de ser libertad y esta elección crea la situación de lo que se llama la presencia del espíritu, es decir de una infinidad de posibilidades en las que uno se elige ser. Sólo ahí el pasado adquiere su sentido de haber pasado, porque es, por un lado, lo que ya no tiene

posibilidades, pero a la vez es la presencia de las posibilidades que lo hicieron posible, por eso el instante es el futuro que regresa como pasado:

Si no existe el instante, entonces lo eterno viene avanzando por detrás como lo pasado. Es como si hiciéramos avanzar a un hombre por un camino, pero sin que diese un paso. ¿Cuál sería el resultado? Que el mismo camino, en cuanto recorrido, vendría como avanzando detrás de nuestro hombre. En cambio, si se da positivamente el instante (esto es eligiéndolo) aunque sólo sea como un *discrimen* (es decir como proyección como simple posibilidad) entonces lo futuro es lo eterno. Por fin, si se da positivamente el instante, entonces hay eternidad, y también hay futuro, el cual vuelve otra vez como el pasado. (Kierkegaard, 2007a: 165-166 / SKS 4, 360)

Esto quiere decir que se recupera el sentido futuro del tiempo pasado, de donde el pasado surgió, para el presente como un futuro anticipado, en otras palabras, el presente es la resolución que hace presente el futuro de ambos tiempos, es decir, la totalidad de la plenitud de la eternidad, “ahora bien, esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y, sin embargo, esta eternidad es también el futuro y el pasado” (Kierkegaard, 2007a: 166 / SKS 4, 360). Para Kierkegaard al espíritu le corresponde la categoría de lo posible y lo posible es el futuro, de tal forma que la libertad es el espíritu que se determina con relación al futuro y el tiempo se abre como libertad con relación a lo posible, es decir, el tiempo deja de ser un mero pasar y se transforma en duración.

Esta eternidad de la que habla Kierkegaard es equivalente en cierto sentido al Todo de Deleuze, como ya lo ha señalado Bogue (Bogue, 2010: 118-120) puesto que la eternidad, Dios o el espíritu, para Kierkegaard, en diferentes obras seudónimas, como *El concepto de la angustia*, *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas* o *La enfermedad mortal*, nunca están definidas como algo dado, sino como aquello o aquel para lo que Todo es posible. Por lo que el devenir de la realidad, como el del individuo, confluyen por ser relaciones entre el Todo abierto y lo determinado, y es ese intervalo lo que dura. Esto es la temporalidad para Kierkegaard, donde los instantes, entendidos como partes de una

sucesión, se hacen simultáneos en un flujo continuo, es decir, son imagen o personalidad.¹¹

Esto significa que el tiempo no es ni una determinación ocasional para recordar la eternidad ni un especular en un futuro abstracto, ni es algo necesario, sino que es la síntesis de lo dado y lo posible con relación a algo que está por venir y que le da su sentido al pasado por medio de la responsabilidad de ligarnos por libertad. Si no hay elección, no hay espíritu como actualidad, sino solo soñándose a sí mismo en la indiferencia de la inmediatez estética, no hay instante y no hay temporalidad. Elegir ser libertad es elegirse siendo futuro vinculándose a esa indeterminación con la espera de la novedad.

Este es el desarrollo que Deleuze hace de la imagen-afección en relación con la abstracción lírica, como lo ha expuesto también José Miranda Justo (Miranda, 2012: 94-95), en donde el juego de las luces y las sombras, que usan directores como Bresson o Dreyer¹², no como oposiciones, sino como alternativas entre algo determinado y cerrado, y algo abierto y posible, esto es presentado como un afecto que no se reduce a lo presentado o a un espacio definido “es un espacio de conjunción virtual, captado como puro lugar de lo posible” (Deleuze, 1994: 161). En lo cual eso indefinido e infinito no es una extensión sin límites del estado actual de las cosas, sino la alternativa entre ese estado y la posibilidad o virtualidad de lo que lo supera (Deleuze, 1994: 164). El espíritu aparece, como nos dice Deleuze, presa de una alternativa que puede tener las formas de los estadios de la vida de Kierkegaard que Deleuze relaciona con estos tres directores: estética Sternberg, ética Dreyer, religiosa Bresson. La elección es sobre los modos de existencia de la persona que elige y el modo más radical es aquel entre el que elige a condición de no saberlo y del que sabe que se trata de elegir (Deleuze, 1994: 166).

¹¹ Niels Nyman Eriksen ha señalado en un artículo sobre el movimiento en Kierkegaard cómo la concepción de posibilidad es similar a la de Bergson, y por ende a la de Deleuze (Nyman, 1998: 30, n. 17).

¹² “En Dreyer, en Bresson, en Rohmer, de tres maneras diferentes se trata de un cine del espíritu que no deja de ser más concreto, más fascinante, más divertido que cualquier otro” (Deleuze, 1985: 238).



El instante de la elección es el devenir de la eternidad en temporalidad como una continuidad en el futuro presente con el pasado, por el cual se actualiza, se realiza el yo y con ello el mundo con sentido. Esta es la convergencia entre Kierkegaard y Deleuze, que la temporalidad o la duración es un modo de ser de la libertad como apertura a posibilidades, como elección de fundar un mundo de sentido que se establece como tareas a realizar, como relación y síntesis de determinación de lo indeterminable y de indeterminación de lo determinado, dando siempre una apertura a la relación con ese afuera, con ese otro, que es plenitud y fundamento de los tiempos.

Lo cual es un modo de pensar con relación a la dialéctica de este devenir, que se resiste a lo establecido, a lo objetivado por un sujeto categorial, y que sale literalmente al encuentro de lo que acontece como real, como duración. Deleuze ve la filosofía de Kierkegaard relacionada íntimamente con la forma del cine como imagen-tiempo o podríamos decir imagen-instante en la cual la

duración es el devenir de la interioridad como nos dice Deleuze en *Cine 2*: “La subjetividad nunca es la nuestra, es el tiempo, es decir, el alma o el espíritu. Lo virtual” (Deleuze, 1985: 115). Tal vez la diferencia es que Kierkegaard lo piensa con relación a la persona y Deleuze siguiendo a Bergson como la totalidad misma del ser temporal.

Devenir temporal y la imagen-tiempo

Pensar la existencia, como un pensar subjetivo, de la interioridad, es un relacionarse con esta situación de resolución en la cual uno cree que es posible como tarea futura, es decir por toda la eternidad. Pues cuando una persona resuelve no lo hace por ahora, sino para siempre, pero este siempre es un camino que se abre y en el cual el pasado cobra un sentido diverso, con las relaciones afectivas de arrepentimiento y angustia, pero con el sentido de la repetición de las mismas; arrepentimiento ante lo que no puede devenir de nuevo pero se abre la posibilidad de relacionarse de modo diverso y se espera el cambio para quien todo es posible, convirtiéndose a su vez en un modo de ser en el mundo; o como angustia cuando las posibilidades del pasado se presentan como futuras, pero en ambas siempre en confianza y espera paciente del otro, como nos dice Deleuze: “De Pascal a Bresson, de Kierkegaard a Dreyer se dibuja toda una línea de inspiración [...] es una elección que no se define por lo que elige, sino por su potencia de poder volver a empezar a cada instante, de recomenzarse a sí misma y de confirmarse a sí por sí misma, volviendo a poner en juego cada vez todo lo que está en juego” (Deleuze, 1994: 167, 168).

El cine configura la imagen en la medida que con esas condiciones del devenir mismo del individuo nos pone en situación de creer o no y por tanto de resolver en el instante. Y el proceso de pensamiento que nos pone en situación de

devenir, que es la elección misma de este pensar, es lo que Kierkegaard llama situación de contemporaneidad¹³.

Pero, como veremos, esta situación de contemporaneidad es cuando el pensamiento llega ante lo eterno, lo real, como un *discrimen*¹⁴ y por tanto está en posibilidad de elegir creer o no en la posibilidad del escándalo, de otra forma sería anular el tiempo de nuevo, lo que va en concordancia con la idea del pensar cinematográfico de Deleuze, para el cual el pensar se da como una resistencia a lo que se funda o establece, se piensa siempre “por efracción: cuando algo del mundo nos hace violencia, y violencia significa en este contexto la fuerza de lo que no conocemos ni, aún menos, reconocemos” (Marrati, 2006: 92).

Para Deleuze, como para Eisenstein y Tarkovski, el montaje por el cual se realizan las imágenes cinematográficas no está separado de concepciones y decisiones en el tiempo, por lo cual no es una mera yuxtaposición de episodios, sino la articulación misma de la resolución del devenir existencial. Por lo que no puede presentarnos el tiempo con relación a un movimiento normal (entendido este como aquel que tiene un centro de percepción) separando el tiempo de la inmediatez psicomotriz produciendo un movimiento aberrante, lo cual da para Deleuze una percepción del tiempo como “un todo, como apertura infinita, como anterioridad de todo movimiento normal definido por la motricidad: es

¹³ Kierkegaard usa los términos situación de contemporaneidad y contemporaneidad. En general la diferencia es que la contemporaneidad no es ya una posibilidad sino la realización en acto y en tiempo presente de la relación al elegir elegir. Por eso en el presente texto utilizaremos situación de contemporaneidad como lo que el pensar cinematográfico puede provocar, pero la contemporaneidad misma depende en última instancia de la libertad del espectador. La idea de situación de contemporaneidad se puede ver principalmente en dos obras de Kierkegaard: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía y Ejercitación del cristianismo*, de donde también las ha tomado Gadamer para la hermenéutica (Kierkegaard, 1997: 67-97 / SKS 4, 259-290; Kierkegaard, 2009c: 84-89 / SKS 12, 69-79). Acerca de la contemporaneidad como tal se pueden revisar, entre otras, las siguientes obras: Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity* (New York: Palgrave Macmillan, 2006); Rafael García Pavón, *Contemporaneidad y fe en Søren A. Kierkegaard*, (Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2011).

¹⁴ Es decir como una frontera del propio pensamiento.

necesario que el tiempo sea anterior al desarrollo regulado de toda acción” (Marrati, 2006: 74; Deleuze, 1985: 58-61).

Esto converge con la idea de Kierkegaard expresada en *Migajas filosóficas*, para el cual todo aquello que deviene, es decir, que es presente y luego pasado, no es más necesario que el futuro, sino que el futuro es lo necesario porque está presente antes de su devenir, durante el devenir y cuando nos relacionamos con el pasado haciéndolo parte de la historia (Kierkegaard, 1997: 84 / SKS 4, 276).

Tanto para Kierkegaard como para Deleuze pasado, presente y futuro no son episodios en el espacio, son modos de ser del propio devenir que es contemporáneo. En Deleuze la imagen nunca está solamente en presente, sino que está habitada por un pasado y un futuro que la atormentan que no coinciden con las imágenes actuales que la preceden y le siguen, por lo que coexisten con la misma imagen. Además el presente, a veces, sólo es el límite imperceptible de una imagen que oscila hacia el pasado o el futuro (Deleuze, 1985: 115; Marrati, 2006: 75) haciendo que los seres habiten un lugar en el tiempo que es inconmensurable con el que ocupan en el espacio, como nos dice Deleuze: “es preciso que el tiempo se escinda al mismo tiempo que se afirma o desenvuelve: se escinde en dos chorros asimétricos, uno que hace pasar todo el presente y otro que conserva todo el pasado” (Deleuze, 1985: 114).

Esto no es el tiempo cronológico, porque, como nos dice Paola Marrati, más bien son contemporáneos, donde el pasado es virtual y el presente actual, lo cual quiere decir que el presente se desdobra en el recuerdo del presente mismo (Marrati, 2006: 75). Si el presente pasa, el pasado no pasa, se conserva como memoria, y así el presente es una espiral de profundización de la memoria. Ésta no es sólo la determinación del pasado, sino de las posibilidades que le antecedieron para hacerlo posible, por eso la profundización de estas capas de memoria se presentan como posibilidades

nuevas del acontecer del mismo pasado; en este sentido la imagen no es fija, es un flujo de memoria que se abre a las posibilidades de elección del espectador (Deleuze, 1994: 164). Como nos dice Deleuze: “Si el sistema estuviera enteramente cerrado, el tiempo sería como una especie de sucesión en que el instante siguiente reproduce el instante precedente” (Deleuze, 2009b: 57).

Esta idea puede comprenderse en Kierkegaard no sólo como esa profundización en una memoria total como la actualidad de todo lo posible, sino que nuestra relación con ella se mueve, y este movimiento constituye la historia de cada individuo, es decir la densidad temporal de su imagen. Pues esta profundización se conserva como actualidad cuando creemos en él y por lo tanto se repiten las condiciones de su devenir, dando lugar a una apertura radical que hace posible literalmente recuperar el tiempo como situación y recuperarse a sí mismo.



Elección por la cual esa ruptura con el mundo pudiera reestablecerse de un modo, dirá Deleuze, mediante la repetición de sus posibilidades de devenir como un re-comenzar de nuevo, pues como dice Paola Marrati resumiendo la relación entre Deleuze, Kierkegaard y el cine: “nuestro escepticismo es ético y por ello no puede resolverse sino en y por un acto de fe. Solamente la fe puede volver a tejer el lazo y volver a darnos el mundo [...] El mundo está ahí, lo que

falta ahora es la esperanza necesaria para crear en él nuevas posibilidades de vida” (Marrati, 2006, 97,98; Deleuze, 1985: 228-229).

De acuerdo con Kierkegaard el devenir del individuo singular en términos de la temporalidad se debate en un movimiento contradictorio y de vaivén entre lo pasado o lo finito con el futuro o lo infinito, en el presente como la síntesis libre de ambos. Para Kierkegaard, a lo que está siendo, el presente, una vez sucedido le llamamos pasado y como tal tiene la característica doble de ser simultáneamente una certeza, o un “así”, como lo llama Kierkegaard. El “así” de lo sucedido es al mismo tiempo algo incierto, el horizonte de posibilidades que lo hicieron posible suceder. Ahora bien, este pasado se hace histórico, esto es tiene sentido, continuidad y presencia para el presente, en la medida en que creemos en él. Pero, al creer en él, invertimos su estructura dialéctica, “lo cierto”, el cómo sucedió de hecho, se reabre actualizando su posible acontecer de otra manera, y su incertidumbre, su posibilidad de ocurrencia, se hace cierta de haber ocurrido, por tanto esta relación histórica con el pasado hace que el pasado no sea una realidad cerrada y determinante, sino siempre un horizonte que puede abrir de nuevo sus posibilidades futuras (Kierkegaard, 1997: 81-92 / SKS 4, 272-285).

La estructura de la propia temporalidad está en movimiento, lo que se cambia no son los hechos, sino nuestra relación de sentido con los hechos, además de hacer presente de nuevo sus posibilidades no agotadas y por lo tanto un sentido de redención del propio devenir, pero para ello hay que creerlo. Como nos dice Kierkegaard: “Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el así de lo devenido y suprime en sí el cómo posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad del otro así, el así de lo devenido es para la fe lo más cierto” (Kierkegaard, 1997: 90 / SKS 4, 282).

Para poder creerlo, uno debe situarse en el devenir temporal de otro devenir, para que la situación histórica pueda ser la propia y comprender su sentido de

verdad. Estando en la situación de creerlo o no, y en la medida de poder creerlo se modifican las relaciones pasado y futuro, se movilizan, el futuro de alguna manera abre el pasado, el presente se convierte en ese estar decidiendo un nuevo comienzo de un pasado desde un futuro reabierto. Esta triple unidad que se da en los tiempos es lo que Kierkegaard llama instante eterno, un instante que dura para toda la eternidad. Como nos dice Kierkegaard: “En el instante en que la fe cree que eso ha devenido y que ha sucedido, convierte en dudoso lo sucedido y lo devenido en el devenir y transforma su así en el cómo posible del devenir. La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión” (Kierkegaard, 1997: 90 / SKS 4, 282).



Para Kierkegaard este movimiento de la temporalidad es lo que fundamenta la comprensión de la existencia, porque no es un comprender la verdad como categorizada y hecha objeto, o como proyección subjetiva en la imaginación del porvenir o el recuerdo de la memoria, sino que es un saber de sí mismo en el

momento de la actualidad de la decisión, que proviene del acto de fe ante la paradoja de creer o no en la verosimilitud de lo que se presenta. Es un entenderse con lo que se presenta, y ese “entenderse con” es estar dispuesto a que devenga dentro de nosotros, de otra forma no acontece, por lo que en ese punto la verdad sale a la luz como revelada.

Esta es la contemporaneidad, que no es estar inmediatamente en la simultaneidad o la sincronía de los tiempos, sino estar deviniendo íntimamente el tiempo de la propia existencia del otro o del acontecer de aquello que pretendo comprender como diferente, cursando el mismo camino de su realización (Kierkegaard, 1997: 94 / SKS 4, 286).

Esta idea de contemporaneidad me parece paralela a la de reunión y división de los flujos del movimiento en Deleuze, los cuales son el movimiento mismo en los intervalos de los instantes, el ritmo del movimiento, el vaivén que se reúne o se divide para captar en la propia duración de lo que acontece, constituyendo la imagen, que es un corte móvil de la duración como posibilidad de seguir durando o moviéndose en la medida que es una situación en la que debo elegir ante lo que difiere de mi propia identidad (Deleuze, 2009b: 61).

Como ha expuesto Bogue, para Deleuze este salto de fe que toma de las categorías de la temporalidad y el devenir sí mismo de Kierkegaard es una cuestión que permite generar un pensamiento ajeno dentro del pensamiento, uno que solo emerge en los límites de la voluntad y la razón y que es el que permite pensar y ver diferente, en un mundo donde la fe en el propio mundo se ha perdido, puesto que le inyecta un puro afuera donde el pensar genuino comienza (Bogue, 2010: 125, 126). Para Bogue, esto que Deleuze llama *spiritual automaton* o *persona conceptual*, estaría realizado por Kierkegaard. Como dice Bogue: “Kierkegaard realiza una filosofía cinematográfica cuya *personae* conceptual produce dentro del pensamiento un movimiento genuino, que va

más allá del pensamiento universal, más allá de la razón universal y de la moralidad hacia un futuro de posibilidades desconocidas” (Bogue, 2010: 129).¹⁵

Conclusión: El pensamiento cinematográfico como recuperación del tiempo perdido en el devenir existencial

Lo que hemos presentado apunta a que toda verdad ética es una verdad existencial que se da en el tiempo porque es devenir y el pensar es un modo de devenir, por ello la imagen no es figura, es un participar en el mismo devenir de la eternidad en tiempo. Como dirá Deleuze el pensamiento al comprender la duración tiene que verse en su propia duración “que el pensamiento sería él mismo un movimiento, por breve que fuera. A la vez, que el pensamiento sería capaz de pensar el movimiento –y el movimiento concreto– porque en tanto pensamiento, es él mismo movimiento” (Deleuze, 2009b: 42).

Es así que el pensamiento es crítico con respecto al presente, definiéndose en un elemento de valor y de sentido que se traduce en una elección ética, lo cual es el sentido moral de recuperar el tiempo perdido como la ha expuesto Tarkovski (Tarkovski, 1997: 83-84). La fuerza del tiempo como duración o temporalidad como lo ven tanto Kierkegaard como Deleuze es la potencia de la creación, la potencia de lo nuevo, la apertura a lo radicalmente otro, ya sea como lo ve Deleuze en relación con una idea inmanente del tiempo que no se subordina a una visión historicista con un fin trascendente, o como lo ve Kierkegaard, para el cual el instante eterno es la actualidad de la radical apertura a un sentido de eternidad, pero eternidad que no se identifica con la necesidad hegeliana o la imagen dogmática del pensar, sino con una novedad radical de no-reconocimiento y, a la vez, de apertura amorosa.

Para Kierkegaard la pasión del pensamiento es la paradoja, lo que el pensar no puede subsumir a su categorización, abriéndose a la elección del ámbito de lo

¹⁵ “Kierkegaard fashions a cinematic philosophy whose conceptual personae produce genuine movement within thought, leaping beyond universal thought, leaping beyond universal reason and morality into a future of unknowable possibilities.”

posible que se le abre, el escándalo o la fe (Kierkegaard, 1997: 51 / SKS 4, 243). Para Deleuze lo que provoca el pensar es el conflicto, lo impensable, de modo análogo a Kierkegaard, que se denota con los movimientos aberrantes de la imagen-tiempo, y que nos pone en situación de elección de la posibilidad del vínculo, como nos dice Deleuze:

Lo que fuerza a pensar es el "impoder del pensamiento", la figura de nada, la inexistencia de un todo que podría ser pensado [...] ¿Cuál es entonces la sutil salida? Creer, no en otro mundo sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, que sin embargo no puede sino ser pensado: "posible, o me ahogo". Sólo esta creencia hace de lo impensado la potencia propia del pensamiento, por el absurdo, en virtud del absurdo (Deleuze, 1985: 224, 227).

Por lo tanto para Deleuze, con la base de Kierkegaard, el pensar que se propone con relación al cine es que éste con sus imágenes-tiempo recobra ese sentido del acontecer de la temporalidad o la duración como potencia creadora y, por tanto, de pensamiento¹⁶ desde el cual se puede re-enlazar el vínculo con el mundo que desde el fracaso de las dos guerras se ha fracturado, como una especie de *re-ligatio* con el mundo. Por eso nos vuelve Deleuze a la pregunta inicial: “¿A qué se debe que estos temas tengan tanta importancia, filosófica y cinematográfica? ¿Por qué es preciso insistir en todos estos puntos? En que, tanto en la filosofía como en el cine, en Pascal como en Bresson, en Kierkegaard como en Dreyer, la verdadera elección, aquella que consiste en elegir la elección, se supone que nos lo volverá a dar todo.” (Deleuze, 1994: 169-170).

En ambos, si bien el devenir se da en la historia, éste no le pertenece a la historia. Toda verdad es verdad en el tiempo y por ello recuperar el tiempo perdido es recuperar el pensamiento como pensamiento del devenir, lo cual deriva siempre en una tarea ética: la de la elección de sí mismo en la contemporaneidad.

¹⁶ “La esencia del cine, que no es la generalidad de los films, tiene por objetivo más elevado el pensamiento, nada más que el pensamiento y su funcionamiento” (Deleuze, 1985: 225).

Bibliografía

- Binetti, María José. (2008) "Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze", *Δαίμων. Revista de Filosofía*, no. 45, 125-139.
- Bogue, Ronald. (2010) "To Choose to Choose-To Believe in This World" en D. N. Rodowick (ed.) *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Carlisle, Clare. (2005) *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, New York: State University of New York Press.
- Cattai, Georges. (1933) "Bergson, Kierkegaard and Mysticism", *Dublin Review*, V. 191-192, 71.
- _____. (1955) "Kierkegaard Le Précurseur", en Georges Heinen & Magdi Wahba (eds.) *Vues Sur Kierkegaard*, Le Caire: La Part du Sable.
- Deleuze, Gilles, (1985) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós.
- _____. (1994) *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona: Paidós.
- _____. y Guattari, Félix. (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2009a) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2009b) *Cine I. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires: Cactus.
- Dosse, Francois. (2011) *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Intersecting Lives*. trad. Deborah Glassman, New York: Columbia University Press.
- Fernández del Villar, Eduardo. "La angustia a 24 cuadros por segundo: una lectura <fellinesca> de Søren Kierkegaard", Biblioteca Kierkegaard Argentina, Disponible en: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=49&clavebot=jornada sk>. (Acceso el 29 de julio de 2014).
- Gadamer, Hans-Georg. (1997) *Verdad y método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Síqueme.
- García Pavón, Rafael. (2011) *Contemporaneidad y fe en Søren A. Kierkegaard*, Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Gilson, Étienne, Langan, Thomas & Maurer, Armand A., (eds.) (1966) *Recent Philosophy, Hegel to Present*. New York: Random House.
- Kampmann Walther, Bo. (2001) "Questioning the Moment: Reflections on a Strange Figure (or a Moving Image)", en Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and Jon Stewart, Christian Fink Tolstrup (editors) *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin: Walter de Gruyter, 234-246.
- Kierkegaard, Søren A. (1985) "Dos notas sobre mi labor como escritor", en Søren A. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid: Sarpe. SKS 16.
- _____. (1997) *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, SKS 4.
- _____. (1998) *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Técno. SKS 4.

- _____. (2007a) *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza. SKS 4.
- _____. (2007b) “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en Søren A. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta. SKS 3.
- _____. (2008) *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta. SKS 11.
- _____. (2009a) *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza. SKS 4.
- _____. (2009b) *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México, D.F.: Universidad Iberoamericana. SKS 7.
- _____. (2009c) *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta. SKS 12.
- Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*. (1967) Tr. Y Ed. Howard V. Hong y Edna H. Hong. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press.
- Marrati, Paola. (2006) *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Miranda Justo, José. (2012). “Gilles Deleuze: Kierkegaard's Presence in his Writings”, en Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*, Surrey, UK: Ashgate.
- Nyman Eriksen, Niels (1998) “Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence?” en Niels Jorgen Cappelørn y Herman Deuser, junto con Jon Stewart y Christian Tosltru (editors) *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Rodowick, D.N. (2010) “The World, Time” en D. N. Rodowick (ed.) *Afterimages of Gilles Deleuze's Film Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sáez Tajafuerce, Begonia. (1995) “Autorrealización y temporalidad en *El concepto de la angustia*”, en María García Amilburu (ed.) *El concepto de la angustia. 150 años después*, THÉMATA, Revista de filosofía, número 15, 43-53.
- Stewart, Jon. (2009) “France: Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism”, en Jon Stewart (ed.) *Kierkegaard's International Reception. Tome I: Northern and Western Europe*, Surrey, UK: Ashgate.
- Tarkovski, Andrei, (1997) *Esculpir en el tiempo*, Madrid: Rialp.
- Tsakiri, Vasiliki, (2006) *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, New York: Palgrave Macmillan.
- Wahl, Jean (1948) *The Philosopher's Way*, New York: Oxford University Press.

* Rafael García Pavón es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. Coordinador del Centro de Investigación en Ética Aplicada y Valores Axios de la Universidad Anáhuac México Norte. Lleva a cabo el proyecto: Cine y filosofía, en búsqueda del tiempo perdido. Ha publicado y editado varios libros sobre Kierkegaard como: *Conversaciones sobre Kierkegaard* (2014); *El individuo frente así mismo. El Pensamiento de Kierkegaard* (2014) así como el de *Cine y filosofía* (en prensa 2015). E-mail: rgarcia@anahuac.mx y gclimacus71@gmail.com