

JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, LECTOR DE KIERKEGAARD

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: A lo largo de su fecunda andadura intelectual, el profesor Aranguren no sólo leyó, meditó e interpretó a Kierkegaard, sino que, además, asumió parte de su pensamiento y lo integró en su filosofía práctica. Abordó algunas de las categorías filosóficas fundamentales de su obra y trató de sistematizarlas, porque veía en ellas posibilidades reales para la construcción de una ética filosófica a la altura de los tiempos, de una ética existencial, capaz de cautivar al hombre contemporáneo, lejos de los tratados sistemáticos y de la jerga filosófica especializada.

PALABRAS CLAVE: ética, Aranguren, Kierkegaard, instante, repetición, angustia

José Luis López Aranguren, Reader of Kierkegaard

ABSTRACT: Throughout his fruitful intellectual career, Professor Aranguren not only read, meditated on and interpreted Kierkegaard, but he also assumed part of his thoughts and integrated them into his practical philosophy. He approached some fundamental philosophical categories in Kierkegaard's work, and tried to systematize them, because in them he saw real possibilities to construct philosophical ethics on a par with his time, existential ethics capable of captivating contemporary men, away from systematic treatises and specialised philosophical jargon.

KEY WORDS: ethics, Aranguren, Kierkegaard, instant, repetition, anguish.

José Luis Aranguren destaca del pensador danés su lenguaje existencial y directo, enraizado en la misma vida, su voluntad de construir un discurso ético para el hombre de carne y hueso, para el ser humano real que tiene que habérselas todos los días con la vida, con el dolor, con la fatiga y la muerte y que no halla en la filosofía escolástica tradicional, ni en el pensamiento racionalista moderno, el lenguaje adecuado para integrar en su propia vida y hallar un bálsamo para su alma. Veía en la filosofía de Søren Kierkegaard un modo de salvar el conocido abismo entre vida y filosofía, abismo que los denominados filósofos vitalistas, entre ellos, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y el mismo José Ortega y Gasset, con su raciovitalismo, trataron de salvar.

«Kierkegaard —sostiene Aranguren— luchó denodadamente contra la filosofía y por la teología. No quiso ser filósofo, aun cuando a pesar suyo lo haya sido. A diferencia de Lutero, no fue hombre de talante unilateralmente religioso, sino también —lo hemos visto— de talante ético. Pero su ética es una ética de categorías puramente existenciales, cuidado, seriedad, compromiso, repetición, libertad, riesgo, decisión; no, de ninguna manera, una ética racional al uso clásico»¹.

Según el profesor Aranguren, el mérito de Søren Kierkegaard consiste en introducir en el lenguaje filosófico contemporáneo una serie de catego-

¹ *Obras Completas*, vol. I, Trotta, Madrid, 1995, pp. 113-120.

rias² y de conceptos completamente extraños en el lenguaje filosófico de su tiempo, pero que, posteriormente, en el siglo xx, se convertirán en una fuente de inspiración de pensadores de muy distintas procedencias intelectuales. No cabe duda que sus conceptos, de clara ascendencia cristiana, procedan de su microcosmos teológico, pero da un renovado sentido a tales categorías y las abre a nuevos mundos.

Søren Kierkegaard, con una intención puramente teológica —pues él era tan enemigo de la metafísica como Lutero—, llegó, según Aranguren, a la conceptualización de entidades psíquicas, antropológicas, morales, sociológicas o metafísicas, tales como el terror, la angustia y la desesperación, la nada, el instante, la decisión, la preocupación, conceptos todos ellos fundamentales en la filosofía contemporánea³.

Lo compara con el mismo Lutero. El reformador trató de articular con otras palabras el lenguaje evangélico, con el fin de renovar el cristianismo y hacerlo más puro, virgen y fiel a sus orígenes.

Inspirándose en los mismos textos de Lutero, Kierkegaard articula un pensamiento secular, aunque no secularizado, laico, aunque no laicista, lleva a cabo una sustantiva renovación del lenguaje filosófico y de la misma noción de filosofía. No la concibe como un tratado científico, ni como un sistema del mundo, sino, esencialmente, como una tarea edificante, cuyo fin es la *cura* del alma. En este sentido, Kierkegaard resucita intelectualmente el luteranismo, le da un impulso extraordinario, que, como veremos, abre horizontes nuevos en la teología del siglo xx y en el pensamiento germánico.

Las categorías fundamentales de la obra de Søren Kierkegaard son, según José Luis López Aranguren: el instante, la repetición, la decisión, la seriedad, la angustia, la desesperación, la preocupación, la autenticidad, la fe y la esperanza. A lo largo de su obra, desarrolla una creativa interpretación de cada una de ellas y las integra en su propio filosofar. Además de éstas, se podrían identificar otras categorías que Aranguren no describe, pero que también cita como propias del pensamiento kierkegaardiano. Es el caso de la categoría del salto (*Spring*)⁴.

² Una exhaustiva descripción de las categorías fundamentales de Kierkegaard se puede hallar en THULSTRUP, N. - THULSTRUP, M. M. (eds.), *Some of Kierkegaard's main categories*, Reitzel Forlag, Copenhagen, 1988. Este volumen debe complementarse con dos más de la *Bibliotheca Kierkegaardiana*, a saber, THULSTRUP, M. M. (ed.), *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, Reitzel Forlag, Copenhagen, 1980, y THULSTRUP, N. - THULSTRUP, M. M. (eds.), *Kierkegaard and Human Values*, Reitzel Forlag, Copenhagen, 1980.

³ Cf. I, 274.

⁴ Sobre esta cuestión, ver METIVIER, F., «La notion de saut chez Søren Kierkegaard», *Kierkegaardiana* 21 (2000), pp. 57-78. El salto designa un movimiento enérgico e instantáneo, el único modo de pasar de un lado a otro. El salto no es la caída, pero puede llevar a ella. Incluye, en su seno, el riesgo, o dicho de otro modo, la posibilidad de caer, de sucumbir. Se refiere a un paso decisivo, que se desarrolla en un instante determinado y no tiene marcha atrás. El salto es, como dice el autor, el valor de decidir amar. Esta categoría se aplica tanto a la fe como al amor. El amor es un salto que da cuenta de la distancia infranqueable existente entre la mujer y el hombre, por lo que respeta al amor humano, y de la distancia infinita entre Dios y el ser humano.

Aranguren tiene el mérito de presentarlas pedagógicamente, de un modo claro y sucinto, superando inclusive el barroquismo y hermetismo de algunos pasajes kierkegaardianos. En su exposición del pensamiento de Kierkegaard ofrece un conjunto de claves que, posteriormente, los intérpretes especializados desarrollarán durante la segunda mitad del siglo xx.

1. EL INSTANTE

En *El concepto de la angustia* (1844), cuya traducción en lengua castellana fue prologada por el profesor Aranguren, se define el instante (*Øieblikket*) como un átomo de eternidad⁵. Ésta es una de las categorías filosóficas más interesantes del pensador danés, una noción plenamente romántica que tiene sus raíces en una vivencia que el mismo Goethe describe en varios pasajes de su obra.

El término danés se relaciona con la mirada, es como una abrir y cerrar de ojos. Es una imagen muy clarificadora. El instante es un átomo, pero no de tiempo, sino de eternidad. El instante viene a ser un intervalo en la cadena temporal. El instante no es la simple reiteración del pasado, ni el anticipar el futuro. El instante es la plenitud del tiempo, la apertura a una realidad nueva.

La polisemia del instante en el *corpus* kierkegaardiano es bien conocida. Existe el instante estético como átomo de tiempo, al que se opone el instante ético de la elección, también está el instante del combate que da título a la última publicación de Kierkegaard y que es el instante de la acción responsable, finalmente está el instante cristológico, la plenitud en el tiempo. Para Kierkegaard, esta plenitud, lejos de la belleza del instante fáustico, es la tensión entre lo finito y lo infinito.

El instante es un paréntesis en el fluir del tiempo, una experiencia de ruptura, un momento de tal intensidad emotiva que introduce una discontinuidad con todo lo vivido. Es la participación inmediata, intuitiva en la eternidad, de ahí la definición de Kierkegaard como átomo de eternidad. Se trata de una participación fugaz, imprevisible en lo eterno. Por una fracción de tiempo uno percibe el otro lado de la realidad, lo que se oculta tras las apariencias.

Søren Kierkegaard distingue el *momento* del *instante* y Aranguren interpreta esta categoría con todo su trasfondo romántico. Su presentación, clara y sintética, constituye una de las mejores introducciones a esta importante categoría kierkegaardiana.

⁵ Nos referimos a la traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. La primera traducción de *Om Begrebet Angest* a la lengua castellana fue en 1930 y se realizó a partir de la traducción alemana. El traductor fue José Gaos. Apareció con el siguiente título: *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original* y se publicó en la Revista de Occidente, fundada y dirigida por José Ortega y Gasset. Diez años más tarde apareció en la editorial Espasa-Calpe una posterior edición y se reeditó en 1943 y en 1946. Dentro de las Ediciones Guadarrama, se publicaron diez volúmenes de *Obras y Papeles de Søren Kierkegaard*, con traducción directa de la lengua danesa, obra de Demetrio Gutiérrez Rivero. El sexto volumen, que apareció en Madrid en 1965, contiene *El concepto de la angustia*.

Aranguren lo define de este modo: «El “instante” es el momento en el cual “el tiempo entra en relación con la eternidad”, pues “lo eterno es lo presente”, y en el “instante”, al ponerse en contacto tiempo y eternidad, surge el concepto de la temporalidad, “en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo”»⁶.

En el instante, uno tiene plena consciencia de estar vivo, de existir como un ser único y distinto. Se sabe existiendo, goza y sufre intensamente el hecho de estar vivo, de pertenecer al mundo y a la historia. En el instante, la vida adquiere su máximo esplendor, pero también toda su gravedad. El momento pasa, se va y se olvida, pero el instante se recuerda a lo largo de toda una vida. Se puede recordar con nostalgia, también con resentimiento, incluso con temor y temblor, pero el instante deja marca en el alma.

El momento es fugaz y efímero, pero el instante tiene tal densidad vital que adquiere valor por sí mismo. Lo que se vive en tal fracción de tiempo no es cualquier cosa; es algo que cambia por entero la vida del sujeto que lo experimenta. En un instante uno ve claro, por primera vez, lo que es el amor, lo que es la belleza, lo que es la vida, lo que es la bondad, lo equivocado que estaba con respecto a Dios. Después de tal acontecimiento no puede regresar a la perspectiva anterior, ni puede prescindir de lo que ha vivido. Es una intuición y no una deducción racional, una visión inmediata que transforma internamente a la persona y, a partir de ahí, se configura un ser nuevo.

«El “instante” —afirma Aranguren— es un acto momentáneo que, levantándose sobre la sucesión temporal, toca la trascendencia y, tal vez, la decide. Es la eternidad en el tiempo, tangencia de lo eterno y lo histórico, descenso de la infinitud a la existencia finita y elevación de ésta a aquélla en un “golpe de vista” decisivo, echado desde la profundidad de un “presente auténtico”»⁷.

El instante es una categoría temporal, pero también atemporal. Sucede en el tiempo: ese encuentro, esa visión, esa intuición se produce en un lugar en una hora determinada; pero trasciende el tiempo. Puede, pues, revestir distintas formas. Una de ellas, la más alta, es el éxtasis, la contemplación mística. Pero sin necesidad de fenómenos místicos el hombre puede percatarse, de pronto, de la tremenda seriedad de su existencia. Desde el punto de vista del contenido, el instante, lo mismo puede ser un acontecimiento puramente religioso que religioso-moral o puramente moral, lo mismo puede ser unión que revelación, aceptación o conversión.

El instante —categoría que se reencuentra en Jaspers y en Heidegger— es también el momento de la *elección o decisión* (la *Entschlossenheit* heideggeriana), que da a la vida toda su gravedad o seriedad, la capacidad de optar, sin falsas síntesis hegelianas: *O esto o aquello*, título, como se sabe, de otra importante obra de Kierkegaard. Todo lo decisivo, así la angustia, sobreviene a la existencia en un instante.

⁶ «Exposición de Kierkegaard», *Cuadernos Hispanoamericanos* 22 (1951), p. 12.

⁷ II, 311.

El hombre se convierte a Dios siempre, como san Pablo, en un instante, aunque este instante haya sido preparado por años, o aunque la expresión exterior y las consecuencias de esta conversión no se manifiesten sino mucho tiempo después. En este sentido, el instante es un nuevo nacimiento, una experiencia de ruptura que abre un antes y un después en la propia biografía⁸.

«El “instante” —dice Aranguren— puede presentarse bajo la disposición anímica de la “angustia” como dicen Kierkegaard y Heidegger, pero no es necesario, ni mucho menos, que así sea. También, en otros casos, bajo la forma de “raptó”, “serenidad”, “plenitud”, “paz”»⁹.

El instante de la decisión se presenta bajo la forma de la angustia, porque en él, uno se juega su destino personal, pero el instante también puede manifestarse de otros modos. El instante de encuentro con la Belleza suscita una experiencia completamente nueva, algo que jamás se había vivido previamente. Por eso, uno desearía permanecer en el instante, hacer lo posible para que no pasara. Sin embargo, el instante, como categoría temporal, está sujeto al tiempo. Después queda el recuerdo, en forma de nostalgia. El amante recuerda el instante vivido con la amada y trata de recomponer todos los elementos del escenario. El poeta recuerda el instante de la fruición estética y recompone todos los elementos del paisaje.

En un pasaje de su obra, Aranguren establece una bella relación entre el valor del instante y el significado del paisaje. «El campo —dice el profesor— además de naturaleza es *paisaje*. Quiero decir, escenario en que se espeja nuestra vida más verdadera. Estamos hechos a imagen y semejanza de nuestro paisaje vital, y éste, recíprocamente, al de la intimidad de quienes lo viven. No se mira en vano durante años un mismo contorno. Ni tampoco durante un instante, si éste lo es en el sentido de Kierkegaard, si encierra, como en la mano cerrada, la cifra de nuestra existencia. Aquel día, inolvidable ya para siempre, era radiante de sol, a orillas del mar. O bien estaba encapotado con nubes densas y grises, indeciblemente expresivas entre los pinares y los hayedos. Y esas nubes, esa luz, este cerro, aquel salcedal, estaban llenándonos los ojos y el alma cuando ocurrió *aquello*. Y desde entonces el acontecimiento y su paisaje son tan inseparables como la música que nos rememora, cada vez que la oímos, un momento de nuestra vida»¹⁰.

En efecto, el instante se produce en un lugar, en un entorno que, adquiere la dimensión de paisaje. Cada vez que aquel momento eterno tan especial es recordado, también lo es el paisaje, el entorno escénico donde tuvo lugar tal encuentro, tal intuición, tal elección. El instante que transformó, por entero, la vida de

⁸ Cf. BOUSQUET, FRANÇOIS, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien para passion d'exister*, Desclée, Paris, 1999. Dice el autor: «Un tel Instant est plenitude du temps, une ouverture a la liberte du temps neuf qui advient, bref une nouvelle naissance, dans la mesure ou la *communication* ave le dieu est réelle. Ce passage, ou la verite de l Autre advient *pour nous*, est assumé *pathétique*..., mais il donne a *penser*» (pp. 311-312).

⁹ II, 311.

¹⁰ VI, 45.

aquel hombre hace que aquel entorno no sea nunca más neutral. En aquel lugar pasó algo especial, tuvo lugar una revelación; por primera vez uno vio claramente la seriedad del existir, captó un destello de luz, una belleza sobrenatural, experimentó la gravedad de la decisión, el terrible *o esto o lo otro*. Por años que pasen, por experiencias y peripecias que viva uno, el escenario va unido para siempre a aquel instante y cuando, por azar, se halle de nuevo en él, no podrá dejar de pensar en lo que ahí pasó. A partir de aquel momento, el entorno deja de ser neutro y cualquier elemento de aquél (el banco, el árbol, la fuente, el paseo), sea un olor, un color o un volumen, incita a recordar, de nuevo, el instante vivido.

Dentro de la gama de significados que, a juicio de José Luis López Aranguren, alberga la categoría kierkegaardiana del instante, esta noción incluye, también, el momento de la gran decisión, de aquella elección que cambia el rumbo de la vida, de ese momento especial que no tiene marcha atrás, donde uno tiene que decir *sí* o *no*, pero no puede decir ambos simultáneamente. A lo largo de la andadura biográfica, uno se encuentra con instantes donde tiene que decidir, en los que sabe que tal decisión va a tener consecuencias graves para la propia vida y para la de los demás. En tales instantes uno se da cuenta del peso que acarrea ser libre y la seriedad inherente a la existencia humana.

El concepto kierkegaardiano de *seriedad* de la existencia es el que prima aquí. Antes que fuera tratado, con hondura, por los grandes pensadores existencialistas del siglo xx, Søren Kierkegaard entiende que la existencia humana es dramática, porque uno teje su futuro a partir de sus decisiones y, anticipándose a Jean Paul Sartre, entiende que «estamos condenados» a ser libres. En este sentido, la vida no puede interpretarse en términos lúdicos, pero tampoco como una necesidad. No es un juego, tampoco una fatalidad; es seriedad porque uno tiene que decidir. Llega el instante de la decisión, donde no vale decir «aún tengo tiempo», o «veremos». Es el momento en que uno se juega el rumbo de su existencia.

«En ese ir y venir de la cotidianidad al kierkegaardiano *instante*, pero permaneciendo en éste sólo un instante cada vez, consiste —según Aranguren— nuestra vida»¹¹.

En efecto, el flujo vital se compone de *momentos* y, esporádicamente, de *instantes*. El cotidiano existir es, ante todo, rutina, mecánica reiteración de una serie de procesos, pero, esporádicamente, se ve interrumpido por el instante, por aquel átomo de eternidad que introduce una completa novedad en el circuito establecido. Kierkegaard se inspira en la conversión de Pablo de Tarso. Irrumpe algo nuevo, no esperado, imprevisto, diferente, que altera todo el orden establecido, todas las lógicas cotidianas y las rutinas establecidas. Puede tratarse de una visión, de un encuentro, de una revelación o de una intuición.

En aquel paréntesis de tiempo que Kierkegaard denomina *instante*, la vida deja de ser una suma de momentos irrelevantes, un mero pasar de los días y las horas y se produce el acontecimiento que, con posterioridad, será recordado, a

¹¹ II, 678.

veces con nostalgia, con desazón, con pena; pero también, en ocasiones, con alegría, con espanto. El instante da intensidad a la vida, pues mientras dura, uno se siente más vivo que nunca, siente que está fuera de la cotidianidad, de la rutina del día a día, que participa de algo más grande que todo aquello y, sin embargo, tiene los pies bien puestos en el suelo.

2. LA REPETICIÓN

En 1843, Søren Kierkegaard publicó un enigmático ensayo titulado *La repetición*. En él aborda, críticamente, una categoría esencial de su pensar, una noción que, posteriormente, en el siglo xx, será objeto de análisis por autores como Martin Heidegger, Karl Jaspers y Gilles Deleuze¹².

José Luis López Aranguren trata de describir, en términos pedagógicos, la categoría de la repetición (*Gjentagelsen*). Según el profesor de ética, el acto de la repetición consiste en la asunción, también en un instante, de la totalidad de la vida. Ésta es, por decirlo así, tomada en peso y aceptada en su grandeza y en su miseria. Es una especie de reconciliación con el propio pasado, de asunción real de lo que uno es y no de lo que uno hubiere deseado ser. Dicen que quien va a morir recorre en un momento todo su decurso temporal y ve todo su sentido, realiza su última y definitiva repetición.

En esta concentrada actualización de la totalidad del pasado consiste, precisamente, la repetición. Al repetir, uno vuelve a vivir en un instante, junta y apretadamente, su vida. La repite, no como un espectador, sino como su autor responsable. Desde el punto de vista del contenido, este acto puede consistir en el arrepentimiento. La repetición no es mera reiteración del pasado, no es el recuerdo (*Erindring*), tampoco es la reminiscencia platónica. Tampoco es la mediación, ni un momento de cualquier dialéctica de la evolución de un espíritu del mundo.

La repetición está en el reino del espíritu. Tampoco se puede identificar con el eterno retorno de todas las cosas. La repetición es una categoría ética y religiosa. La repetición toma todo su sentido de la decisión del individuo en el instante. Es el recomenzar, el renovarse, un campo de posibilidades, no la pura reiteración de lo idéntico. Es necesario concebir la repetición como tarea para la libertad. Como el instante, la repetición es más que el recordar y el anticipar. Es el acto de una libertad que se concibe como ruptura cualitativa y no como reiteración, como *reprise*, según la expresión francesa.

El resultado de la repetición es la reduplicación, una existencia reconciliada, una existencia conforme a lo que uno desea vivir. Esta reconciliación es la expresión más profunda de la repetición. La verdadera repetición, viene a decir Kierkegaard, es la eternidad¹³.

¹² Sobre esta categoría, ver DAVINI, SIMONELLA, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Edizioni ETS, Pisa, 1996.

¹³ Cf. KIERKEGAARD, SØREN, S. V., III 283.

La relación entre la categoría del instante y de la repetición es clara para Aranguren: «Así como el ‘instante’ ahonda en el presente —frente al vivir en el superficial, disipado y atomizante ‘ahora’— abriendo desde él el porvenir, la ‘repetición’ vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al ‘olvido’ del pasado»¹⁴.

El hombre llega a ser espíritu por la decisión libre y por la repetición. No la repetición que engendra el hábito, sino la repetición que renueva la decisión original. La repetición, en sentido estricto, es un acto de renovación, es como volver a empezar; es tomarse cada hora, cada día, cada semana como algo único y nuevo, como una única posibilidad, como si la vida empezará de nuevo todos los días.

El hombre serio es serio, precisamente, por la originalidad con que repite en la repetición. Esta noción se puede aplicar a ámbitos muy distintos. El profesor que vive cada lección como única, como si fuera la primera vez que la dictará, está desarrollando la repetición kierkegaardiana. El esposo que besa a su esposa como si fuere la primera vez después de treinta años de matrimonio, está practicando la repetición. Es repetir como si no uno repitiera, como si empezará de nuevo, como si fuera la primera vez, sin perder el entusiasmo de los inicios. Se tiene que amar mucho lo que se tiene entre manos, para acercarse a ello como si fuera el primer acercamiento. Toda repetición en el tiempo resulta inacabada. Lo desconocido subsiste una vez para todas solo pertenece a la eternidad.

No se debe, pues, confundir, la iteración de lo mismo, el hábito con la repetición kierkegaardiana, porque en la repetición se revive la decisión con el mismo empeño originario. Kierkegaard la distingue de la melancolía y de la esperanza.

En el primer caso, se recuerda lo vivido y se idealiza; uno se recrea en lo vivido, se lamenta de haberlo perdido. En el segundo caso, se espera un futuro mejor; se vive de lo que va a suceder y este futuro hipotético se convierte en la fuerza motriz del existir cotidiano. En el tercero se asumen las decisiones y se vive cada momento con toda su intensidad, se renueva la decisión original. Kierkegaard considera que uno no debe vivir lamentándose de lo que perdió, pero tampoco volcado hacia el futuro, esperando que las cosas cambien. La clave es asumir las propias decisiones y recobrar el impulso original, vivir este día como si fuera el primer día; esta relación como si fuera el principio de la misma.

El pensador danés pone como ejemplo el de un pastor que debe leer todos los domingos las oraciones prescritas o debe bautizar todos los domingos a varios niños. Solamente la seriedad es capaz de tornar a hacer todos los domingos lo mismo con perfecta regularidad y, sin embargo, con la misma originalidad.

Aranguren establece una relación entre la categoría filosófica de la repetición y el arte de la novela. «La novela —dice—, al resumir, ahonda y aprieta una experiencia antes más o menos dispersa, derramada; concentra lo que, tal vez, se vivió más en extensión que en intensidad: o da una dimensión de profundidad a lo que, en la inmediatez de lo vivido, puede transcurrir superficialmente»¹⁵.

¹⁴ II, 311.

¹⁵ I, 827.

3. LA DECISIÓN

Vivir humanamente es decidir. Esto es, según Kierkegaard, lo que distingue al ser humano del bruto: la posibilidad de decidir, de esculpir la propia vida, de determinar el sentido de la propia existencia. Esto lo que introduce angustia en la vida humana, también seriedad y responsabilidad, pero es lo que hace especialmente atractiva y digna de ser vivida. La decisión entraña siempre un estadio anímico que denominamos angustia, pues cuando uno decide se ve llamado a tomar una dirección, a descartar unas posibilidades, a optar por una de ellas y ello siempre entraña angustia, especialmente porque la incertidumbre acompaña todo el proceso¹⁶.

Tal y como subraya Jacques Colette, la decisión (*Afgjørelse*) se convierte en la palabra clave de la teología dialéctica y de la filosofía de la existencia junto con fe, compromiso, ser para la muerte. Los filósofos del siglo xx reconocen el papel que ha jugado Kierkegaard en sus distintas aproximaciones filosóficas.

La libertad es uno de los problemas filosóficos que Kierkegaard trata con rigor a lo largo de su obra. Decidir libre y responsablemente es una tarea que se presenta, sobre todo, en el estadio ético de la existencia. José Luis López Aranguren subraya la categoría de la decisión que siempre va acompañada de la noción de instante y del temple anímico de la angustia. En la esfera estética no se da propiamente decisión, porque tampoco existe la idea de fidelidad, de compromiso, de responsabilidad y honor a la palabra dada.

«En la esfera estética —afirma Aranguren— no se da, hablando en propiedad, elección. Elegir es una expresión rigurosamente apropiada para lo ético. Siempre que haya en sentido estricto un «o lo uno o lo otro» es que ha entrado en juego la categoría ética. Mas solamente hay un absoluto «o lo uno o lo otro»: la elección entre el bien y el mal, que es siempre, absolutamente, ética»¹⁷.

La elección estética se pierde en una multitud de posibilidades. Cuando una muchacha sigue la elección de su corazón, esta elección, por hermosa que sea, no es en rigor tal, pues se produce de modo enteramente inmediato. Cuando un hombre sopesa estéticamente una pluralidad de temas para su vida, es difícil que llegue a un «o lo uno o lo otro». Pues sólo el contraste ético es simple y absoluto.

«La elección —afirma Aranguren— es, por ende, en cierto sentido más fácil y simple; en otro sentido es, naturalmente, mucho más difícil. Quien quiera determinar éticamente la tarea de su vida no tiene, en general, un gran surtido de posibilidades; en cambio, el acto mismo de la elección tiene para él tanta mayor significación. Y si se entiende la afirmación rectamente, puede decirse que lo importante en la elección, más que el hecho de que se elija lo justo, es la energía, el *pathos*, la seriedad con que se ha elegido. En ella se manifiesta la interior infinitud de la personalidad, y a través de ella se consolida ésta de nuevo. Incluso si el hombre hubiera elegido lo injusto, la energía de la elección acabará descu-

¹⁶ Sobre esta categoría, ver: WILDE, F. E., «Decision», en THULSTRUP, N. - THULSTRUP, M. M. (eds.), *Kierkegaard and Human Values*, Reitzel, Copenhagen, 1980, pp. 63-70.

¹⁷ I, 267-268.

briéndoselo. Es decir, que una elección tomada con plena intimidad depura la personalidad y la trae a una relación inmediata con el poder eterno y omnipresente que penetra la totalidad de la existencia. El que sólo elige estéticamente no alcanza nunca este esclarecimiento, esta elevada consagración. A pesar de toda su pasión, no llega nunca hasta la seriedad»¹⁸.

Elección, decisión, o esto o aquello. La realidad no es, para el extremado Kierkegaard, síntesis hegeliana, justo medio antiguo ni mística *coincidentia oppositorum*, sino contradicción, *Widerspruch*, ruptura interior.

Como muestra Aranguren, el momento de la decisión es lo que de verdad da seriedad a la existencia. Si todo estuviere escrito antes de vivir, si la vida humana fuere solamente la macabra secuencia del destino, la libertad no tendría lugar en ella, ni tampoco la seriedad de la decisión. Tiene seriedad, porque uno puede equivocarse, errar para siempre, perder la oportunidad de su vida, optar por el sendero equivocado y, después, no hay posible retorno, puesto que el instante, como átomo de eternidad, pasa. Sólo la esperanza de una reconciliación final.

«El momento de la elección, el “instante” —escribe Aranguren—, es el que da a la vida la más alta seriedad. El hombre debe elegir; su existencia misma consiste en elegir entre las distintas posibilidades de sí mismo, entre ser un *hombre ético* o un *hombre estético*. El *Entweder/Oder*, el poder de decidirse es el don (y a la vez el cuidado) más alto que ha sido dado al hombre, lo que le levanta por encima del ángel»¹⁹.

4. LA SERIEDAD

La seriedad o gravedad constituye otra de las categorías fundamentales del pensamiento filosófico de Kierkegaard. La seriedad se opone, por definición, a la frivolidad, al vivir banal. Se puede vivir estéticamente, pero también se puede vivir éticamente. La seriedad va unida al estadio ético, mientras que la frivolidad al estético.

Lo que da seriedad a la existencia es la práctica de la decisión, el ejercicio, en primera persona, de la libertad, es la voluntad de vivir cada vínculo como nuevo, de vivir cada día como algo único. Cuando falta la seriedad, acontece el aburrimiento, la desidia, la rutina y tedio existencial. El esteta pronto se cansa, necesita una permanente estimulación exterior para vivir su vida; necesita variar de relaciones, de oficio, de ocio, porque todo le resulta, a la larga, cansino. Le falta la categoría de la seriedad, el compromiso de vivir lo mismo como si fuera algo distinto.

«La seriedad —escribe Aranguren— no es un hábito de que pueda uno revestirse; al revés, cuando ella falta es cuando hace entrada el hábito, la rutina de la vida. La seriedad debe ser continuamente actualizada; justamente en ello con-

¹⁸ Ibídem.

¹⁹ I, 267.

siste esa otra categoría kierkegaardiana, la repetición, ocupación incesantemente renovada consigo mismo»²⁰.

Solamente gracias a la repetición, uno es capaz de tornar a hacer todos los domingos lo mismo con perfecta regularidad y, sin embargo, con la misma originalidad. La repetición está estrechamente vinculada a la seriedad. El que solo espera es, en realidad, un débil, un negligente que va tras las mariposas. El que solo recuerda se confina en una voluptuosidad que vive de la melancolía y la añoranza del recuerdo. Frente a ellos, el hombre de la repetición es aquel que vive en su vida con la alegría de quien va por el mundo en la serenidad que supone afrontar en cada momento la posibilidad con un esfuerzo renovado. Por ello, la repetición constituye lo serio de la vida.

La repetición es el acto, mientras que la seriedad es la actitud. Tomarse en serio el día consiste en vivir cada día, también este que empieza hoy, como un don único. Tomarse en serio el ejercicio de escribir, significa escribir todos los días con el mismo empeño y entusiasmo que se puso en el primer artículo, en el primer libro. Cuando falta esta seriedad, este compromiso interior con lo que se está haciendo, todo se vuelve rutinario: la relación conyugal, el trabajo, la amistad, el ocio, la vida social, la vida ritual.

La seriedad es el temple característico de la vida ética, pero tiene también su correlato religioso. En un plano religioso, la seriedad es entender la vida como una diálogo con Dios, como una confrontación con Él, consiste en existir teniendo la consciencia de que se existe frente a Dios y no sólo frente a los hombres y que, por mucho que uno trate de esconderse o evadirse, siempre está expuesto a la mirada de Dios.

«La categoría de la seriedad —afirma Aranguren— ocupa en la concepción de Kierkegaard un lugar más señalado que en la de Lutero; sólo con la severa gravedad calvinista-jansenista admite comparación. Nace de la conciencia de “estar delante de Dios”, de ser pecado y de sentirse encerrado en la propia existencia»²¹.

La conciencia de estar frente a Dios (*for Gud*) no debe entenderse negativamente en el caso de Kierkegaard. Es evidente que en su espiritualidad, la culpabilidad es consustancial a esta relación, pero también lo es la alegría y el gozo de sentirse sostenido e incondicionalmente amado por Dios.

La seriedad religiosa no debe entenderse como temor a la condenación eterna. Apenas hay referencias al infierno en la obra de Kierkegaard. Lo serio es que Dios quiera establecer un diálogo conmigo, lo serio es que esté pendiente de mi vida, que se interese por mí, que se desviva por mi ser, lo serio es que me ame aunque yo me olvide de Él. Dios es Amor, pero Dios quiere también ser amado. Esto introduce una seriedad en la vida que ya no es de carácter ético, ni tiene que ver con la renovación de los compromisos y los deberes asumidos. Dios se ha tomado su creación en serio y esto inviste de seriedad toda existencia humana.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

Dar una definición de lo que es la seriedad es muy difícil. Una cita de Macbeth le sirve al pensador danés para dar a entender qué comprende él por seriedad: «From this instant / there's nothing serious in mortality / all is but toys / renown and grace is dead / the wine of life is drawn». Todo individuo que haya perdido la interioridad puede decir: «El vino de la vida está apurado» y, finalmente, «desde ahora ya no hay seriedad en la vida, todo es frivolidad».

La seriedad y el espíritu se corresponden mutuamente, de tal suerte que la seriedad es la expresión más alta y más profunda de lo que es el espíritu. El ser humano, en la antropología kierkegaardiana, es espíritu, pero todavía no se posee como tal hasta que llega a ser espíritu por la seriedad. La seriedad es la originalidad adquirida por el espíritu, su originalidad conservada en la responsabilidad de la libertad. La interioridad, la certeza, resume Kierkegaard, es la seriedad. La seriedad es la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano.

La seriedad se expresa, naturalmente, en el lenguaje, en el tipo de comunicación que se establece con los otros. Kierkegaard distingue nítidamente entre el charlar y el hablar. El charlar lo concibe como la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar. A su juicio, solo aquel que sabe esencialmente callar, puede esencialmente hablar, solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar. El silencio es interioridad. La charla se refiere a todo y a nada. La charla teme al instante del silencio, que hace evidente el vacío de su existencia²².

«La “seriedad” y el sentido de la responsabilidad —aclara Aranguren— cumplen el tránsito de esa inmediatez en que consiste la vida estética, a ‘llegar a ser’ ético. Kierkegaard compartió, con una hondura pocas veces igualada, el alto ideal moral. También él pensó, igual que Fichte y Kant, que la ética es la parte verdaderamente importante y seria de la filosofía»²³.

5. LA ANGUSTIA

«La angustia y la desesperación, sentimientos vitales a los que Kierkegaard ha dedicado sendos libros, están —afirma Aranguren— como en Lutero, a la base del talante kierkegaardiano»²⁴. Aranguren se refiere, respectivamente, a dos de las obras seudónimas más citada del pensador danés, a saber, *El concepto de la angustia* (1844)²⁵ y *La enfermedad mortal* (1849).

²² Sobre esta cuestión, ver: KIERKEGAARD, SOREN, *La época presente*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001.

²³ II, 114. En este punto coincide también con Emmanuel Levinas que considera que la filosofía práctica es la *prima philosophia*.

²⁴ II, 118.

²⁵ Sobre la recepción de *El concepto de la angustia* en España, ver: VALLS, A. L. M., «The concept of anxiety in Spanish and Portuguese», en CAPPELØRN, N. J. - DEUSER, H. - STEWART, J. (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, pp. 335-341.

Una de las categorías más conocidas de la obra de Kierkegaard es, sin lugar a dudas, la angustia (*Angest*)²⁶. La idea de la angustia está muy presente en el pensamiento filosófico y teológico del siglo xx; mientras que en el siglo xix está, relativamente, ausente. También, en este aspecto, el pensador danés se anticipa a su tiempo y describe un temple anímico que será más propio del ciudadano del siglo xx que del mundo decimonónico.

Su aproximación tendrá gran repercusión en el también denominado siglo de la angustia. Martin Heidegger se refiere a él, pero también Jean Paul Sartre, Karl Jaspers y don Miguel de Unamuno. El tema de la angustia y de la desesperación es también muy relevante en las obras de Niebuhr y de Paul Tillich. El concepto kierkegaardiano de angustia influye en la obra del psicólogo Rollo May. Ernst Becker considera a Kierkegaard un postfreudiano, argumentando que su obra fue apenas reconocida en el siglo xix, mientras que su influjo es muy posterior a Sigmund Freud que murió, como se sabe, en 1939. El mismo Jacques Lacan, que dedicó uno de sus famosos seminarios a *l'angoisse*, reconoce su deuda personal a Søren Kierkegaard²⁷. Otros autores ven en Kierkegaard el primer postmoderno, anticipando a Jacques Derrida.

Especialmente difundida a través del existencialismo francés y de la filosofía de la existencia del mundo germano, la angustia se convirtió en la palabra talismán de la filosofía de segundo tercio del siglo pasado. Todos los grandes pensadores se refieren a ella, la articulan y la asocian directa o indirectamente a la presentación que de ella se hace en *El concepto de la angustia*.

«La angustia —escribe Aranguren— es un “estado afectivo”, un temple psíquico que —aun cuando Kierkegaard no emplee esta terminología de origen escolástico, propia de Brentano y después de Max Scheler— posee, como otros sentimientos, una intencionalidad, una referencia u objeto intencional. Y así Kierkegaard habla, literalmente, de la “relación de la angustia con su objeto”»²⁸.

Estado afectivo, emoción, sentimiento; la angustia es suscitada por algún objeto que se convierte en su fuerza motriz. La presencia de tal objeto altera el equilibrio emocional y mental de la persona, la transforma interiormente. Uno se angustia de algo, aunque ese algo también puede ser la nada.

¿Cuál es el objeto de la angustia? Puede ser la nada y, por eso, «el lenguaje usual dice, en efecto, exactamente: angustiarse de nada». La nada es constituida así, mucho antes que en Martin Heidegger y en Jean Paul Sartre, en tema de investigación, en tanto que correlato objetivo del estado subjetivo de angustia. Esta forma de angustia va íntimamente asociada al nihilismo existencial. No tiene su fundamento en un problema determinado, ni en una situación concre-

²⁶ Cf. BEABOUT, G. R., *Freedom and Its Misuses. Kierkegaard on Anxiety and Despair*, Marquette University Press, Milwaukee, 1996, MARINO, G. D., «Anxiety in The Concept of Anxiety», en HANNAY, A. - MARINO, G. D., *Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 308-329.

²⁷ Sobre esta cuestión, ver: RASMUSSEN, R. - THAMBOUR, T. (eds.), *Angst hos Lacan og Kierkegaard*, Vanløse, 2005.

²⁸ «Exposición de Kierkegaard», 9.

ta, sino en la experiencia de la nada, del deshacerse del mundo en la nada. Ésta es la angustia que Martin Heidegger desarrolla, a fondo, en *¿Qué es metafísica?* y también en *Ser y tiempo*.

Además de la angustia frente a la nada, que es la más fundamental de todas las formas que puede adoptar, está la angustia frente a la libertad. Cuando uno se halla en la disyuntiva de tener que decidir, experimenta angustia. Es el vértigo de las posibilidades.

«La angustia —dice Aranguren— no se refiere a *nada* determinado, sino a la pura posibilidad de poder. Es un ‘vértigo’ que atrae casi irresistiblemente, el ‘vértigo de la libertad’: ‘La libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad e intentando sostenerse echa mano a la finitud, cae al suelo y, cuando se levanta de nuevo, ya es culpable’. (Se ha producido el ‘salto cuantitativo’ —retenemos el concepto para más adelante— de la inocencia a la culpabilidad)»²⁹.

La angustia, tal y como Søren Kierkegaard la concibe, no es, en modo alguno, una imperfección humana, sino, por decirlo así, el «lugar» psíquico mismo de la irrupción del espíritu. Angustia como «supuesto del pecado original», sí, consecuencia de él, también (el espíritu del mal es, claro está, espíritu), pero, asimismo, apertura a la fe, «educación», por ella, para la fe, y por eso es menester «aprender a angustiarse».

No deja de ser interesante el valor pedagógico que Kierkegaard atribuye a la angustia. Angustiar no es una imperfección del ser humano, sino precisamente algo que le hace más perfecto, más elevado que el resto de las demás criaturas. Ellas no se angustian frente a la nada, ni frente al vértigo de las posibilidades. Están insertadas en el mundo, enclavadas en el ser: no anticipan la posibilidad de deshacerse en la nada, ni experimentan la angustia de tener que decidir.

A juicio de Aranguren, el concepto de educación —autodidáctica y teodidáctica— que, al final del libro, formula Kierkegaard, constituye una fabulosa ampliación del usual y estrecho concepto racionalista de educación. El pensador danés desarrolla la idea que de uno debe educarse en la angustia y que ello resulta esencial para vivir responsablemente la propia existencia. Sólo quien se educa en la angustia es capaz de ejercer una libertad responsable. Sólo quien anticipa la posibilidad de la nada, percibe el valor que tiene la fe y la esperanza.

Según el profesor abulense, Kierkegaard lleva a cabo, antes que el mismo Edmund Husserl, un análisis fenomenológico del fenómeno de la angustia. Si por fenomenología se entiende la voluntad de ir a las cosas mismas, de trascender los tópicos y las precomprensiones y describir, puramente la esencia del fenómeno, antes de sus derivaciones y de sus aplicaciones, no cabe duda que Kierkegaard intenta hacer esto en *El concepto de la angustia*, aunque sin denominarlo, propiamente, fenomenología. Se propone captar, más allá de las apariencias, lo que es la angustia como fenómeno típicamente humano. El animal desconoce tal estado, pero también lo ignora Dios.

²⁹ «Exposición de Kierkegaard», 10.

Escribe Aranguren: «El análisis que del fenómeno de la angustia lleva a cabo Kierkegaard es, *avant la lettre*, fenomenológico en el sentido de Husserl y sus discípulos, y el lector puede ver cómo va distinguiendo la angustia originaria que es angustia de la nada, de la angustia posterior, que se torna más y más de un “algo”: angustia de la sexualidad en el pudor, “angustia de la parturienta” ante la posibilidad de parir un ser, angustia del pecado que produce pecado, angustia de aquel pecado que consiste en la falta de conciencia del pecado (la *mauvaise foi*, de Sartre), angustia de la falta de espíritu, angustia en la dirección del destino, angustia en la dirección de la culpa (concepción judía de la religiosidad), angustia del bien o lo “demoníaco” de lo que Kierkegaard hace un profundo análisis, poniéndolo en relación con lo “reservado” y lo “vacío” o “aburrido” —también, en esta importancia fenomenológica del aburrimiento o hastío, Heidegger va a seguir a Kierkegaard— y con la falta de “intimidad” y de “gravedad”»³⁰.

Según Kierkegaard, la angustia es el prolegómeno de la fe. Aranguren lo ve con claridad: «La senda angosta de la elección divina, el camino de la fe, pasa necesariamente, según Kierkegaard, igual que según Lutero, por la angustia y la desesperación. También aquí, como en Pascal, la existencia es el frágil puente tendido entre la nada y Dios. La nada forma la trama misma de la existencia y constituye el objeto de la angustia. Ésta no se refiere a nada determinado, sino a la pura posibilidad de poder. Ella misma, atraída por el “vértigo” de la libertad, pone el pecado y se acongoja más ante la culpa. Pero “la angustia no es, en modo alguno, una imperfección”. Es el “lugar” de irrupción del espíritu»³¹.

La angustia siempre está al acecho. Lo que nos hace perfectos en el conjunto de la naturaleza no es sólo, a juicio de Kierkegaard, la posibilidad de padecerla, sino el modo cómo nos enfrentamos a ella cuando irrumpe. En este aspecto late un trasfondo estoico: se requiere coraje y valor para aguantar la angustia y no sucumbir a ella. Enfrentarse a ella requiere el cultivo de virtudes estoicas como la resignación, la serenidad y la indiferencia.

«La angustia corajudamente soportada es —según Aranguren— ‘expresión de la perfección de la naturaleza humana’. ‘Si el hombre fuese un animal o un ángel, no sería nunca presa de la angustia’. Cuando se exalta el holocausto de Abraham suele considerarse en él, como tema supremo de edificación, que el patriarca estuvo a punto de sacrificar ‘lo mejor’ que poseía, su propio hijo y la promesa divina puesta en él. Pero también el joven rico del Evangelio podría haber sacrificado sumador bien y no sería, por eso, ningún Abraham. Pues ‘lo que se omite es la angustia’»³².

Tal y como lúcidamente muestra López Aranguren, la fe se vincula estrechamente a la angustia y a la desesperación. De hecho, la desesperación es el prolegómeno de la fe y la fe es el verdadero y único antídoto realmente eficaz a la desesperación.

³⁰ «Exposición de Kierkegaard», 10.

³¹ I, 263-264.

³² I, 263-264.

El verdadero camino hacia la fe pasa por la desesperación. Escribe José Luis López Aranguren: «No se puede, pues, llegar a la fe sin atravesar la angustia y la desesperación. La angustia es *Isolation*, aislamiento y desolación, soledad radical. Ante el mudo enfrentamiento con la nada, el hombre “salta” a la fe. *Per angusta ad augusta*. He aquí por qué “hay que aprender a angustiarse”, y hasta ejercitarse imaginariamente en ello. Pero la fe no acaba con la angustia, sino que, como en Lutero, coexiste con ella. No hay fe sin angustia; ésta es uno de sus elementos constitutivos»³³.

6. LA DESESPERACIÓN

Una de las categorías fundamentales del pensamiento kierkegaardiano, a juicio de López Aranguren, es la desesperación (*Fortvivle*). El pensador danés dedica una obra entera a dilucidar la esencia de la desesperación y sus distintas modalidades, *La enfermedad mortal* de 1849³⁴.

Se pregunta Aranguren: «¿En qué se diferencian angustia y desesperación? Simplificando podría responderse que, así como la angustia surge ante la nada, la desesperación es patética duda ante uno mismo, ante la necesidad de aceptación y elección de sí mismo, es, en definitiva, angustia, no con respecto a la nada, sino con respecto a uno mismo»³⁵.

La desesperación tiene que ver con el yo, mientras que la angustia es un estado anímico que se suscita frente a la nada o al vértigo de posibilidades. La desesperación es una especie de enfermedad espiritual, una disonancia interior, un desequilibrio interior. A juicio de Kierkegaard, existe la desesperación del que desesperadamente quiere dejar de ser él mismo, del que desea negarse y ser otro; pero también la desesperación del que desesperadamente quiere ser él mismo.

La desesperación es la mala relación con uno mismo. No tiene su origen en un objeto externo, ni una causa foránea: el trabajo, la muerte, el amor no correspondido, la soledad. La desesperación es la mala relación de cada uno consigo mismo. Entre los principales tipos de desesperación que el pensador danés analiza en *La enfermedad mortal* (1849), se destacan dos: la desesperación de la debilidad y la de la obstinación. En el primer caso, uno entiende que todo es finito, necesario y temporal; en el segundo caso, uno cree que es infinito, eterno y que para él todo es posible. El primero desespera porque le falta la confianza, la fe en la posibilidad. El segundo desespera, porque creyéndose eterno y omnipotente, choca contra la finitud y la necesidad.

El movimiento de la desesperación va mucho más hondo y es mucho más amplio que el de la duda. Trasciende en todos los planos a la duda escéptica. La

³³ I, 264.

³⁴ Sobre esta categoría, ver: RASMUSSEN, I. L., «La disperazione ed il desiderio di morte. Echi di *La malattia per la morte* di Søren Kierkegaard in *Alkmene* di Karen Blixen», *Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani* 5 (2006) 169-179.

³⁵ «Exposición de Kierkegaard», 11.

duda se mueve en el terreno de lo intelectual, mientras que la desesperación es un *pathos* que afecta a todo el ser humano, integralmente considerado. La desesperación afecta a la personalidad total; la duda, sólo al pensamiento.

Contra René Descartes, Søren Kierkegaard está convencido de que el verdadero camino hacia lo absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación.

Si la desesperación es la disposición anímica radical con respecto a sí mismo, el «temor y temblor», sentimiento o sentimientos a los que dedicó un tercer libro, con este título, es la disposición anímica para con Dios, el Dios totalmente Otro y Terrible, la angustia ante Él. Un pensamiento fundado en estos sentimientos es, evidentemente, lo que después se ha llamado existencial o existencialista (de hecho Kierkegaard emplea con sentido categorial la palabra «existencia», y opone al pensamiento especulativo —el de Hegel— el pensamiento existencial), y por eso, como veremos, Kierkegaard ha sido considerado, con razón, el fundador de la teología existencial y dialéctica, y el precursor de la filosofía de la existencia»³⁶.

«El hombre es el ser capaz de desesperar; el haber visto esto es el mérito esencial del pensamiento kierkegaardiano. Pero —y en esto se separa Marcel decisivamente de Kierkegaard y del luteranismo— no debe desesperar. Debe sobreponerse a la tentación de desesperar, debe vencer la desesperación con la esperanza. No se trata, pues, como en Reiner, y, en definitiva, como en Lutero, de que la esperanza “supere” la desesperación en el sentido hegeliano de la palabra *Aufhebung*, es decir, absorbiéndola en sí sin suprimirla, de manera que, decía Reiner, continúe latiendo en ella. No»³⁷.

Aranguren distingue entre angustia y desesperación partiendo de una reflexión de Jean Wahl: «La teoría kierkegaardiana de la desesperación es de sentido análogo a la de la angustia. Según Jean Wahl, la diferencia estribaría en el carácter más bien femenino de la angustia; elección de algo que no es uno mismo, la nada, frente a la superior decisión envuelta en la desesperación que es elección de sí mismo»³⁸.

En un bello pasaje, Aranguren distingue la desesperación de la duda: «La duda (*Zweifel*) es desesperación (*Verzweiflung*) del pensamiento. La desesperación es duda de la personalidad. Duda y desesperación residen, por tanto, en esferas completamente diferentes. El movimiento de la desesperación va mucho más hondo y es mucho más amplio que el de la duda. La desesperación alcanza *totaliter* lo que la duda sólo puede dar *partialiter*. La desesperación afecta a la personalidad total; la duda, sólo al pensamiento. La pretendida objetividad de la duda, que da la apariencia de estado privilegiado, es justamente su imperfección. El verdadero camino hacia lo absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación»³⁹.

³⁶ «Exposición de Kierkegaard», 11.

³⁷ I, 391.

³⁸ I, 264.

³⁹ I, 265. En lengua danesa, duda es *Tvivle* y desesperación es *Fortvivle*.

El verdadero motor de la filosofía no es la duda, sino la desesperación. Kierkegaard, como reseña Aranguren, va más allá de la duda metódica de Descartes y entiende que el verdadero estímulo de la filosofía no es la duda, sino la desesperación. El ser humano filosofa para hallar una curación a su desesperación, una cura del alma, cura que, a juicio de Kierkegaard, solo puede aportar la fe, el verdadero antídoto a la desesperación⁴⁰.

«La “ironía” y el “humor” son, en lo hondo, desesperación. Pero también ésta, igual que la angustia, es “camino de perfección”. Kierkegaard, apoyándose en el juego de palabras *Zweifeln-Verzweifeln* (o mejor dicho, en los correspondientes vocablos daneses), sostiene que no es en la duda, según creyó Descartes, sino en la desesperación, donde se encuentra el punto de partida para la busca de la verdad y la eternidad»⁴¹.

Según el pensador danés, no hay solución racional a la desesperación. El único antídoto es la fe.

«La desesperación es la *enfermedad hasta la muerte*, la enfermedad suprema y también el supremo remedio. Pues —exactamente igual que en Lutero— no hay esperanza sin desesperación —la desesperación es el elemento inicial de la “fe”—, como no hay resurrección sin muerte, y para no perecer es necesario perecer: *perissem nisi perissem*, reza el lema de un importante escrito autobiográfico de Kierkegaard, con lo cual entramos en el terreno de su dialéctica, que, en oposición a la de Hegel, lo fue del “salto”, de la “contradicción” y de la “paradoja”. Abraham, “el caballero de la fe”, es, literalmente, “un creyente en el absurdo»⁴².

7. LA PREOCUPACIÓN

En sentido estricto, la categoría *preocupación* no pertenece a la terminología filosófica y teológica de Kierkegaard. Aranguren lo admite, pero considera que ya está prefigurada en la obra del pensador danés. Esta categoría se halla, sobre todo, descrita en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger mediante la expresión *Sorge* que, José Gaos, traduce como *cura*.

La existencia humana conlleva, por definición, el ejercicio del cuidado, la respuesta a un conjunto de necesidades que se manifiestan imperiosamente. El ser-ahí no subsiste gratuitamente, de modo banal, sino que tiene que cuidar de sí mismo para permanecer en la existencia.

⁴⁰ Sobre la relación entre duda y desesperación, ver KAUFMANN, K., *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Søren Kierkegaards*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 2002. En este estudio, que resume su tesis doctoral, el autor ahonda en las diferencias entre duda (*Zweifel*) y desesperación (*Verzweiflung*) y muestra también sus analogías. El autor lleva a cabo una reconstrucción del concepto a nivel cronológico, analizando la categoría en distintas obras, pero, particularmente, en *La enfermedad mortal* de 1849. Cabe señalar que, en muchos aspectos, su reflexión coincide con las atinadas presentaciones que José Luis López Aranguren hace de esta categoría.

⁴¹ I, 265.

⁴² I, 265.

«Para definirla —dice López Aranguren— le falta a Kierkegaard el término justo, la *Sorge* heideggeriana. Pero la idea está ya ahí, expresa en estas palabras: “Bella es la (pre-) visión (*Anblick*) de una Providencia que a todos atiende y cuida de todos, pero más bella es la (pre-) visión de un hombre que es como su propia Providencia”»⁴³.

Aranguren intuye la genealogía de la *Sorge* heideggeriana en el concepto de providencia que maneja Kierkegaard, pero lo seculariza, lo separa de su raíz teológica. Según el filósofo danés, Dios tiene cuidado de todo cuanto ha creado, desde lo más ínfimo a lo más elevado; no se desentiende de su obra y vela por la conservación y por la fructificación de todo cuanto es.

Martin Heidegger lleva a cabo una secularización de la idea de providencia kierkegaardiana y entiende que cada existente está radicalmente sólo y vertido al mundo y tiene que practicar la *cura* de sí mismo para permanecer en el ser, para seguir siendo lo que es, pues todo tiende por definición a la nada (*das Nichts*), a la muerte como destino final (*Sein zum Tode*), pero, mientras uno es capaz de tener cuidado de sí mismo y de anticipar sus necesidades y dar respuesta a las mismas, permanece en el mundo.

En otro pasaje, López Aranguren utiliza como sinónimos la categoría de la angustia y la de la preocupación. Dice: «Vivimos todos, ya se ha dicho, instalados en nuestra cotidianidad, la de cada cual (pues no todas son iguales). Mas, en ocasiones, se rompe el marco de ésta y entramos en las *situaciones-límite* —la lucha, la culpa, el dolor, la muerte como angustia o, cuando menos, preocupación por ella—, las cuales nos enfrentan con la desnuda existencia, en tanto que tal. A diario estamos ‘en las cosas’, en las preocupaciones o cuidados menores de cada día. La preocupación radical o *Sorge* y la angustia nos sacan de la *petite histoire* de cada cual y nos transportan a la escatología, ultramundana o intramundana, al cuestionamiento radical del para qué de la vida, individual y colectiva, a la toma en peso de la realidad en su totalidad unitaria»⁴⁴.

La idea de situación-límite, cuya elaboración se debe al filósofo de Basilea, Karl Jaspers y que, posteriormente, recupera y desarrolla en el ámbito francófono, Gabriel Marcel en su *Filosofía concreta*, no está teorizada, formalmente, en la obra de Kierkegaard, pero sí ligeramente esbozada.

Se entiende por situación-límite aquel tipo de experiencia de frontera que introduce una verdadera discontinuidad en la vida, en la que se tambalea todo y uno se encuentra, de golpe, sin pensarlo, con la pura y dura verdad del mundo, porque ha agujereado el velo de las apariencias. Kierkegaard, muy cercano en este punto a su contemporáneo, Arthur Schopenhauer y también, en cierto modo, a Friedrich Nietzsche, entiende que el sufrimiento es la situación-límite por excelencia, la verdadera vía de conocimiento de la realidad.

⁴³ I, 269.

⁴⁴ II, 678.

8. LA AUTENTICIDAD

Una de las categorías fundamentales de la filosofía de la existencia que más ha trascendido en el siglo xx es la de la autenticidad⁴⁵. La autenticidad, opuesta a la inautenticidad, es una categoría invocada por los grandes pensadores existencialistas, pero no sólo una noción descriptiva, sino prescrita. Está presente en la obra de Martin Heidegger y también en la de Karl Jaspers. En tales autores, la autenticidad es un deber, una exigencia de todo ser humano que desee llevar una vida digna.

Autenticidad no significa vivir en conformidad con las leyes morales que impone la sociedad. Autenticidad es una decisión personal que el individuo toma en libertad para devenir lo que él mismo es. No consiste en inventar una imagen de uno mismo que no tiene que ver nada con lo que en realidad uno es. En realidad, la autenticidad es esa síntesis por la libertad de lo que ya somos y de lo que estamos llamados, vocacionalmente, a ser. Buscar la autenticidad significa decidir por uno mismo y recibirse a si mismo.

Aranguren considera que tal categoría es de cuño kierkegaardiano, pero, en último término, es una manifestación del pensamiento de Lutero. Aunque el pensador danés no utiliza exactamente este vocablo, sí que defiende hasta el extremo la radical e insobornable singularidad de todo ser humano y el deber de preservarla y mantenerla frente a la multitud. La interioridad, repite en distintas ocasiones, es la verdad. Ser auténtico es ser fiel a uno mismo, manifestar lo que uno cree en el hondón del alma, no conformarse, ni diluirse.

«Al existencialismo —dice Aranguren— pertenece también la categoría de la sinceridad. Y aquí vuelve Kierkegaard a ponerse junto a Lutero, incluso en la extraña compatibilidad de una radical sinceridad íntima con una conducta insincera, trapacera en Lutero, fingida en Kierkegaard»⁴⁶.

La sinceridad y la veracidad son imperativos para consigo mismo, en cuanto sin ellos no hay auténtica originalidad en la apropiación, ni verdadera posesión. La verdad existencial no para en simple «conocimiento» ni se adquiere por charlatanería discursiva, instrucción o información. Es, por el contrario, íntima, entrañable, vivida, y nace del descubrimiento personal. La vida auténtica, singular, coherente y fiel a su propio destino, conlleva, necesariamente, la confrontación con la masa, con la opinión común, con el quehacer de los otros. El precio de una vida singular, auténtica es altísimo. Aranguren subraya explícitamente esta cuestión. La verdad es la subjetividad y la masa es la mentira. En este punto, Kierkegaard participa de una serie de ideas muy próximas a Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y a José Ortega y Gasset⁴⁷.

⁴⁵ Cf. COLOMB, J., *In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus*, Routledge, London, 1995. El autor recorre el concepto de autenticidad en distintos autores partiendo de Kierkegaard y de Nietzsche. Después de distinguir autenticidad, sinceridad y honestidad, estudia la idea de autenticidad en Martin Heidegger, en Jean Paul Sartre y en la obra de Albert Camus.

⁴⁶ I, 269.

⁴⁷ Cf. TUTTLE, H. N., *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset*, Peter Lang, New York, 1996.

9. LA FE

La fe no es una categoría nueva en el pensamiento occidental, pero sí el modo como Kierkegaard la interpreta. Más allá de su clásica descripción como virtud teologal, como don de Dios o como respuesta libre de la voluntad humana a una llamada divina; Kierkegaard concibe la fe como la más alta de las pasiones humanas, como la pasión por el infinito, también como el verdadero antídoto a la desesperación. La fe no salva de la perplejidad, del temor y temblor, de la incomprensión frente a Dios, pero sí de la desesperación de la finitud.

«El cristianismo kierkegaardiano —escribe Aranguren— es la fe del solitario, del individuo, del “único”, como traducen, utilizando la expresión de Stirner, Delacroix y Wahl. Por eso se comprende que el pensador danés pidiese la supresión el bautismo y los otros sacramentos, así como la ruptura con la Iglesia»⁴⁸.

Según él, la iglesia protestante ha falsificado el cristianismo, mitigándolo, reduciéndolo a puro culto y a pura moral burguesa. Aunque hubiese podido mantenerlo en su primitivo rigor, no por eso le habría sido posible realizarlo; en tanto que *ecclesia*, universalidad, cristiandad, contradice el sentido genuino de la fe, que es individualidad, aislamiento, soledad. El cristianismo, tal como lo entiende Kierkegaard, no admite versiones a lo exterior, ni a lo general.

La opción cristiana es individual o no es. No tiene sentido, a su juicio, optar en colectividad, asumir como pueblo esta opción religiosa. El sujeto de la fe siempre es individual. No tiene sentido referirse a la fe de un pueblo, de una comunidad, de una generación, porque la fe siempre es un acto individual, íntimo y singular y cada ser humano está llamado a tener su particular relación con Dios.

La fe, tal y como la concibe el pensador danés, es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general. Es una relación interior, privada, secreta, del individuo con su Dios. Su símbolo es, para Kierkegaard, la ascensión siempre solitaria de Moisés hasta la cima del Monte Sinaí, para hablar allí, en inaccesible soledad, con el Señor.

La fe consiste en obedecer directamente a Dios; mientras que la razón, en obedecer a los hombres. La fe se mantiene sin suelo firme debajo, sobre un abismo de 70.000 brazas de profundidad.

Dice el autor: «For Kierkegaard the criteria of the person's authentic Christian individuation may be outlined as follows. First, the person must stand apart from the crowd's capriciousness and coercion. Secondly, the individual must attempt to deliver other individuals from the self-deception of the crowd. The status of the individual is akin to Deity, and the individual alone is capable of receiving and sharing the truth. All communication of the final truth must be addressed to and by the person and never the crowd. It is the individual and never mass which is edified, and edification is always dependent upon the eternal. Thirdly, we must practice the inward mode of existence, and the category of inwardness must be both practiced and preached in the modern age. In a desperate age we may hope for the coming of a single one who will proclaim the individual to the crowd, this event may happen even though nobody seems to want that exhausted thing, the individual» (p. 44).

⁴⁸ I, 273.

A juicio de Aranguren, «la forma kierkegaardiana de *religiosidad* es puramente *patética*, irracional, lo mismo que en Lutero. Si el pensamiento mata la existencia, ¿qué devastación no hará allá en lo más íntimo de ella, donde tiembla la llama de la fe? La especulación cristiana, la apologética, es arrancada de cuajo. Ningún enemigo peor para la fe; 'hacer verosímil el cristianismo es destruirlo'. Antiguamente —cuando de verdad lo había— el cristianismo era escándalo y locura; hoy es 'cultura'. Kierkegaard quiso ser, como Lutero, destructor de la filosofía. Su dialéctica, en oposición a la de Hegel, lo fue del 'salto', de la 'contradicción' y de la 'paradoja'. *Credo quia absurdum* es la mejor fórmula definitoria de su concepción. Abraham, 'el caballero de la fe', es, como ya vimos, 'un creyente en el absurdo'»⁴⁹.

La fe es, para Kierkegaard, un salto. Quizás en este cuadro de categorías kierkegaardianas debería tener un lugar especial, la de salto, pues, evoca esta idea según la cual no hay posible transición racional hacia la fe, o paso del estadio ético al religioso. Sólo se puede saltar de uno al otro, pero la pregunta que cabe formularse es qué puede suscitar tal salto, por qué se debería saltar de una esfera a otra.

Siguiendo la interpretación de Alois Dempf, el profesor Aranguren hace notar, inteligentemente, cómo en el pensamiento de Kierkegaard el acto de fe, concebido como un salto en el absurdo, tiene también, antropológicamente considerado, un ingrediente de rigor ascético y debe ser comprendido, en este sentido, como una mortificación de la razón, paralela a la mortificación de la carne.

«Kierkegaard —escribe Aranguren— es en este punto, como en tantos otros, inexorablemente luterano. Aquello a lo que la razón y la filosofía llaman cristianismo y Dios nada tiene que ver ni con el auténtico cristianismo ni con el verdadero Dios. Entre el orden racional y el de la fe se abre un abismo que sólo un 'salto' puede franquear. No hay pasaje que sin solución de continuidad nos lleve del uno al otro. La teología natural es imposible y la religión natural nos deja donde estábamos: bajo el imperio de lo general y lo abstracto o —como ya vio Hume y en los tiempos de Kierkegaard acababa de descubrir enteramente Feuerbach— prisioneros de lo 'demasiado bueno'»⁵⁰.

Es conocida la distinción kierkegaardiana entre la religión A y la religión B. En la primera, se accede a Dios a partir de la contemplación del mundo, mientras que en la segunda, no hay acceso alguno a Dios, ni posible conocimiento de su ser, porque Dios es, por definición, el Totalmente Otro.

Aranguren ahonda en ellas, después de presentarlas pedagógicamente: «Kierkegaard —dice Aranguren— denomina religiosidad A, a este desconocimiento de la distancia infinita entre Dios y las criaturas de quien piensa que, a través de la experiencia natural, del sentimiento, de la 'mediación', como diría Hegel, o de la prueba racional clásica, es posible el ascenso hacia Dios, sin darse cuenta de que lo religioso, visto desde la razón, es pura y simplemente lo absurdo.

⁴⁹ I, 271-272.

⁵⁰ II, 119.

La paradoja religiosa está construida —escribe Kierkegaard en las *Migajas filosóficas*—, igual que Venecia, sobre el mar. ¿No sería trágico que, andando el tiempo, una generación de venecianos dejase de advertirlo, creyese que su ciudad es como las demás y, víctima de esta inadvertencia, de este olvido, diese lugar a que se pudriesen los sostenes y la población entera se hundiese un día en el mar? También el creyente debe tener plena conciencia de que su fe es necesariamente flotante y carece de fundamento racional, de que está colgada sobre el abismo, edificada sobre el mar»⁵¹.

Tal y como subraya Aranguren, la fe, para Kierkegaard, nace de la desesperación. «La fe —escribe— nace de la desesperación. Pero veamos antes que también *expressis verbis* tenemos aquí la otra disposición fundamental del ánimo luterano, la angustia o la congoja»⁵².

10. LA ESPERANZA

La idea de esperanza que presenta Søren Kierkegaard en su obra no tiene la densidad filosófica de la categoría de la desesperación. Se trata de una esperanza fundada en el acto de la fe y, por tanto, sin infraestructura racional⁵³.

En los *Discursos edificantes* y los *Discursos cristianos* muestra el valor de esta virtud, el verdadero antídoto a la desesperación. A su juicio, no hay modo alguno de demostrar que Jesús era Dios, ni posible forma de probar científicamente que fue resucitado por obra del Espíritu Santo, pero la fe en estos artículos del Credo es la única fuente de esperanza posible para dar sentido a una existencia que, por experiencia empírica, tiende a la descomposición, a la muerte, a la nada.

No siempre se ha subrayado, suficientemente, esta categoría kierkegaardiana. En muchos comentaristas queda como oculta o difuminada tras conceptos como la angustia, la desesperación, la repetición o la seriedad. Sin embargo, esta categoría es fundamental en el pensamiento de Kierkegaard, pues, a pesar de su tono existencialista, la filosofía del pensador danés no es nihilista, ni cínica, menos aún escéptica. Es un pensamiento de raíz cristiana, abierto a la esperanza de la vida eterna y a la resurrección de la carne, portador de un mensaje de alegría fundado en el hecho pascual.

Aranguren no presta excesiva atención a la dimensión festiva del pensamiento kierkegaardiano. Se dedica sobre todo a interpretar la obra seudónima y no tanto los Discursos religiosos que, originariamente, formuló oralmente en algunas iglesias de Copenhague. En ellos revela el gozo de ser cristiano, la infinita

⁵¹ II, 119.

⁵² I, 377.

⁵³ Sobre esta cuestión, la crítica especializada está dividida. Cf. FENDT, G., *For What May I Hope? Thinking with Kant and Kierkegaard*, Peter Lang, New York, 1990. Dice el autor: «Where philosophy ends in wonder, that life which is Christian ends in the impossibility unreasonable hope of redemption and recreation» (p. 180).

alegría de ser amado por Cristo, de ser redimido de la nada a través de su muerte y de la resurrección, de participar del Amor infinito y eterno de Dios. José María Valverde, ilustre intérprete de Kierkegaard, fue un gran lector y estudioso de los Discursos religiosos del pensador danés y destacó este aspecto de su filosofía que, dialécticamente, choca con categorías como la angustia y la desesperación.

Según López Aranguren, «la esperanza también es una esperanza dudosa, de ahí el que en la reflexión de Kierkegaard, la distinción —que existe también semánticamente en alemán— entre *Zweifel*, que es dudar, y *Zweifeln*, anteponiéndole el prefijo *ver*: *verzweifeln*, que es desesperar, sea también muy instructiva»⁵⁴.

Kierkegaard muestra esta relación entre el dudar, es decir, el cuestionamiento por lo que se refiere al *logos*, y el desesperar, cuestionamiento por lo que se refiere a la esperanza. Dudamos de lo que creemos saber y desesperamos de aquello que esperamos, porque precisamente en eso consiste la condición humana.

La esperanza kierkegaardiana nace del dolor espiritual, del agotamiento racional, de la confianza ciega en Dios. La esperanza frente a la muerte, a la desintegración total del ser individual es, para Søren Kierkegaard, la verdadera buena noticia. Si uno asume plenamente que ha sido redimido por Dios, que está llamado a vivir eternamente en el amor de Dios, que nada, ni nadie puede destruir su ser, porque Dios ama y perdona incondicionalmente, la vida cambia de color y asume un tono positivo.

La esperanza, tal y como la concibe el escritor de Copenhague, no es una necesidad racional, ni una deducción lógica, sino la única salvación a la angustia vital. Si la vida es puro pasar, un fluir temporal que desemboca en la nada, es insoportablemente leve para poder resistirla, pensarla y amarla. Sólo si tiene un sentido último, una orientación final, se salva uno de la tentación nihilista. La angustia frente a la nada, por tanto, es el vector que lleva a creer en Dios.

La angustia que don Miguel de Unamuno llamó congoja es mucho más honda, íntima y espiritual que el dolor físico. Con la angustia, nos damos cuenta que vivir duele. Es la angustia la que hace que la conciencia vuelva sobre sí. En palabras de Unamuno, el hombre se siente «sobrecogido de espanto, de un trágico espanto, el más espantoso», y grita, «ahogándose en angustia: ¡Es que no existo!».

Aranguren, siguiendo a Kierkegaard, se pregunta: «¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo, concentra tu imaginación en ello y figúrate a ti mismo sin ver, ni oír, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo y acaso llames y atraigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos la esperamos, y sientas el nudo que te aprieta el gáznate del alma, por donde resuella tu espíritu»⁵⁵.

Sólo el ser humano que haya experimentado esta vivencia, tan bella y plásticamente descrita por Aranguren, se da cuenta de que la angustia no es un fenómeno noético, ni una cursilería de filósofos. Se percata que es la anticipación

⁵⁴ II, 725.

⁵⁵ I, 377.

del poder no ser, del dejar de estar en este mundo y deshacerse, materialmente, en la nada.

Cuando uno asume vitalmente esta hipótesis, cuando uno capta, intuitivamente, con temor y temblor, que su destino final es ser nada; el suyo y el de todas personas que ama y ha amado, entiende el valor edificante y soteriológico que tiene la esperanza como polo dialéctico de la angustia.

Sólo quien ha sufrido, para decirlo teológicamente, la desesperación y la soledad radical del Viernes Santo, quien se ha sentido radicalmente abandonado por todos y por todo, inclusive por el mismo Dios como Jesús en la cruz, comprende cómo la esperanza no es un lujo, ni una opción, sino una apremiante necesidad de sentido, el único modo de sobrevivir a la vida.

Escribe Aranguren: «Hay que echar a los hombres en medio del océano, y quitarles toda tabla y que aprendan a ser hombres, a flotar. ¿Tienes tan poca confianza en Dios que... necesitas tabla a qué agarrarte? Él te sostendrá sin tabla. Y si te hundes en él, ¿qué importa? Esas congojas y tribulaciones y dudas que tanto temes son el principio del ahogo, son las aguas vivas y eternas que te echan el aire de la tranquilidad aparental en que estás muriendo hora tras hora; déjate ahogar, déjate ir al fondo y perder sentido y quedar como una esponja, que luego volverás a la sobrehoz de las aguas donde te veas y te toques y te sientas dentro del océano»⁵⁶.

Universitat Ramon Llull
francescTR@blanquerna.url.edu

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

⁵⁶ I, 380.

