

## AUTORREALIZACIÓN Y TEMPORALIDAD EN *EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA*

Begonya Sáez Tajafuerce. Universidad Autónoma de Barcelona

**Resumen:** En este artículo se examina al ser humano desde la óptica de la temporalidad, es decir, como síntesis de pasado y futuro, analizando qué es lo que constituye la esencia del tiempo, y las posibilidades que de ello se derivan para la comprensión del sujeto. Se propone como conclusión que las nociones de espíritu, instante, temporalidad y angustia son sinónimas en orden a la constitución de la eticidad e interioridad del sujeto.

**Abstract:** This paper is an exploration of human beings from the point of view of temporality, that is, the synthesis of past and future. It focuses on that which is the essence of time, and the possibilities derived from it for a correct understanding of subjectivity. The conclusion is that the notions of spirit, moment, temporality and anxiety are synonymous in the context of understanding the constitution of the subject's ethicity and inwardness.

*«La temporalidad, la eternidad, todo gira en torno suyo»*

El 17 de junio de 1844, cuatro días después de haber sido publicadas las *Migajas filosóficas*, Vigilius Haufniensis hacía público un estudio en torno al «problema dogmático del pecado original»: *El concepto de la angustia* (1). Quizás a causa de esta declaración de intenciones, en el contexto de la filosofía de nuestro país, esta obra ha sido a menudo observada desde el prisma teológico. No obstante, el presente texto surge de una reflexión alimentada en otro ámbito: el de la filosofía práctica, el de la ética. Esto es posible gracias al análisis de la temporalidad que Haufniensis lleva a cabo en el tercer capítulo de su obra, con el cual indudablemente ilumina un concepto tan fundamental en el discurso actual de la filosofía práctica como el de «autorrealización». El tercer capítulo de la obra de Haufniensis deja claro que ambos conceptos, temporalidad y autorrealización, apuntan a una misma realidad para el sujeto: su propia realidad ética, su propio devenir como individuo. El engranaje dialéctico en el cual los instala Haufniensis implica que el análisis de uno de los conceptos sin tener en cuenta al otro es del todo infructuoso: pero es que, además, pretender actualizarlos, o sea, devenir un individuo ignorando uno de ellos, condena dicho intento a la quimera. Así, la exigencia de autorrealización como fundamental pauta ética sólo es actualizable desde la asun-

ción y la decisión por la temporalidad. Y, a su vez, únicamente la temporalidad puede ser concebida como marco de posibilidad ética fundamental, como lugar de autorrealización individual, como principio de individuación en sentido fuerte.

Un primer acercamiento al texto hace pensar que, en este tercer capítulo, Haufniensis se propone investigar el fenómeno de la angustia cuando ésta surge a consecuencia de la no asunción de la conciencia de pecado. Si recordamos que el capítulo se inicia con una descripción de tipo antropológico paralela a la que el pensador danés nos ofrece en el primer párrafo de *La enfermedad mortal*, comprendemos de inmediato que una definición de pecado, y por tanto de angustia, como la que nos propone, no puede realizarse a espaldas de un modelo antropológico específicamente definido (alma y cuerpo). Aunque, al mismo tiempo, y si continuamos leyendo en este tercer capítulo, comprendemos también que el individuo kierkegaardiano viene asimismo definido desde su doble relación (cognoscitiva y pragmática) con y en la temporalidad (2).

Individuo y temporalidad aparecen, pues, indisolublemente relacionados. Tanto es así, que sin un concepto como el de temporalidad, el universo ontológico kierkegaardiano perdería el acento que le da el sentido, esto es, el acento antropológico. Sin las posibilidades para el sujeto que, a modo de «regalo» y de «tarea» (3), ofrece la inmersión en un contexto temporal, el sujeto kierkegaardiano nunca habría podido optar siquiera a devenir individuo, es decir, a la condición procesual que lo legitima. Como veremos, si algo aporta la comprensión, asunción y decisión (4) en y por la temporalidad, es también la comprensión, asunción y decisión por sí mismo que el sujeto debe y puede llevar a cabo a merced de la condición que lo define antropológicamente, a saber, del espíritu (*Aand*). Rehusar significa rehusar una continuidad existencial en la cual Kierkegaard ubica al individuo como tal, a la persona: significa rehusar la continuidad primordial, aquella en que el individuo tiene conciencia de sí, pero también conciencia de tener conciencia de sí, aquella en la que reconoce, por tanto, a lo eterno en sí mismo. Dicha continuidad es precisamente la continuidad de lo ético.

En consecuencia, obviar la noción de temporalidad y, sobre todo, sus implicaciones para con la concreción del sujeto, con el quehacer existencial del sujeto, que por primera vez debe ser explicitado tras la decisión primordial por el sujeto mismo, conlleva obviar lo ético y al individuo mismo.

Pero, ¿qué es la temporalidad? Esta misma pregunta se hace Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* (5). En realidad, la respuesta debe remontarse al concepto kierkegaardiano de individuo. Los problemas comienzan con una definición de individuo, donde éste no es considerado, como se había venido haciendo hasta el momento en la historia del pensamiento, como una unidad estática consistente en un cúmulo de posibilida-

des que necesariamente van a ser realizadas y que, por tanto, se mantiene a modo de hipostatización de la existencia de una vez y para siempre; sino que, precisamente, el individuo es individuo gracias a que tiene la posibilidad fundamental y esencial de serlo. Estar constituido como una síntesis implica, ante todo, estar constituido como existencia molesta, conflictiva, en tensión. En una primera instancia, con la temporalidad se resuelve, que no supera ni sublima, la oposición entre las dos categorías temporales iniciales: tiempo y eternidad. Dichas categorías equivalen a los elementos originarios que deben concretar la primera síntesis existencial, a saber: cuerpo y alma. Es necesario clarificar que para Haufniensis explícitamente, así como para el resto de los pseudónimos y para Kierkegaard mismo, no se trata de dos síntesis distintas, sino que categorialmente se encuentran en una relación dialéctica de reciprocidad: una conlleva la otra y se sustenta en ella. El concepto de temporalidad surge, por tanto, de una primera síntesis, donde queda establecido el yo subjetivo. Siendo así que dicho yo reanuda la relación consigo mismo, queda establecido el espíritu (cfr. *La enfermedad mortal*) aunque no exclusivamente, ya que en términos de temporalidad, tiene lugar una segunda intervención de la eternidad. Cuando Haufniensis habla de la síntesis entre temporalidad, no tiempo, y eternidad se pregunta por el tercero de la síntesis. Evidentemente, ésta es una pregunta retórica, à la Sócrates, puesto que la temporalidad es ya una síntesis y el tercero no ha de ser otro que la temporalidad misma recualificada.

La dialéctica temporal tal como la entiende Kierkegaard se manifiesta en el individuo desde el momento en que éste toma conciencia de sí mismo como unión dialéctica. En una existencia marcada y configurada por esta tensión vital, óptica, el sujeto se ve lanzado a una labor vital que ha de ser la labor ética por excelencia. Se trata del auto establecimiento, de la individualización, de la concreción en el insoslayable transcurso del tiempo.

El individuo está ontológicamente predispuesto a comprender el tiempo y a apropiarse del mismo, esto es, de su significación y de su exigencia. Por tanto, la comprensión del marco físico de la acción individual como algo más que un mero transitar, adopta un doble contenido para el sujeto. En primer lugar y por cuanto se refiere a su dimensión de finitud, de corporeidad, ligada al sucederse de los acontecimientos, el individuo comprende el tiempo en relación al espacio; se trata pues, de un tiempo «espacial». En segundo lugar, la relación se establece desde la perspectiva de la espiritualidad, de lo inmutable, de lo infinito que el individuo reconoce en sí mismo, gracias a lo cual comprende el tiempo como algo interiorizado, con lo cual debe surgir una relación de complicidad y responsabilidad existencial; el individuo hace del tiempo un medio «vital». De este modo, no cabe duda que la temática antropológica remite a la metafísica protagonizada por el binomio tiempo-temporalidad desde el cual cabe definir al

individuo. Veamos, pues, qué constituye al tiempo y qué posibilidades existenciales se esconden en éste para el sujeto.

Partiremos inicialmente de la distinción, a que ya hemos hecho referencia, entre tiempo espacial y tiempo vital, existencial o temporalidad. El tiempo espacial es medible y medidor, según Kierkegaard, siguiendo la más pura tradición aristotélica (6). Se trata de un tiempo objetivo que se sucede independientemente de la existencia subjetiva e individual sin afectarla en modo alguno. La expresión que Vigilius Haufniensis utiliza en el texto que nos ocupa para referirse a esta concepción de tiempo indica perfectamente su carácter transcurso y objetivo: el tiempo es la «sucesión infinita» (*den uendelige Succession*). Con ello, Haufniensis confiere al tiempo un carácter de contenedor físico de la actuación del individuo en el mundo, lo cual equivale a despojarlo de contenido propio para relegar su estatus al de mera abstracción intelectual, como diría Kant.

La función y dimensión fundamentales del tiempo han venido siendo, en la historia del pensamiento, las cronológicas; el tiempo se justifica y simultáneamente se agota en los objetos, en su medición, en su ordenación, nunca en el sujeto. El estado fundamentalmente transitorio del tiempo hace que sea insuficiente para contener lo que permanece y es universal, a saber, lo eterno. Tal como señala Louis Dupre (7), el rasgo que distancia la comprensión cristiana de la temporalidad de la griega o de la hebrea es precisamente el esfuerzo realizado en la primera por preservar lo temporal en lo eterno. Y es en profundo acuerdo con esta comprensión de lo cristiano frente a lo griego y lo hebreo, en que basa su análisis Vigilius Haufniensis.

Kierkegaard necesita una nueva categoría filosófica, que le permita construir un nuevo horizonte de eticidad, donde ésta no se vea exclusivamente delimitada o bien a un mundo de la transcendencia inapelable, al modo de Platón, o bien al orden social establecido, como ocurre en Hegel. Ambas concepciones son consideradas inadecuadas para el individuo, el cual, de acuerdo con su antropología, no se agota ni en el idealismo ni en el materialismo. Kierkegaard busca un espacio de eticidad conmensurable desde el punto de vista antropológico. Por ello, su análisis de lo ético parte de un análisis, a distintas bandas, de lo humano, de lo subjetivo. Todos los ángulos aportan el resultado común de que aquello que debe ser cifra de eticidad y, en consecuencia, de subjetividad, no debe buscarse fuera de ésta, sino que radica precisamente en el devenir subjetivo —o en su ausencia—, en la existencia individual. El punto de referencia que Kierkegaard propone como directamente opuesto al «momento» hegeliano es el de «instante».

En el momento, el único marco de acción tenido en cuenta por el individuo es el tiempo, el mero transcurrir necesario, vacío y fragmentado. La existencia vendría definida por la suma de los momentos sucedidos en ese transcurrir, con solución de continuidad; se trataría por tanto de un

proceso cuantitativo, que no afectaría en absoluto la interioridad subjetiva (*Inderligkeden*). Un ejemplo de ello es la figura del seductor, Don Juan, quien existe meramente en el momento, agotado en cada ocasión por el objetivo externo que marca su devenir: la conquista. Esta sucesión vital carece de un sujeto aglutinador que crezca desde ella, carece de un «yo», así como de un mundo con historia carece de continuidad.

El seductor vive en una fundamental inmovilidad existencial y, por tanto en la nada ética y subjetiva. Aunque a pesar de esto, incurriríamos en error si afirmásemos que Don Juan vive en un marco de realidad no sólo distinto sino inconmensurable con el marco de realidad del caballero de la fe, por ejemplo. Como muy prudente y acertadamente señala Johannes Slök (8), tiempo y eternidad deben comprenderse como dos «modos de ser» (*vaerensformer*) o, en otros términos, como dos modalidades de existencia que el sujeto debe conjugar al unísono; de ningún modo cabe pensar que, en calidad de cuerpo, el individuo vive en el mero transcurrir y, en calidad de alma, en el puro ser inmóvil. Ello sólo sería pensable ignorando la categoría dialéctica de espíritu, así como la de temporalidad.

Haufniensis la emprende explícitamente, empero, con el concepto de instante platónico, tal como aparece en el *Parménides*. A diferencia de éste, el instante que intenta dibujar Haufniensis y que Kierkegaard pone en la pluma de otros de sus pseudónimos y en la suya «propia», resulta un instante decisivo en el transcurrir del tiempo. No se trata de una pausa, de un «discrimen», donde dicho transcurrir queda suspendido, paralizado, adquiriendo el instante una connotación de «no-ser», de «nada» ontológica (*det Ikke-Vaerende*), que a su vez debe dar paso, tras el acontecimiento puntual de un venir a ser, de un devenir, a algo que hasta entonces no existía. No se trata por lo tanto tampoco de un no-lugar, de un *atopos* que debe ser sede metafísica y abstracta del paso metafísico por excelencia del ser al no-ser, lo que Haufniensis llama la categoría del «tránsito» (*Overgangs - Kategorien*).

Entendido de este modo, el instante y con él la temporalidad, que en *El concepto de la angustia* son claramente sinónimos, quedan despojados de aquello que les concede su carácter primordialmente decisivo desde el punto de vista ético-existencial: de concreción; y en esta imputación se concentra la principal crítica de Haufniensis, y de Kierkegaard por extensión, a lo griego. El instante de Platón no es accesible al individuo, puesto que carece de una conexión esencial con lo inmanente, con lo humano, con lo temporal y se configura desde la abstracción de la eternidad autárquica e ignorante de lo sensible no pudiendo ser definido por Haufniensis de otro modo que como «una silenciosa abstracción atomista» (*en lydløs atomistisk Absfraktion*); a saber, como ausencia o vacío existencial (9).

En contrapartida, el *Öieblikket* es el «átomo de la eternidad» (*Evigbedens Atom*). Con ello entiende Haufniensis que el instante representa el primer intento —cronológica y valorativamente hablando— de lo eterno

de «detener el tiempo», recordando también que dicho intento tiene lugar en el tiempo, en el transcurrir de la immanencia.

Llegados a este punto, constatamos un interesante doble tratamiento del concepto de eternidad que, por un lado, en la primera síntesis, indica la capacidad intelectual, autorreflexiva del ser humano —donde ser humano como género se opone al género animal, a la bestia— y que, por otro lado, en la síntesis definitiva, es cifra de eticidad, de posibilidad y necesidad éticas (10). En términos de filosofía práctica, cabría definir el proceso de individuación que nos propone Haufniensis en dos tiempos dialécticamente relacionados: la autodefinición y la autorrealización, respectivamente.

Desde el conocimiento de la norma social, de la *polis* griega o de la *Sittlichkeit* hegeliana, el individuo tiene ya una noción de lo eterno como regulador, ante la cual reacciona. El individuo se autodefine también desde un contexto moral compartido. A juzgar por los consejos del juez Wilhelm en *La alternativa II* o por las reflexiones de Climacus en el *Postscriptum*, para autodefinirse, para escogerse moralmente, basta con tener la noción de lo universal y de culpa: basta con aceptar como objetivo primero de lo ético la distinción entre bien y mal dada transcendentamente (en oposición a materialmente, a prácticamente) en el código moral y escoger dicha distinción como pauta de la acción ética, lo cual implica de igual modo, escogerse a sí mismo como transgresor de dicha pauta y, por ello, como culpable. Mas dicha noción de eternidad no basta al individuo para autorrealizarse.

El concepto de eternidad significativo para el ámbito de la autorrealización individual no es equivalente a la categoría para la ordenación y regulación moral del mundo. La eternidad que se hace concreta en la dialéctica temporal, que posibilita y exige a un tiempo la autorrealización individual en el orden de la inmanencia, desmorona precisamente el orden de la inmanencia: la realidad hasta entonces válida para el sujeto se desmorona.

Lo eterno en lo temporal se corresponde con el pecado para el espíritu. Y la relación que el individuo debe establecer con la eternidad en la temporalidad equivale cualitativamente a la relación que debe establecer consigo mismo desde la realidad del pecado (11). La asunción de esta doble verdad deja al individuo en la desolación por sí mismo. Ante la declaración de invalidez existencial, el individuo o se «escandaliza» e ignora, o toma la decisión de «renovarse cualitativamente».

Pero ante todo, la exigencia de lo eterno, la que el individuo encuentra en la temporalidad, es fundamentalmente una exigencia de «presencia» (*Naervaerende*). El proceso de autorrealización individual será, por tanto, un proceso en que el individuo debe hacerse presente a sí mismo (proporcionarse una continuidad histórica, una toma de perspectiva temporal que dota de sentido a su actuación). Y para ello es imprescindible que dé

concreción a la realidad de la eternidad. Para el pensamiento, escribe Haufniensis, lo eterno es presente en el sentido de sublimación de la sucesión infinita; ésta es entendida como un constante transcurrir que todo consume, mientras que lo eterno es visto como el constante permanecer que todo mantiene. Lo eterno en «ominoso conflicto», es decir, en relación dialéctica con el tiempo, es por tanto aquello que estructura el transcurso. Lo eterno llena de contenido «substancioso» (*det Fyldige*) el marco de actuación y califica toda experiencia de pasada, de actual y/o de futura. En definitiva, lo eterno marca la pauta de concreción en el tiempo de los acontecimientos: y con ello otorga una nueva calidad al transcurrir: lo subjetiviza. Cuando el individuo descubre qué papel juega la eternidad en su devenir personal, cuando comprende el significado de la temporalidad y del instante, descubre que debe hacer también de su existencia algo «presente», algo eterno. Como apunta David Humbert (12), la relación del individuo con lo eterno supone para el primero la repetición de lo eterno en el tiempo, es decir, ser absolutamente presente a sí mismo, participando con ello de los dos órdenes de la temporalidad (que no de la realidad, como indicábamos anteriormente): el tiempo y la eternidad. Solamente una acción gestada en este marco merece ser considerada desde el punto de vista de la eticidad.

El núcleo de «presencia» que va a marcar la pauta de la autorrealización individual es, como nos indica Haufniensis el instante. Este aparece como núcleo paradójico, donde los tres éxtasis temporales (siguiendo la terminología heideggeriana) se reencuentran para dar sentido al presente del individuo. Precisamente por ello puede definirlo Haufniensis apoyándose en el texto del Nuevo Testamento (13) como «la plenitud de los tiempos», a saber, como presencia eterna. Del mismo modo es el espíritu la plenitud de la subjetividad, el eje substancial de la interioridad. Y el eje temporal es, al igual que el antropológico, no únicamente dual sino sobre todo dialéctico (trifrónico).

Desde el instante, el individuo comprende su condición de ser. Comprende que es una síntesis o, más correctamente, el hecho de tener que constituirse como la síntesis que es, tomando así el rumbo de su existencia. En el instante, tiene la primacía como en ninguna otra categoría del universo kierkegaardiano la dimensión pragmática, la de la auto-concreción de lo que cada sujeto es, la de la existencia y, por tanto, la del único acceso ético posible a la realidad. Sin duda alguna, Johannes Slök no se equivoca cuando afirma que en el texto de Haufniensis, «instante» significa, por encima de todo y por lo que a las implicaciones metafísico-antropológicas se refiere, «decisión» (*Afgørelse*) (14). Esto conlleva, por una parte, que la categoría de individuo debe ser comprendida como tarea a llevar a cabo y, en consecuencia, el individuo como tal nunca puede ser *in abstracto*; a su vez y por otra parte, el carácter fundamentalmente pragmático que implica el instante, indica ya que éste no

debe ser tratado ni comprendido como una categoría lógica sino que, como señala Louis Reimer (15), debe ser asumido como «la categoría en la cual se revela la temporalidad del ser del hombre». Solamente desde la temporalidad, commensurable con la interioridad subjetiva, instancia al mismo tiempo comprensible y dadora de sentido para el individuo, es posible para éste edificar su propia realidad.

Cuando Kierkegaard, en general, pide a sus pseudónimos que se pronuncien por la autodefinición y sobre todo por la autorrealización, en el fondo les está obligando a pronunciarse contra el fenómeno «nivelador» de la «masa»: aquello que Per Lønning recoge bajo el término de *Abstraktum Publikum* (16). Kierkegaard denuncia la evasión de la acción a nivel individual y social, tanto de la toma de decisiones, cuanto en relación a las consecuencias de las decisiones tomadas. De modo que la autodefinición y la autorrealización no sólo definen lo individual respecto a sí mismo, sino también lo individual respecto a lo colectivo. En el instante, el individuo toma partido por y se hace responsable de su acción, así como de aquello o aquellos respecto de lo cual toma partido; en definitiva, la acción individual que surge en el paralelo de la ética de la autorrealización no puede ser una acción indiferente a la acción en que se ve implicado el otro.

Existir supone, con ello, la realización de un acto temporal en un contexto histórico-social que supera el carácter de inmediatez del devenir material, de la sucesión, del tiempo. Ahora bien, si existir implica mantenerse en ese proceso de realizar o de declinar la realización de la principal labor ética que es auto-constituirse, y si dicha labor dura toda la vida, ¿cómo y cuándo se da cuenta el individuo de ello? De nuevo es la respuesta, en este caso, el instante, la temporalidad; aunque no exclusivamente: también lo es la angustia. Según esto y como acertadamente indica Dan Magurshak (17), la angustia es la cifra fundamental de auto-conocimiento afectivo y de interioridad en gestación.

La angustia desvela la verdad existencial, por tanto fundamentalmente ética subjetiva, desde y en la cual el individuo debe entenderse de manera radicalmente distinta a la precedente: como desunión, como desaparejamiento como disfunción, etc. (18). Con la pérdida de pie físico y espiritual surge la angustia. Y con ella, la posibilidad fundamental del individuo de rehabilitar en términos éticos, esto es, de llenar de contenido real, para sí, los conceptos de eternidad y de espíritu. Ambos pueden y deben ser estatuidos de nuevo desde la relación que el sujeto debe recuperar repetidamente con ellos. Ambos dejan, así, de ser una posibilidad abstracta para venir a ser (*ab blive til*), para devenir. Ambos, eternidad y espíritu, y con ellos el sujeto, adoptan desde entonces, desde este salto cualitativo, un carácter absolutamente nuevo: «lo nuevo llega con el salto» (19). La nueva realidad que se desprende para el sujeto de la actualización de ambos no es otra que su propia realidad, la realidad del espíritu en la temporalidad: la realidad ética.



La experiencia de la angustia es la *conditio sine qua non* para llevar a cabo el proceso existencial. Utilizando una expresión que caracteriza el discurso filosófico actual, cabría afirmar que la experiencia de la angustia supone una apertura radical del mundo para el individuo; y ese mundo, no es otro que el de la propia interioridad, el de lo ético-religioso, el de la subjetividad que se piensa y se hace a sí misma, según sus posibilidades existenciales.

La angustia pone de manifiesto que, efectivamente, la subjetividad está en jaque. Sin embargo, dicho *factum* pone a su vez de relieve que se da una actualización de dicha dialéctica existencial, de la síntesis antropológica; ya que, cuando no hay espíritu, no hay angustia. Haufniensis se ocupa de describir con precisión el «estadio» o tipo existencial donde no hay angustia, y lo hace en este capítulo tercero, en un párrafo que titula «La angustia de la falta de espíritu» (*Aandlöshedens Angest*).

La falta de espíritu no puede ser admitida como el estadio de inocencia en que Haufniensis puede situar a un niño (20). La falta de espíritu es «exactamente (el estado de) el pecado» (*Syndighedens - Tilstand*); concretamente es el estado permanente del rechazo intelectual y ético de la asunción de la significación existencial de pecado, de la posibilidad fundamental que conlleva, y de la renovación existencial que exige. La falta de espíritu relega al individuo a una condición puramente animal y parcialmente acorde con su constitución —kierkegaardianamente— antropológica, según la cual permanece siendo un organismo natural y psico-físico que perdura en el tiempo.

A modo de conclusión cabe hacer hincapié en que los conceptos de espíritu, de instante, de temporalidad y de angustia, son sinónimos en cuanto a su significación para la constitución de la eticidad y de la interioridad del sujeto. Constituyen la posibilidad fundamental desde donde debe partir repetidamente el individuo para existir, para venir a ser, para autorrealizarse; ahora bien, su realidad como posibilidad fundamental es precisamente eso: posibilidad. Ello implica que, sin su actualización y apropiación individuales, permanece posibilidad. Ni el espíritu, ni el instante, ni la temporalidad, ni la significación existencial de todos ellos, ni tan solo una experiencia aparentemente tan directa e íntima como la de la angustia, son garantía suficiente de la constitución de la eticidad o de la autorrealización individual. Lo trascendente en la temporalidad no supone una deontología realista al estilo socrático o incluso kantiano, donde la racionalidad asegura la eticidad, sino que constituye, de la mano de la angustia, el horizonte legítimo para la acción legítimamente subjetiva. En última instancia el individuo solo, único (*den Enkelte*), decide. Y su decisión, que se instala en el marco de lo ético, en la alternativa plenamente ética, donde eternidad y espíritu son «presentes», aboga por la exterioridad o por la interioridad; por el tiempo o por la temporalidad; por la falta de espíritu o por la autorrealización: *tertium non datur*.

## NOTAS

(1) Las referencias al texto corresponden a la traducción publicada en 1982 por Austral así como, entre paréntesis, al texto en danés en la tercera edición de las *Samlede Vaerker*, vol. 6, Gyldendal, Copenhagen 1963.

(2) Para concluir el primer párrafo reafirma Haufniensis que «la angustia era el instante en la vida individual» p. 103 (p. 170). La traducción sistemática en Austral del *Øieblikket* kierkegaardiano por «momento» nos parece incorrecta a nivel de contenido fundamental. Kierkegaard permite «hablar» de *Moment* a sus pseudónimos precisamente en contraposición al instante existencial; aquél, como veremos, sería protagonista de un análisis de lo temporal entendido como tiempo espacializado, ajeno al devenir ético individual.

(3) Ambos términos, «regalo» y «tarea», tienen en danés una estructura lingüística paralela, *gave* y *opgave*, que indica claramente la superación del mero «hecho» de la vida, mediante un «quehacer» a que se ve comprometido el sujeto.

(4) Intimamente ligada a la categoría de la decisión se encuentra la categoría de la repetición (*Gjentagelsen*). A diferencia de Sartre, la elección originaria o fundamental, la decisión básica, la que da lugar al salto existencial cualitativo y a la renovación personal, la que deja surgir el individuo que todo sujeto debe devenir, ésta, debe ser «re-tomada» o repetida en cada acción que se quiere ética. Desde la «re-toma» de la conciencia de la condición de ser en un devenir y de la responsabilidad por seguir siendo de este modo, hace para sí el individuo la continuidad de la eticidad de que Kierkegaard y todos sus pseudónimos hablan. Sobre la relación de ambas categorías, repetición y decisión, véase el excelente artículo citado de Louis Reimer en *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp. Frankfurt A/M, 1979.

(5) Al menos en la tercera edición de las *Samlede Vaerker*, que no en la traducción de Austral de 1932.

(6) Cfr. *Física*, libro IV, donde el tiempo (*cronos*) se define como una modulación más del movimiento (*kinesis*), respecto al cual ocupa el mismo rango categorial que el lugar (*topos*).

(7) Dupre, Louis, «L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse» en *Archivo di Filosofia* (1975), pp. 121-128.

(8) Slökk, Johannes, *Humanismens Taenker*, Hans Reitzel, Copenhagen, 1978, p. 192.

(9) Sobre el acierto o desacierto de la crítica del concepto griego de instante (*to esaines*) en el *Parménides* de Platón que lleva a cabo Haufniensis en *El concepto de la angustia* véase el análisis realizado por David Humbert en su artículo «Kierkegaard's use of Plato in his analysis of the Momenti in Time» en *Dionysius* VII (1983), pp. 149-183.

(10) Cabe poner énfasis en el transfondo ético desde el cual deben ser comprendidas las categorías de posibilidad y necesidad en el contexto que nos ocupa. No se trata en ningún caso de conceptos lógicos, indicativos de relaciones externas, abstractas, universales y objetivas, sino de la relación que el individuo debe establecer consigo mismo y con su historia desde el marco de interiorización, concreción, individuación y subjetividad que Kierkegaard otorga y exige en el marco de las relaciones de eticidad, o sea, en el marco de relaciones cifradas desde el proceso de auto-creación.

(11) Precisamente en este sentido resulta esclarecedora y, al mismo tiempo sugerente, la afirmación de Diem: «scheint die Sünde eigentlich in die Ethik zu gehören» (p. 54). Herman Diem, «Dogmatik und Existenzdialektik bei Sören Kierkegaard», en *Symposium Kierkegaardianum* (1955), pp. 54-65.

(12) op. cit. p. 157.

(13) Gal. 4,4 «...mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo...». La expresión que Haufniensis utiliza es «*Tidens Fylde*» (p. 112; vol. 6, p. 178.)

(14) op cit. p. 213. Otro relevante exégeta de los pseudónimos kierkegaardianos, Mark C. Taylor, opina también que instante es sinónimo de decisión, entendiendo en ambos la tensión distendida o extendida de la temporalidad, a saber, los tiempos pasado, presente y

futuro. En el instante, «el yo, como el tiempo, se tensa: vive en la memoria, en la decisión y en la esperanza». Mark C. Taylor, «Time's struggle with Space», en *Harvard Theological Review* 66 (1973), pp. 311-329.

(15) Reimer, Louis, «Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard» en *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt A/M, 1974, p. 319.

(16) Lønning, Per, *Samtidigbedens Situation*, Land og Kirke, Oslo, 1954. La expresión recoge sin duda lo que el «fenomenólogo del ser» de nuestro siglo se dio a llamar «*das Man*».

(17) Magurshak, Dan, «The concept of anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger relationship» en *International Kierkegaard Commentary*, ed. por Robert L. Perkins, Mercer University Press, Macon, 1985, pp. 167-195.

(18) No en vano dedica Walter Schulz en su artículo sobre *El concepto de la angustia* tanto esfuerzo para aclarar que la angustia no puede ser entendida como un fenómeno particular que, por decirlo a grandes rasgos, a unos toca y a otros no. Bien al contrario, «el hombre no sólo está condenado a la angustia, sino que también está comprometido con ella, ya que sólo en la angustia experimenta y constata la contradictoria estructura de su ser». Walter Schulz, «Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard» en *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt, A/M, 1978 p. 364.

(19) *El concepto de la angustia*, p. 107 (p. 173).

(20) Un interesantísimo y riguroso estudio psicológico sobre la cuestión de la inocencia y de la angustia como «crisis» que obliga al individuo a asumir conceptos reveladores de su interioridad incipiente y a desarrollar, así como sobre las consecuencias en ocasiones patológicas de dicho proceso constituye la obra del danés Kresten Nordentoft, *Kierkegaards Psykology*, G.E.C., GAD, Köbenhavn 1972.

\* \* \*

Begonya Sáez Tajafuerce  
 Departament de Filosofia  
 Universitat Autònoma de Barcelona  
 08193 Bellaterra (Barcelona)