

# Kierkegaard y Heidegger: La verdad de la filosofía

Poseo datos suficientes para afirmar que la relación plena entre Kierkegaard y Heidegger está aún por descubrir y que podrá ocupar a los estudiosos mucho tiempo. El tema que voy a abordar es tan arduo, de tanta transcendencia y, en varios sentidos, tan poco estudiado que ofrecerlo en el transcurso de una sucinta exposición parecerá una trivialización.

Mi propósito es, por estas dos razones, muy limitado. Intento desde Kierkegaard<sup>1</sup> «asomarme» a algunas de las tesis fundamentales de Heidegger<sup>2</sup>.

He distinguido tres aspectos muy simples:

En un primer momento presento un «estado de la cuestión» acerca de los estudios comparativos entre ambos autores.

Sintetizo, en un segundo y tercer apartado, el pensamiento de cada uno sobre la verdad de la filosofía, que es el tema elegido para este discurso.

Pretendo desvelar algunos puntos que aún no han sido debidamente resaltados por los filósofos. Que ello sirva de acicate para una investigación de mayor calado y profundidad.

## 1. LA RELACIÓN KIERKEGAARD-HEIDEGGER

Establecer una relación afinada entre Kierkegaard y Heidegger no resulta fácil.

El tópico con que comenzó a trabajarse desde los años 30 consideraba a Kierkegaard «padre del existencialismo» y a Heidegger como uno de sus más destacados representantes. La diferencia más notoria entre ellos vendría dada por la descristianización que Heidegger habría efectuado de

1. Nos referimos a las obras y papeles de Kierkegaard. Cfr. S. KIERKEGAARDS *Samlede Vaerker* (København, Gyldendal, 1920-1936), XV vols.; S. KIERKEGAARDS *Papirer* (København, Gyldendal, 1968-1978) XVI vols. en 25 tomos.

2. Iremos citando las obras de Heidegger utilizadas para este ensayo comparativo.

algunas intuiciones del pensador danés<sup>3</sup>. Tanto la interpretación existencialista de *Sein und Zeit* como la secularización que habría operado sobre Kierkegaard está desmentida claramente por los investigadores de Heidegger<sup>4</sup>.

Por esto resulta más correcto analizar siquiera someramente los aspectos que han elegido estudiosos insignes para mostrar la relación entre estos dos filósofos.

Sobresalen, por encima de todos, los problemas de la angustia y de la temporalidad<sup>5</sup>. Al primero se refiere Heidegger, diciendo que fue Kierkegaard quien más avanzó en su análisis<sup>6</sup>. Al segundo aludiremos más adelante. También han destacado los tratadistas el puesto central de la existencia<sup>7</sup>, pese a que el análisis sea diferente en ambos. No han de olvidarse otros temas capitales, como la posibilidad (Muligkeit)<sup>8</sup>, la cura (Sorge)<sup>9</sup>, el yo y el sí mismo<sup>10</sup>, la interioridad, la muerte, el concepto «primitivo»<sup>11</sup>, el fundamento de la religión y las repercusiones en la teología<sup>12</sup>, la comunicación, la autenticidad, etc.

Hasta el presente no conocemos desarrollos significativos sobre el acuerdo, la historicidad, la subjetividad y la crítica de la metafísica.

Todavía es más curioso que nadie haya abordado, al menos a modo de sugerencia, la interpretación del nihilismo. Si la angustia tiene sentido es a partir de la *nada*. Esta nada es contrapuesta por Kierkegaard a la nada hegeliana, punto de arranque de la Lógica<sup>13</sup>. Esta nada es reinterpretada

3. Cfr. A. de WAELHENS, *La filosofía de M. Heidegger* (Madrid, C.S.I.C., 1948) 338 s. En un momento dado afirma que Kierkegaard perdió la fe cristiana (cfr. p. 344, n. 2). Discrepamos absolutamente de semejante juicio.

4. Cfr. G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, (Barcelona, Gedisa, 1986) pp. 21-23.

5. Heidegger provoca esta relación. Cfr. sus comentarios a Kierkegaard, en M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, 2)* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1977) pp. 253, 447-8 en nota.

6. Cfr. n. de p. 253.

7. Cfr. K. E. LØGSTRUP, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* (Berlin, Blaschker, 1951); M. WYSCHOGROD, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence* (New York, Humanities Press, 1964).

8. J. J. STACK, «The language of possibility and existential possibility» en *Modern Schoolman*, 50 (1972-73) pp. 159-182.

9. Cfr. G. J. STACK, «Concern in Kierkegaard and Heidegger» en *Philosophy Today*, 13 (1969) pp. 30 s.

10. A. VOGT, *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard* (Giessen, Lecht, 1936).

11. J. HENRY, «The term 'primitive' in Kierkegaard and Heidegger», en su *The Concept of the Primitive* (Ashley Montagu, Free Press, 1968) pp. 212-228.

12. J. COLETTE, «Kierkegaard, Bultmann, et Heidegger» en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 49 (1965) pp. 597-608.

13. Cfr. R. LARRAÑETA, *La interioridad apasionada. Amor y verdad en S. Kierkegaard* (Salamanca, Universidad Pontificia 1990), p. 60 s.

por Heidegger de otra manera, como lo que está más acá de ese ocultamiento de donde brota el ser y la verdad de todo ente<sup>14</sup>. La relevancia de la *repetición* que Kierkegaard introduce como novedad y como sustituto de nada menos que la *mediación* también ha sido preterida como motivo de contraste con la *Wiederholung* heideggeriana. Tampoco se ha determinado la diferente hermenéutica del *salto* (*Spring-Sprung*), no obstante su similitud verbal y su importancia<sup>15</sup>. La visión del arte, tanto en su esencia como en sus diferentes «escalas»<sup>16</sup> podría haber dado lugar a una contraposición muy fructífera, que está por realizar. Y por tocar en último término lo que nos atañe más de cerca, ningún autor se ha atrevido a investigar la concepción de la *verdad* en Kierkegaard y Heidegger, quizás porque ello equivaldría a poner en relación el *todo* de ambas filosofías.

Esta sería, en rudimentario esquema, la situación actual de la investigación sobre Kierkegaard-Heidegger. Un balance acerca de lo que han aportado los estudios citados creemos que no sería demasiado relevante. Indicaré, en cambio, mi propia visión global sobre el asunto.

a) En primer lugar, a ambos autores parece haberles perseguido un común destino. Dedicados por entero a la meditación de la filosofía y de su sentido para la vida del individuo, han sido a la postre criticados o rechazados por sus actitudes vitales. Con una diferencia: Kierkegaard es perseguido muy precozmente y luego casi olvidado (hasta el punto que corrió el peligro de ser un total desconocido)<sup>17</sup>. Heidegger saboreó en su juventud las mieles del éxito internacional de su obra, aunque luego se hayan trocado en sospechas sobre la meta a que podría conducir su pensar<sup>18</sup>. Escuchando las protestas de Adorno contra ellos<sup>19</sup> y dejando para otros la discusión sobre sus actitudes sociopolíticas, uno podría deducir que no es ajeno a todo este movimiento antikierkegaardiano y antiheideggeriano la postura mantenida por ellos y las pocas concesiones hechas a la versión «práctica» de la filosofía.

14. Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken (Gesamtausgabe, 9)* (Frankfurt a. M., Klostermann 1976) p. 109.

15. Cfr. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia* (Barcelona, Anthropos 1988) p. 76 s.; *S. Kierkegaards samlede Vaerker*, VII, p. 103 s.

16. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, en *Samlede Vaerker*, I, pp. 35-112; M. HEIDEGGER, *Holzwege (Gesamtausgabe, 5)* (Frankfurt am Main, V. Klostermann 1977) pp. 1-74.

17. Fue Brandes quien de alguna manera lo sacó del anonimato después de su muerte.

18. Nos referimos obviamente a las polémicas sobre el nazismo.

19. Sobre Kierkegaard cfr. Th. ADORNO, *Kierkegaard. La construcción de lo estético* (Caracas, Monte Avila 1969); respecto de Heidegger, Th. ADORNO, *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus 1975).

b) Para mejor entender la influencia kierkegaardiana en Heidegger, hemos de recurrir a sus testimonios directos.

Ante todo es preciso escuchar las opiniones expresas del propio Heidegger sobre Kierkegaard. No son muchas. Heidegger desperdició una ocasión de oro en el Congreso de la Unesco sobre Kierkegaard<sup>20</sup>, al cual no asistió —lo que irritó a muchos— y donde en su ponencia no alude ni una sola vez al autor homenajeado.

No obstante, Heidegger había saludado con entusiasmo la publicación en alemán de las obras de Kierkegaard<sup>21</sup>. Esto no basta, lógicamente. La crítica histórico-filosófica tiene derecho a interrogarse por la lectura que Heidegger hizo de Kierkegaard.

La edición citada por Heidegger, a cargo del editor Diederichs en la ciudad de Jena, fue traducida por Ch. Schrempf. Es una versión estetizante, forzada en muchos pasajes y llena de lagunas. Mucho mejor es la de Hirsch (a partir de 1950) o incluso la de Diem<sup>22</sup>. Además la edición primera a la que alude Heidegger se centra en las *Obras*, pretiriendo los *Papirer* sin algunos de los cuales es imposible conocer en profundidad los planteamientos de Kierkegaard.

Cuestión aparte es dilucidar cuánto leyó Heidegger. El se refiere sobre todo a los temas de la angustia y la desesperación. Pero nada sabemos de la opinión que pudieron merecerle obras tan capitales como *Gjentagelsen*, *Efterskrift* o algunos proyectos insertos en los *Papirer*<sup>23</sup>.

Para los conocedores de Kierkegaard es chocante un breve texto de Heidegger: «Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existentielle ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existentielle Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehnen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen «erbaulichen» Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen —die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen»<sup>24</sup>.

20. Cfr. *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard 1966) pp. 167-204.

21. Cfr. M. HEIDEGGER, «Antrittsrede» en *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1957-58), pp. 20-21.

22. Cfr. para estos datos J. HIMMELSTRUP, *Søren Kierkegaard international Bibliografi* (København, Busck 1962) pp. 29 s.

23. En especial el esbozo *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*. Cfr. S. KIERKEGAARDS *Papirer*, IV B 1, p. 103 s. En este texto presenta Kierkegaard precisamente su interrogante fundamental por la verdad, la realidad y la filosofía entera, algo que en Heidegger podría llamarse *la transparencia de la pregunta*. Cfr. R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna* (Madrid, Cincel 1987) p. 56 s.

24. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 313.

Sobre esta nota ha habido muchas opiniones.

Lo afirmado acerca de la dependencia kierkegaardiana de Hegel no es novedoso, aunque sigue siendo discutible en su rigor.

No es extraño, en cambio, que atribuya a Kierkegaard una lejanía tan profunda de la «problemática existencial», pese a considerarlo tan sensible al problema mismo de la existencia.

Habría que interrogarse, en todo caso, por los motivos de esta opinión heideggeriana sobre el autor danés, fijándose en la llamada de atención hecha a los escritos «edificantes».

Pöggeler ha dado una explicación atendida: «De esta forma, San Agustín, Lutero y Kierkegaard ofrecen un adoctrinamiento más «óntico» que «ontológico»; han visto «ónticamente» lo decisivo, sin haberlo podido alzar a concepto «ontológico» suficiente. Por eso hablan «de una manera edificante y tanto más efusiva» allí donde apenas si se expresan «de una manera conceptual» (*Sein und Zeit*, p. 190)<sup>25</sup>. No es imposible que Kierkegaard hubiera sugerido a Heidegger algunas de sus intuiciones primordiales acerca de la superación radical de la filosofía. El acento crítico habría sido para Heidegger muy atinado, pero no la resolución de su hermenéutica existencial.

La cuestión podría aclararse con la referencia a F. Nietzsche: ¿por qué Heidegger prefiere en definitiva dedicarse tan detenidamente a la obra de Nietzsche, marginando por completo los escritos de Kierkegaard que con tanto alborozo había saludado?

La respuesta tiene un nombre: la «conclusión» cristiana que Kierkegaard da a su búsqueda filosófica.

Heidegger debió asumir en un momento dado una especie de «ateísmo metódico»<sup>26</sup> para su quehacer filosófico. Eso no implicaba la exclusión radical del tema religioso-sagrado, la eliminación de Dios o incluso la secularización radical de su filosofía. Nada de eso sería correcto leer en el pensamiento de Heidegger.

Pero sí es verdad que a Heidegger le debió resultar intolerable, a partir de un cierto instante, «hacer» filosofía desde presupuestos que no fueran absolutamente «puros», es decir, neta y exclusivamente filosóficos.

Esta tuvo que ser sin duda una de las causas fundamentales del «olvido» del Kierkegaard cristiano en la construcción mental de Heidegger.

25. O. PÖGgeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid, Alianza 1986) p. 47. Más adelante insinúa que Kierkegaard le habría proporcionado a Heidegger una indicación formal (p. 341) con la que abrir brecha en aquel desquiciamiento (de la filosofía) que duraba ya milenios (p. 347).

26. *Ib.*, p. 341.

Seguramente existe algún otro motivo, pero es difícil llegar por el momento a determinarlo.

c) Dos aspectos complementarios, ahora más pertinentes, terminan esta escueta comparación general entre Kierkegaard y Heidegger.

Kierkegaard es un filósofo atípico. Por varias razones, pero las más sobresalientes son: la mezcla que realiza entre su biografía y su discurso escrito, las concesiones a la literatura poético-estética y la preocupación encendida por la fe cristiana. En mi opinión, que no todos comparten, esto no resta fuerza a sus análisis filosóficos, aun contando con que conducen a una meta construida más sobre intuiciones que sobre conclusiones lógicas.

Heidegger, como hemos apuntado, es un filósofo «puro» y pleno. Este talante tan estrictamente filosófico le ha abierto puertas muy dispares. Además, su mirada crítica sobre toda la filosofía precedente ha hallado un eco tan considerable que todavía en las más recientes investigaciones se le toma como punto de partida de las tendencias posmodernistas.

La única vertiente en que podrían hallarse pistas para una inspiración kierkegaardiana en Heidegger vendría de la etimología, tan apreciada por el pensador alemán, que tendría algunas derivaciones temáticas coincidentes.

Particularmente nos referimos al sesgo interpretativo de términos que Heidegger hizo tan fecundos como *Da-sein* y *Existenz*. Kierkegaard es el primero que los asume en el sentido que luego quedaría consagrado, aprovechando los recursos de la lengua danesa para dividir *Tilvaerelse* (*vaerelse*) y distinguirlos de *Eksistents*.

Esta proximidad terminológica se puede volver mucho más fecunda de contenido en las relaciones que ya hemos señalado acerca de la repetición, la nada como inicio del filosofar, la crítica del *cogito-sum* cartesiano y del *Aufheben* hegeliano, etc.

Sin embargo, nada tiene que ver esto con una imitación ni siquiera superficial por parte de Heidegger. El construye una analítica que Kierkegaard jamás hizo ni acaso estaba interesado en realizar, aunque el espíritu de ambos pudo ser mucho más convergente de lo que a primera vista resulta.

A resaltar esto último apuntan los desarrollos que siguen.

## 2. LA CRÍTICA KIERKEGAARDIANA DEL CONCEPTO DE VERDAD

Como luego haría Heidegger, Kierkegaard aborda el problema de la verdad a partir de su definición tradicional. Este arranque le conducirá a una crítica general de la filosofía y del sentido del filosofar, a la vez que —sin declararlo formalmente— convertiría la verdad en el eje de su pensamiento.

Así se inicia su planteamiento sobre la verdad: «Ya sea que se determine la verdad más empíricamente como acuerdo del pensar con el ser o más idealísticamente como acuerdo del ser con el pensar, importa en ambos casos poner máxima atención en lo que se entiende por ser, y estar atentos también a que no se transforme engañosamente al espíritu humano cognoscente en lo indeterminado y se le convierta fantásticamente en algo que ningún hombre *existente* nunca ha sido ni puede ser...»<sup>27</sup>.

Tan escueta afirmación encierra varios elementos valiosos. Kierkegaard juega con la doble interpretación que ha tenido la definición clásica de la verdad, una de corte más empírico y otra de tono más idealista. En estas dos interpretaciones había que atender con especial cuidado a la inteligencia acertada de lo que se relaciona: en primer lugar, el ser y luego, como instancia acogedora del encuentro creador de la verdad, el pensar. Pero no fue así, sino que se dio primacía a uno de los dos polos relacionados. Contra las tendencias tradicionales, Kierkegaard declara que la atención no ha de ponerse en la descripción o definición ajustada de lo que ha de entenderse por ser y por pensar, sino más bien en el tercer término<sup>28</sup>, el que es imprescindible en la búsqueda de la verdad, aquel que hace «real» la relación entre ser y pensar, llamado aquí «espíritu humano cognoscente» y «hombre existente».

¿Qué pretende decir Kierkegaard con esto?

Bajo ningún motivo ha de darse cabida a los extremos idealistas o empiristas, pues ni en el ser-realidad ni en la idealidad-pensar aislados se halla la verdad. Lo importante es mantener la implicación del sujeto existente y cognoscente y que no se le reduzca a la indeterminación, pues con ello nos habríamos desviado de la senda de la verdad para toparnos con un fantasma<sup>29</sup>.

27. *Samlede Vaerker*, VII, p. 174. Se trata de la II Parte de *Efterskrift*, el capítulo titulado «La verdad subjetiva, la interioridad; la verdad es la subjetividad». Ibidem.

28. Cfr. *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, en donde hace el planteamiento triádico de la duda y de la verdad. *Papirer*, IV B 1, p. 144 s.

29. *Samlede Vaerker*, VII, p. 174-175.

Para que haya pregunta por la verdad debe producirse un choque, una contradicción que sólo acontece con la intervención o presencia del tercero —el espíritu humano, el hombre existente— en ese choque. Ni el ser de que se habla puede reducirse a mero ser exterior, a Realidad, ni el pensar puede refugiarse en la pura indeterminación, en la Idealidad. La verdad sólo surge de la contradicción entre ellas.

La respuesta abstracta, la que emerge de la mera relación concordante entre ser y pensar sólo es válida para ese Abstraktum en que se transforma un espíritu existente que prescinde de sí mismo en cuanto existente. La pregunta auténtica por la verdad tiene estas condiciones:

- Sólo la formula un espíritu existente y sólo le interesa a quien la formula. No es lo mismo que pregunte un hombre o que pregunte una patata o una rosa.
- La pregunta por la verdad se plantea al espíritu existente en cuanto tal, en cuanto existente, y casi seguro que lo hace con la intención de existir en la verdad.
- Quien interroga por la verdad es siempre consciente de ser un «hombre existente único» y sólo a él, en cuanto único, le importa la respuesta.

Esta manera de afrontar el problema de la verdad tiene sus precedentes y sus consecuencias.

Kierkegaard intenta provocar un giro respecto de la filosofía moderna. Para él, Descartes no formuló correctamente ni el principio inequívoco de la duda como inicio del camino del pensar ni tampoco el «yo pienso» (cogito) que juzgó como su intuición original<sup>30</sup>. ¿De qué adolece la metodología cartesiana? ¿Cual es el mal que va a padecer toda la filosofía moderna? El olvido de la tríada dialéctica (ser, pensar y sujeto consciente existente), única morada donde puede nacer la verdad. La verdad nunca será mera concordancia objetiva. Ni siquiera la auténtica duda puede originarse de este modo. La verdad sólo se suscita como *relación*, una relación mantenida hasta el extremo máximo. Con ello Kierkegaard no abandona el dominio del pensar ni el del ser, sino que vuelve una y otra vez a la contraposición existencial entre ellos.

Kierkegaard inserta además la temporalidad en el sujeto existente que se interroga por la verdad desde su existencia. La relación entre el punto de partida, el interés, el conocimiento *históricos* y la verdad esencial

30. *Ib.*, p. 304. También Heidegger discutirá el *cogito* cartesiano. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (Paris, Gallimard, 1971) II, 120-203; M. ALVAREZ GOMEZ, «El sentido del 'cogito' cartesiano según Heidegger» en *Revista de Filosofía* (Madrid, C.S.I.C., 1968) pp. 91-115.

o eterna es la preocupación máxima de *Efterskrift*<sup>31</sup>. Ello le conducirá a una reinterpretación del yo (el sí mismo: *Selvet*), que no es un yo mientras piensa, sino que tiene los caracteres de una relación triádica desde varias esferas y que, incluso, se convierte en una relación relacionada con una instancia nueva, desconocida, pero que está ahí actuando<sup>32</sup>.

¿Cómo concluirá este planteamiento de Kierkegaard sobre la verdad? Kierkegaard vuelve de nuevo a la *pregunta* para mostrarlo.

«Cuando se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexiona objetivamente sobre la verdad como un objeto con el que se relaciona el cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre que aquello con lo que él se relaciona es la verdad, lo verdadero. (...) Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo; cuando este cómo de la relación está en la verdad, el individuo está en la verdad, incluso si se relaciona con la no-verdad»<sup>33</sup>.

En esta frase subrayada enteramente por Kierkegaard hay varios elementos destacables:

Primeramente se llama la atención por la *pregunta* sobre la verdad. En la pregunta no está la respuesta, pero sin una pregunta correcta jamás llegaremos a la verdad. El inicio del interrogante por la verdad predefinen la verdad misma.

En segundo lugar, ¿qué es lo determinante para formular debidamente la pregunta por la verdad? Kierkegaard no titubea en la respuesta: el *interés* del existente, del interrogador con toda su existencia, en la pregunta-respuesta sobre la verdad.

La conclusión es clara: en el concepto mismo de verdad «objetiva» está instalado y predeterminado el falseamiento de la verdad como verdad.

Rechazada la vía objetiva como ruta auténtica hacia la verdad, hemos de indagar en la otra dirección, la subjetiva.

«La reflexión subjetiva se vuelve hacia el interior en busca de la subjetividad y quiere en esta interiorización ser la verdad; y de la misma manera que anteriormente, cuando se insistía en la objetividad, desaparecía la subjetividad, aquí la misma subjetividad permanece lo último, y lo objetivo, lo desaparecido»<sup>34</sup>. ¿Qué significa todo esto?

En el interrogante sobre la verdad, el sujeto existente cognoscente llega a un punto en que la objetividad no puede dar ya razón de la

31. La explica en el prólogo a *Efterskrift*. Cfr. *Samlede Vaerker*, VII, pp. 1-10.

32. Nos referimos a la definición dada en *Sygdommen til Døden*. *Samlede Vaerker*, XI, pp. 143-144.

33. *Samlede Vaerker*, VII, pp. 184-185.

34. *Samlede Vaerker*, VII, p. 182.

existencia. ¿Qué acontece entonces? ¿Qué hacer para no dejar escapar la verdad?

La razón queda como en suspenso. Al sujeto existente le corresponde soportar esa incertidumbre objetiva y mantenerla con la máxima pasión. Esta es prácticamente la definición de verdad en Kierkegaard y en ella está supuesto algo que no poseen otras filosofías.

Ante todo, la pasión. La pasión pertenece a la interioridad y a la subjetividad. Los filósofos modernos han puesto especial énfasis en olvidar la pasión. Pero sólo la pasión es capaz de transportar al sujeto existente a ese «punto extremo» donde puede hallar la verdad<sup>35</sup>. Esta pasión de la interioridad de un existente está en el núcleo de la verdad.

Esta verdad que insiste sobre el cómo de la apropiación, es decir, el cómo subjetivamente acentuado, dice una relación dialéctica al tiempo. En el instante de la decisión, parece como si la pasión infinita estuviera acabada, lista. Pero en el mismo instante el sujeto existente está en la temporalidad. El cómo subjetivo, el cómo de la verdad, situado en el tiempo, recibe un impulso continuamente reafirmado de la pasión decisiva de lo infinito.

Repetimos: esta solución kierkegaardiana a la pregunta por la verdad no equivale a la supresión de la objetividad. Solamente se ha cambiado de dirección. Las matemáticas expresan, por ejemplo, otro tipo de verdad, una verdad indiferente. Pero la verdad de la filosofía es verdad para un existente, alguien que está en el tiempo y que a la vez está infinitamente interesado en el existir y en la verdad misma.

Resumamos en varios puntos, más simples quizás, pero también más claros, la postura kierkegaardiana ante la verdad:

1.º) La filosofía tiene como tarea descubrir lo verdadero, pero lo verdadero en sentido activo que en danés (*virkelig*) puede equipararse con lo real. El empeño de la filosofía es «sacar», extraer eficazmente la verdad de la existencia real. No se trata de ninguna concordancia ideal ni de anunciar, decir, proferir la verdad, sino de estar *en* la verdad.

2.º) La función de la filosofía es despertar la conciencia dormida, inquietar a los hombres para que busquen la verdad, azuzarles de igual modo que se hostiga a un corcel para que se lance a la carrera. Sócrates entendió perfectamente esta misión de la filosofía. Por ello se separó de los escépticos que pretendían acceder a la verdad desde la actitud fría, ataráxica. Apasionar a los hombre por la verdad, esa es la auténtica filosofía.

35. *Samlede Vaerker*, VII, p. 189.

3.º) Filosofar no va a consistir en poner una y otra vez, reiteradamente, al objeto frente al sujeto (*Gjen-stand*), al ser ante el pensar, reduplicar simplemente la realidad en la idealidad. El interrogante por la verdad sólo puede responderse desde la *repetición* continua del pensar y del ser en la existencia del espíritu humano cognoscente. En cierto sentido cabe afirmar del ejercicio filosófico algo similar a lo que Kierkegaard dice de la música: sólo existe mientras suena, mientras se ejecuta<sup>36</sup>. Ni siquiera el recuerdo, la anámnesis —pese a Sócrates— sirve como verdadera filosofía, a no ser que sea un recuerdo que nos proyecte hacia adelante en el horizonte del devenir.

4.º) Por último, la búsqueda de la verdad, sobre todo al toparse con la no-verdad, tropieza con un límite, con una barrera infranqueable desde la mera objetividad. Esta situación paradójica sólo puede superarse con un *salto*, salto que inevitablemente ha de originarse en la subjetividad existente, en una decisión. ¿Fracasa la razón? No, la razón calla, permanece en silencio a fin de que el existente llegue a su máxima tensión: la tensión de la interioridad. Entonces se desvelará el secreto de la existencia, sólo entonces se dejará *transparentar* el fondo último, el más escondido, de la verdad existente.

### 3. ANALÍTICA DE LA VERDAD EN HEIDEGGER

Heidegger es menos enfático, en ocasiones igualmente poético, pero a veces más sugerente en su concisión. Sus textos no toleran una lectura rápida. Quizás por ello invitan por sí mismos a la reflexión sosegada.

Mientras en Kierkegaard la pregunta por la verdad supone un replanteamiento de la filosofía y de la existencia, en Heidegger se hace equvaler expresamente<sup>37</sup> al interrogante por el ser, el ser que está oculto detrás de los entes y del ente en su totalidad. La pregunta por la verdad es una pregunta dirigida también al ente, pero que incluye la pregunta por el existente, la pregunta por la metafísica y por toda la filosofía, la pregunta por la nada y el nihilismo, en una palabra, la pregunta por el sentido del ser.

Fundamentalmente Heidegger presenta *un* planteamiento del tema de la verdad, al que vuelve una y otra vez en sus escritos. No obstante, podemos interpretar —para una mejor intelección— que hay en Heidegger

36. *Samlede Vaerker*, II, pp. 148-150.

37. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 282.

como tres arranques de la pregunta sobre la verdad. Siendo cada uno riguroso en su contenido, los tres dejan traslucir bastante más de lo que expresan.

a) El primero coincide con Kierkegaard. Para descubrir qué es la verdad, hemos de retornar a la definición clásica como «adaequatio rei et intellectus».

En este retorno heideggeriano se nos explican muchos aspectos. A fin de no reiterar temas conocidos, daré unas breves notas.

Para los clásicos la verdad es en sentido estricto *concordancia*. «La esencia de la verdad reside en la «concordancia» («Übereinstimmung») del juicio con su objeto»<sup>38</sup>. Esta concordancia se da en forma de proposición: «El lugar» («Ort») de la verdad es la proposición (el juicio)<sup>39</sup>. La verdad significará siempre y a partir de aquí *propositio vera*<sup>40</sup>. Esta equivalencia que en Aristóteles aún mostraba su enraizamiento en el talante prístino del término, va poco a poco esfumándose hasta quedar convertida en una cualidad del juicio. «Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino»<sup>41</sup>. La verdad queda adscrita al entendimiento. Así deja consagrada la concepción de la verdad un autor tan renombrado como Santo Tomás de Aquino.

La crítica moderna de la filosofía medieval no cambiará este planteamiento. Descartes que pretendió instaurar un nuevo inicio para el verdadero filosofar, no hace sino volver a la certeza intelectual<sup>42</sup>, la de la idea clara y distinta. Kant mismo da por supuesto tal planteamiento acerca de la verdad y ni siquiera se toma la molestia de desmentirlo<sup>43</sup>.

¿Qué le falta a esta manera de entender la verdad?

Heidegger lo dirá de muchas maneras. En *Sein und Zeit* lo hace devolviendo la atención al carácter relacional de la concordancia. «¿Qué significa en general el término 'concordancia'? La concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de la relación de algo con algo. Toda concordancia y, por ello, también (toda) 'verdad' es una relación»<sup>44</sup>.

Intentando mostrar el contenido de esa relación, detectamos que la concordancia es un ser relativamente a la cosa, al ente mismo, lo que exige

38. *Ib.*, p. 284.

39. *Ib.*

40. Cfr. M. HEIDEGGER, *El principio de razón* (Madrid, Narcea 1978) p. 74.

41. Cfr. M. HEIDEGGER, *Platóns Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, p. 233.

42. «Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse», dice Descartes. *Ib.*

43. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 285.

44. *Ib.*

habitualmente una comprobación, que es donde percibimos lo ajustado o no de la percepción.

Los pasos siguientes son claros para Heidegger: «¿Qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino *que* el ente *es* el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el «ser, profiriendo una proposición, relativamente al 'objeto' de la proposición» es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es»<sup>45</sup>. «El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición profirida se muestra y se descubre que *él* es. No se comparan representaciones, ni entre sí ni *en referencia* a la cosa «real». La comprobación no entraña ni una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y de lo físico, pero tampoco entre «contenidos de conciencia» unos con otros»<sup>46</sup>. Y concluye Heidegger: «*Verificación* significa: *mostrarse los entes en su identidad*»<sup>47</sup>. Que una proposición es verdadera quiere decir que descubre al ente en sí mismo, que es descubridora<sup>48</sup>. Este «ser verdadero» como «ser descubridor» desde la estructura fundamental del «ser ahí» es el fundamento único del fenómeno original de la verdad<sup>49</sup>.

b) La verdad tiene en su etimología original (ἀλήθεια) una connotación negativa o, más bien, privativa. ¿Qué quiere decir esto?

Lo explica bien el propio Heidegger en *De la esencia de la verdad*: «Cuando traducimos ἀλήθεια por no-ocultamiento» («Unverborgenheit») en lugar de traducirle por «verdad», esta traducción no es solamente «más literal», sino que comprende la indicación de repensar más originalmente la noción corriente de verdad como conformidad del enunciado en el sentido todavía incomprendido de carácter de ser desvelado (Entborgenheit) y desvelamiento del ente (Entbergung des Seienden)<sup>50</sup>.

Esta aclaración, que se prolonga con profundas consecuencias acerca de la libertad vista a la luz de la esencia de la verdad, está directamente señalada por el propio Heidegger.

45. *Ib.*, p. 288.

46. *Ib.*, p. 289. Respetamos la traducción de J. Gaos en M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, (México, F.C.E. 1971) pp. 238-239.

47. «*Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*». M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 289.

48. «Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie «läßt sehen» (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muß verstanden werden als entdeckend-sein» *Ib.*

49. *Ib.*, p. 290.

50. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, p. 188.

En *La doctrina de la verdad según Platón* afirma: «Porque para los griegos inicialmente el encubrimiento en cuanto encubrirse (Sichverbergen) domina la esencia del ser y con ello determina también al ente en su asistencia (Anwesenheit) y accesibilidad (Zugänglichkeit) («Wahrheit»), por eso la palabra con la que designan los griegos lo que los romanos por 'veritas' y nosotros por 'verdad', se caracteriza por el *a* privativo (ἀ-λήθεια). Verdad comienza significando lo rescatado a un encubrimiento. Por consiguiente: verdad, por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de desencubrimiento (Entbergung)»<sup>51</sup>.

Convendrá tener luego en cuenta que el encubrimiento puede ser de varias clases: encerramiento, reserva, encapsulamiento, tapujos, velamiento, despiste, pero lo sustancial ya está indicado.

Este modo de recuperar las raíces primitivas de la verdad conduce a una total reinterpretación de la verdad, en la cual lo más llamativo serían estas notas:

- El ocultamiento del ente en totalidad, la no-verdad original, es más antigua que toda revelación de tal o cual ente. Esto explica lo que Heidegger llama la no-esencia original de la verdad, es decir, el misterio, que es el ocultamiento de lo oculto en su totalidad, del ente en cuanto tal (die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen)<sup>52</sup>.

- La nada es reinterpretada en este contexto. La nada es la plena negación de la omnitud del ente<sup>53</sup>. La angustia nos hace patente la nada y nos empuja a existir sosteniéndonos dentro de la nada<sup>54</sup>. Desde esta patencia de la nada en el fondo de la existencia, podemos sentir la desazón que se revela como aquella admiración que estaba en el comienzo de la filosofía griega<sup>55</sup>.

- Esta verdad como desocultamiento no es nunca un estado sólo presente, sino un acaecer (Geschehnis)<sup>56</sup>. Esto es algo primordial para entender el concepto de verdad en Heidegger. Y lo explica sugestivamente: «Con la negativa ocultadora se alude en la esencia de la verdad a aquel contrario que en la esencia de la verdad está entre la iluminación y la ocultación.

51. *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, p. 223.

52. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, p. 193-194.

53. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 109.

54. Ese es el significado de Existencia (Da-sein) para Heidegger, muy en consonancia con el pensamiento kierkegaardiano. «Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts». M. HEIDEGGER, *Ib.*, p. 115.

55. *Ib.*, p. 121.

56. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 41. En la edición de 1950 dice *Ereignis* en lugar de *Geschehnis*.

Es el antagonismo de la lucha originaria (ursprünglichen Streites). La esencia de la verdad es en sí misma la lucha primordial (Urstreit) en que se disputa aquel medio abierto en cuyo interior está el ente (das Seiende) y desde el cual vuelve a sí mismo<sup>57</sup>.

c) La tercera presentación (evidentemente tercera no en sentido cronológico) de la verdad heideggeriana es muy plástica y fácil de entender. Se trata de un comentario pausado y muy agudo del mito platónico de la caverna.

En el fondo de la caverna pone en juego a cuatro instancias: los encadenados, el fuego tras ellos, un lugar intermedio por donde desfilan los entes cuya sombra se proyecta en el muro y las sombras mismas. Esto ya debiera ser un indicio de la mayor complejidad de su concepción de la verdad.

Heidegger insiste con Platón en resaltar cómo a los encadenados les parecería fruto de una loca imaginación y la posibilidad de que existieran seres más reales que las sombras que siempre han visto.

El símil se ahonda con la salida al exterior de uno de los encadenados. Cegado por la luz, al comienzo no ve nada y tiende a volver a su cómodo refugio. Finalmente logra acomodar su vista y entonces son perceptibles tres facetas de lo que sucede: el personaje que *mira*, lo que *aparece* ante sus ojos y el sol que garantiza con su luz la posibilidad de ver *el aspecto* de las cosas. Sin sol no habría visión; es él quien hace posible reconocer las cosas.

¿Dónde está situada la verdad, tanto dentro como fuera de la caverna? En el *aspecto*, aspecto que en griego se traduce como «idea»<sup>58</sup>. No vemos verdaderamente lo «real», sólo vemos los aspectos. Aquí comenzará el sometimiento de la verdad como des-ocultamiento, desvelamiento, desencubrimiento, que es el sentido original de ἀλήθεια, al yugo de la idea<sup>59</sup> que es lo aparente, lo compareciente.

Propiamente la idea no provoca ese vuelco del sentido de la verdad como des-encubrimiento. Lo que la idea nos pone ante la vista es, para una mirada convenientemente dirigida, lo desencubierto de sí misma, lo que ella da de sí misma a aparecer<sup>60</sup>.

57. *Ib.*, p. 42.

58. «'Aussehen' heißt griechisch εἶδος oder ἰδέα». M. HEIDEGGER, *Plantons Lehre von der Wahrheit*, p. 214.

59. «Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα. Indem Plato von der ἰδέα sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis». *Ib.*, p. 230.

60. *Ib.*, p. 225.

Pero de hecho esta confusión en el significado de verdad ha llevado a la desviación de toda la tarea del pensar. El pensar se ha centrado en la idea, en el aspecto, en el ente que aparece, aunque sea en su omnitud o aunque se trate del Ente supremo, provocando *el olvido del ser* que está detrás de la idea.

Este es el triunfo de la metafísica y el equívoco de toda la filosofía. La filosofía ha cedido a la tentación de la apariencia, al atractivo de los entes, y se ha transformado en un olvido sistemático del ser. Así quedará determinada la filo-sofía desde Platón hasta la actualidad. «Tal σοφία es, en sí misma, predilección y amistad (φιλία) por las «ideas» garantes del descubrimiento»<sup>61</sup>, es dirigir la mirada hacia la «idea»<sup>62</sup>. La metafísica adquiere también desde entonces el sentido unívoco de meta-física, pasar por encima de lo umbrátil hacia las «ideas»<sup>63</sup>.

Para volver al significado primitivo de verdad hay que aprender de nuevo a mirar al ser. Es el recto mirar el que enseña a considerar la verdad como el des-ocultamiento del ser y el que puede convertirse en distintivo del trato humano con el ser.

Este aprendizaje de la «mirada», cuyo análisis existencial elogiaba en Kierkegaard<sup>64</sup>, está en relación directa con el término griego θεωρεῖν<sup>65</sup> y es en Heidegger un motivo más para repensar la filosofía y su verdad, especialmente en un tiempo que exige cada vez más versiones prácticas de la teoría frente al compromiso transformador de las realidades sociales y frente a la técnica que se adueña del mundo.

Esto nos lleva de la mano a la conclusión final de nuestro discurso.

#### 4. LA VERDAD DE LA FILOSOFÍA

Queremos concluir con unos claros y breves enunciados donde se reflejen nítidamente las cercanías entre Kierkegaard y Heidegger y donde se señalen sus diferencias respecto de la verdad.

a) Ambos autores se enfrentan a la definición clásica de verdad y la declaran obsoleta. Siendo diverso el argumento, de alguna manera se remiten a lo mismo: la concepción de la verdad como algo que dice en sí

61. *Ib.*, p. 235.

62. *Ib.*, p. 230.

63. *Ib.*, p. 235.

64. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 447-448 en nota.

65. La filosofía es definida como ἐπιστήμη θεωρητική es decir, un arte o competencia para el θεωρεῖν. Cfr. M. HEIDEGGER, *Qué es eso de la filosofía* (Madrid, Narcea 1978) p. 56.

misma una relación plural, compuesta de más «elementos» que los dos supuestos obviamente desde Aristóteles. Esto implica un replanteamiento total y radical de la filosofía desde la pregunta inicial, desde el mismo interrogar del comienzo, donde sólo se dará validez a aquel ejercicio que ponga en juego todos los factores esenciales. No es extraño que la concepción de la verdad en Kierkegaard y Heidegger remita a la pregunta misma de donde arranca la filosofía, la pregunta fundamental, y que Heidegger referirá últimamente a la pregunta por el ser y la nada<sup>66</sup>.

Así logra intuirse en ambos planteamientos algo que está más al fondo y que no puede faltar en la cita de la verdad. Kierkegaard lo denomina existencia (del sujeto único cognoscente). Heidegger lo ubica en la claridad de lo abierto que acaece en el desocultamiento del ser.

La intuición de esa hondura de la verdad se hace más próxima entre ellos. Kierkegaard concibe el yo mismo como una relación que se apoya transparentemente en el Poder que la pone y define la interioridad como la transparencia del pensar en la existencia<sup>67</sup>. En el Congreso sobre Kierkegaard Heidegger vuelve a afirmar que ἀλήθεια hay que entenderla como lo Abierto mismo de la claridad (Lichtung) que permite al ser y al pensar estar presentes el uno en el otro y para el otro<sup>68</sup>.

La diferencia de análisis e interpretaciones no ha de ser obstáculo para detectar la vecindad profunda que incluso podría estar calladamente insinuada por el propio Heidegger.

b) Como Habermas indica, Heidegger denuncia el desarraigo de la verdad proposicional y la devaluación del pensamiento discursivo<sup>69</sup>. De aquí se deduce una concepción de la verdad con una referencia esencial al tiempo y cuya formulación más acertada sería la verdad como acontecer.

La tarea de la filosofía, el estricto filosofar en búsqueda de la verdad, cambia sustancialmente.

Kierkegaard enuncia este giro como una interiorización. Interioridad, y sobre todo interioridad apasionada, es ir hacia dentro, es decir, interiorización<sup>70</sup>. En el momento y punto que ya no haya apoyo de la tierra ni del cielo, cuando la hondura sea total (70.000 brazas), ahí aparecerá la verdad de la existencia.

66. Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 122.

67. Cfr. S. KIERKEGAARDS *Samlede Vaerker*, XI, p. 145, 182, 272 y VII, p. 241.

68. M. HEIDEGGER, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée» en *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard 1966) p. 196.

69. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, (Madrid, Taurus 1989) p. 187.

70. *Samlede Vaerker*, XIII, p. 475.

En la *Carta sobre el Humanismo* rechaza Heidegger las críticas de irracionalismo contra los filósofos que ponen su empeño en reconducir el pensar a su elemento. Y aprovecha esta ocasión para redefinir el quehacer de la filosofía: el pensar no ha de buscar un efecto externo, no ha de intentar que el pensamiento se traduzca en acción, el pensar obra en cuanto piensa, pues es un compromiso con el ser<sup>71</sup>.

Esta afirmación que está más interrelacionada de lo que puede parecer con la explicación de teoría como θεωρεῖν, como mirar, muestra conexiones importantes con la interioridad. No creo que sea demasiado artificial la relación.

Preguntando Heidegger para qué ser poeta en tiempos de penuria (pregunta que inquietó sobremanera a Kierkegaard cuando declaraba que había que hablar como los poetas), contesta Heidegger, entre otras cosas, que «los poetas cantan porque invierten el apartamiento respecto de lo abierto (das Offene) e interiorizan su irredención en el todo sagrado, lo santo en lo funesto. La inversión interiorizadora ha superado ya el apartamiento respecto de lo abierto. Se «anticipa a todo apartamiento» y resiste todo lo objético en el recinto del mundo interior del corazón. El interiorizarse inversor es el arriesgar que se arriesga desde la esencia del hombre...»<sup>72</sup>. Desde la interiorización abismal entonan los poetas el canto que celebra lo incólume de la esfera del ser<sup>73</sup>.

c) Para ser filósofo así, para llegar a sentir la existencia en su máxima hondura, hace falta pasión. Lo escuchamos en boca de Kierkegaard. El filósofo subjetivo es quien deja que su pensar y su ser entero sea arrebatado por la pasión. El filósofo objetivo, que pretende llegar a la verdad abstracta, es el antitipo del filósofo para Kierkegaard.

También Heidegger se pronuncia sobre este modelo diferente de filósofo. La filosofía moderna, que hay que sobrepasar, está dominada por el principio de razón, es decir, el principio del representar racional en tanto que «calculo asegurador»<sup>74</sup>. Hay que sustituir el principio de razón por el del ser, que el silencio de la palabra «ser» sustituya al ruido del «principium rationis»<sup>75</sup>.

En otro contexto había tocado el tema de una manera más clásica, si cabe decir. Según Platón «es muy propio de la filosofía la pasión (πάθος),

71. Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, pp. 313-314.

72. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 318.

73. *Ib.*, p. 319.

74. Cfr. M. HEIDEGGER, *El principio de razón*, p. 78.

75. *Ib.*, p. 92.

el asombro: no hay otro origen de la filosofía que predomine más que ese»<sup>76</sup>. La pasión (πάθος) está en el arranque, en el principio (ἀρχή) de la filosofía y debiera comprenderse como el verdadero distintivo del filósofo.

¿Cuál es ese πάθος que debiera tener la filosofía actual?, pregunta Heidegger, después de haber excluido un πάθος centrado en la duda como el de Descartes y que origina el πάθος de la certeza absoluta de la filosofía reciente<sup>77</sup>. De nuevo responde Heidegger: la poesía, la pasión del poeta<sup>78</sup>. Sólo ellos, con esa pasión que les hace capaces de bajar al abismo, están en disposición de que «en lo invisible del mundo interior (...) se haga visible lo santo de lo mundanalmente existente»<sup>79</sup>.

Esta respuesta nos introduce en el último punto de coincidencia divergente entre Kierkegaard y Heidegger.

d) Llamaremos a este postrer aspecto el horizonte de la verdad de la filosofía. No queremos ir más allá de Kierkegaard y Heidegger, pero tampoco detenernos más acá de ellos. Decía Kierkegaard que en un instante dado la razón calla, enmudece, queda en suspenso, porque ya no puede atravesar ciertas fronteras. ¿Qué es lo que sucede en ese momento? Se vislumbra asomando por el horizonte algo que no está ahí dado, que está en la διασπορά. ¿Cómo nombraremos a esto que así aparece? Lo desconocido, responde Kierkegaard. ¿Y qué será esto desconocido? ¿Será algo objetivo, será un fantasma, será simplemente un hombre? No, sólo puede ser algo que está fuera del alcance de la razón, sólo puede ser un dios<sup>80</sup>.

A propósito Kierkegaard, que aclara en muchos momentos las rupturas entre la filosofía y su fe cristiana, no explicita aquí la identidad de ese dios. Y por eso lo nombra a la manera griega, como «un» dios, dejando en la perplejidad su identidad, aunque reconociendo que sólo puede accederse a él por un «salto».

Desde una perspectiva bastante heterogénea, Heidegger nos reenvía continuamente al ser que está detrás de la omnitud del ente e incluso a lo innominado, a lo inaccesible, al misterio, a lo sagrado. Nada es idéntico y por nada se traiciona el rigor filosófico, pues señala bien sus distancias respecto de Dios concebido como ente máximo de la metafísica. Ese misterio del ser está también en la lejanía. Sólo los poetas sienten su huella, sólo ellos están en disposición de decir lo santo en la noche del mundo<sup>81</sup>.

76. Cfr. M. HEIDEGGER, *Qué es eso de la filosofía*, p. 63.

77. *Ib.*, p. 65 s.

78. *Ib.*, p. 67-68.

79. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, en *Wegmarken*, p. 319.

80. S. KIERKEGAARDS *samlde Vaerker*, IV, pp. 231 s.

81. Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, en *Wegmarken*, p. 272.

Kierkegaard proseguía su inquisición agregando que únicamente ese dios, un dios, podía conducirnos a la verdad, podía salvarnos. Curiosamente en su póstuma entrevista Heidegger también confesaba que «sólo un dios puede aún salvarnos. A nosotros nos queda la única posibilidad de preparar, con el pensamiento y la poesía, una disponibilidad para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso»<sup>82</sup>.

Más allá de todo apologética, Kierkegaard y Heidegger han reformulado en su raíz el problema de la verdad. Ahora resta continuar su búsqueda en un mundo más complejo que el suyo.

Rafael LARRAÑETA

## BIBLIOGRAFÍA

Hemos centrado nuestra atención preferente en las obras que citamos a continuación por orden alfabético.

- HEIDEGGER, M. *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken (Gesamtausgabe, 9)* (Frankfurt am Main, V. Klostermann 1976) pp. 313-364.  
 — *Holzwege (Gesamtausgabe, 5)* (Frankfurt, Klostermann 1977).  
 — *El Principio de razón* (Madrid, Narcea 1978) pp. 69-93.  
 — *Identidad y diferencia* (Barcelona, Anthropos 1988).  
 — *La fin de la Philosophie et la tâche de la pensée*, en *Kierkegaard vivant* (Paris, Gallimard 1966) pp. 167-204.  
 — *Nietzsche* (Paris, Gallimard 1971) 2 vols.  
 — *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, pp. 203-238.  
 — *¿Qué es eso de la filosofía?* (Madrid, Narcea 1978) pp. 45-68.  
 — *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, 2)* (Frankfurt am Main, V. Klostermann 1977).  
 — *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, pp. 177-202.  
 — *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, pp. 103-122.  
 KIERKEGAARD, S. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler (Kierkegaards samlede Vaerker, VII)* (København, Gyldendal 1925).  
 — *Begrebet Angst (Kierkegaards samlede Vaerker, IV)* (København, Gyldendal 1923) pp. 303-473.  
 — *Enten-Eller. Et Livs Fragment (Kierkegaards samlede Vaerker, I-II)* (København, Gyldendal 1920).  
 — *Gjentagelsen (Kierkegaards samlede Vaerker, III)* (København, Gyldendal 1921) pp. 189-293.  
 — *Johannes Climacus eller omnibus dubitandum est (Kierkegaards Papirer, IV)* (København, Gyldendal 1968) pp. 103-150.  
 — *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi (Kierkegaards samlede Vaerker, IV)* pp. 195-302.  
 — *Sygdommen til Døden (Kierkegaards samlede Vaerker, XI)* (København, Gyldendal 1929) pp. 129-272.

82. «Der Spiegel», n. 23 (1976) p. 209.