

# Heidegger y Kierkegaard: En el comienzo

## Heidegger and Kierkegaard: In the Beginning

SYLVAIN CAMILLERI

[TRADUCCIÓN DE JIMMY HERNÁNDEZ MARCELO]

Recibido: 26–Marzo–2017 | Aceptado: 15–Junio–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

Este estudio se propone mostrar cómo el joven Martin Heidegger, mucho antes de la publicación de su obra maestra *Ser y Tiempo* (1927), ha intentado durante algunos años situar su filosofía «en la escuela del cristianismo». Para ello, hacemos referencia a su manera de invocar, implícitamente o explícitamente, a Søren Kierkegaard con el fin de *existencializar* su pensamiento, en el sentido específico de inscribirlo en cierta dialéctica entre Dios y el ser –que soy yo–. La investigación que llevamos a cabo también debe permitir matizar la historiografía corriente mostrando que Heidegger no fue tanto el instigador del existencialismo ateo cuanto un singular representante del existencialismo cristiano.

Cristianismo Primitivo · Fenomenología ·  
Hermenéutica · Historia · Tiempo · Vida.

This article aims at demonstrating how the early Heidegger (long before the publication of his magnum opus *Being & Time* in 1927) once draw on Kierkegaard's writings in order to «existentialize» his thought, that is to proceed from a dialectics between the being I am and God himself. The present investigation should also challenge standard historiography by showing that Heidegger was rather a representative of Christian existentialism (unique in his kind) rather than of atheist existentialism.

Primitive Christianity · Phenomenology ·  
Hermeneutic · History · Time · Life.

S. Camillieri (✉)

Université catholique de Louvain, Bélgica  
email: sylvain.camillieri@uclouvain.be



# Heidegger y Kierkegaard: En el comienzo

SYLVAIN CAMILLERI

## §1. Kierkegaard como sucesor y como precursor (1919-1920)

**L**A PRIMERA MENCIÓN A KIERKEGAARD en los primeros cursos de Heidegger, que data del período de Friburgo (1919–1923), es al parecer muy marginal. Ésta se encuentra en un anexo de las lecciones del semestre de invierno de 1919–1920 tituladas *Problemas fundamentales de la fenomenología*. El contexto es el de una triangulación de la vida «fáctica» —es decir, de la vida humana pensada a la luz de su contingencia, esto es, concebida aún como *existencia*— en función de tres polos entre los que no deja de moverse: el mundo–ambiente (*Umwelt*), el mundo común (*Mitwelt*) y el mundo propio (*Selbstwelt*). Heidegger sostiene que es el mundo propio el que imprime a esta vida sus tendencias más decisivas<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, si es verdad que yo siempre estoy formado de alguna manera por mi medio y por los otros, yo me mantengo constantemente como arquitecto de mi existencia. Aunque esto no sea cuestionable, Heidegger confiere a esta constatación una justificación histórica: «el paradigma histórico más profundo del singular proceso de establecimiento de la vida fáctica y del mundo de la vida en el mundo propio y el mundo de las experiencias interiores se nos da en el surgimiento del cristianismo»<sup>2</sup>.

La referencia es, por su puesto, al cristianismo primitivo (*Urchristentum*), que presenta la primera *acentuación consciente* del mundo propio bajo la forma de una *experiencia introspectiva* de un nuevo tipo. Heidegger ilustra la característica principal de esta última a través de la siguiente descripción: «lo que se presenta en las proto–comunidades (cristianas) significa un cambio radical de las direcciones tendenciales de la vida. Haciendo referencia, ante todo, a la negación del mundo y al ascetismo»<sup>3</sup>. Precisa, además, que «la idea del Reino

<sup>1</sup> Martin Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie» en *Gesamtausgabe* 58, ed. H.–H. Gander (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1993), pp. 59–60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*

de Dios en san Pablo» nos da un ejemplo perfecto<sup>4</sup> y nos dirige entre paréntesis a Albrecht Ritschl, cantor de la *Kulturprotestantismus*. No vamos a distraernos en esta referencia más que para señalar que Heidegger, de hecho, está en contra de este teólogo. Ya que para Ritschl, el Reino de Dios es concebido, al modo kantiano, como una realidad ética que se consagrará a la obtención de una cierta paz con el mundo. Ahora bien, hablando de Pablo, Heidegger evoca una manera de realizarse en el mundo *como si* ya no le perteneciéramos más. Solamente una actitud como aquella es digna del Reino de Dios y puede ser incluso susceptible de acelerar su advenimiento. En esto, nuestro filósofo está más cerca de Kierkegaard, para quien el Reino de Dios es algo «absolutamente heterogéneo al mundo así como a todo lo que depende de él»<sup>5</sup>. Pablo se encuentra, por tanto, al nivel de los pioneros a los que Kierkegaard llama «pensadores primitivos» que buscan «primero el reino de Dios» hasta el punto de cuestionar radicalmente el mundo y todo lo que está dentro de su lógica<sup>6</sup>. Aquellos pensadores reflexionan y sobre todo viven sin ataduras. Ellos se han vuelto hacia sí mismos y buscan en ellos mismos los medios para responder a las «cuestiones fundamentales de la condición humana». Hasta el punto de estar, de hecho, al borde de la «desesperación». Heidegger hace eco de este tema al afirmar que los proto-cristianos están en el origen de una auténtica corriente de vida y de pensamiento que contiene «los fundamentos de la formación de todas las nuevas conexiones expresivas; las conexiones que engendran la vida y que están también en el fundamento de lo que hoy llamamos *historia*»<sup>7</sup>.

Debemos señalar, de igual modo, que hay un paralelo en los diagnósticos formulados por uno y otro pensador. Para Kierkegaard, la falta de primitividad es el hecho de no sumergirse «cada vez más profundamente en este «primero el reino de Dios»»<sup>8</sup>. En términos generales, esto define también al «que se vincula al saber de una época determinada, al que sólo lee y estudia lo que se recibe y lo presenta después»<sup>9</sup>. Heidegger hace eco de esta definición cuando evoca *a contrario* «la gran revolución» del cristianismo primitivo «contra la ciencia

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Søren Kierkegaard, «À l'École du Christianisme» en *Œuvres complètes* 17, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1982), p. 211.

<sup>6</sup> Søren Kierkegaard, «Les Œuvres de l'amour» en *Œuvres complètes* 14, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1980), p. 368 y pp. 379–381.

<sup>7</sup> Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie», p. 61.

<sup>8</sup> Kierkegaard, «Les Œuvres de l'amour», pp. 379–381.

<sup>9</sup> *Ibid.*

antigua, ante todo contra Aristóteles, quien a su vez habría de dominar el milenio venidero, e incluso se convertiría en el filósofo del cristianismo oficial, dando como resultado la fijación de las experiencias internas y de la nueva actitud de vida en las formas expresivas de la ciencia antigua»<sup>10</sup>. Él apunta a la evidencia del desarrollo conocido como *helenización del cristianismo*: «lo que el cristianismo antiguo había conquistado, escribe, fue deformado e invertido por la intrusión de la ciencia antigua en el cristianismo»<sup>11</sup>. ¿Hasta qué punto Kierkegaard compartía esta constatación, que sería formulada, después de él y antes de Heidegger, clara y distintamente por el historiador de dogmas Adolf von Harnack? Dejamos aquí la pregunta abierta y nos contentamos con citar esta frase de *La enfermedad mortal*: «La especulación no toma en consideración al hombre individual, el que está ante Dios»<sup>12</sup>. Aquí la especulación designa una corriente trans-secular de vida y de pensamiento que sufre una falta crónica de primitividad. Podemos considerar el cristianismo como una «doctrina», dice Kierkegaard, pero ella es una doctrina «que quiere ser realizada en la existencia» y no una (doctrina) filosófica, «que quiere ser captada y entendida especulativamente»<sup>13</sup>.

Escribimos en el instante en el que la especulación remite a una corriente trans-secular. Lo mismo es cierto para el cristianismo interior, que encarna la corriente concurrente y minoritaria, macro-históricamente hablando. El primero toma sus raíces en el pensamiento antiguo, conoce un relativo reflujo alrededor de los comienzos de la era común, luego, se instala de forma permanente, estableciéndose en la gran mayoría de los Padres de la Iglesia y después en los Medievales, antes de mutar para dominar precisamente en el pensamiento moderno, trascendental y especulativo. El segundo tiene, ciertamente, raíces semántico-representacionales en el judaísmo, pero se presenta como una *creación inédita* que debemos a la obra de Jesucristo y de sus discípulos. A partir de entonces, se sostiene con dificultad, reprimida constantemente —por no decir enmudecida— por su antítesis. Heidegger describe muy bien la dialéctica paradójica de este desarrollo entrecruzado. Él habla del progreso de la ciencia antigua como un proceso que no cesará de

<sup>10</sup> Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie», p. 61.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard, «La maladie à la mort» en *Œuvres complètes* 16, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1971), p. 239.

<sup>13</sup> Søren Kierkegaard, «Post-Scriptum définitif et non scientifiques aux *Miettes philosophiques*» en *Œuvres complètes* 20–21, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1977), pp. 76–77.

volverse «complejo», pero que será «siempre interrumpido» en momentos cruciales «por las exigencias de la auténtica posición original del cristianismo primitivo»<sup>14</sup>.

Este contra-movimiento toma diferentes formas según las épocas: será ahora «asimilador» como con Agustín, ahora «aislado en el estilo y en la conducción práctica de la vida» como con la mística medieval: Bernardo de Claraval, Buenaventura, Eckhart, Tauler y también Lutero»<sup>15</sup>. Con Kierkegaard podríamos añadir a esta lista algunos Padres y algunos Medievales, pero teniendo cuidado de ordenarlos en sus respectivos pensamientos: Cipriano de Cartago, Juan Crisóstomo, Hugo de San Víctor, Thomas Kempis. Nombres que Heidegger, sin duda, no habría rechazado. El mismo Kierkegaard ha demostrado cómo «con el tiempo el impulso del cristianismo» había «desacelerado» y cómo «el antiguo paganismo», con todo lo que ello conlleva de conocimientos teóricos, había resurgido hasta imponerse en el mundo y reintegrar la *pistis* cristiana en la *episteme* griega; a pesar de que la fe religiosa, cualitativamente muy diferente, «se encuentre en una esfera aparte»<sup>16</sup> y que, en realidad, esté relacionada con lo «inverosímil»<sup>17</sup>, es decir, con el *logos* de la cruz que destruye la sabiduría de este mundo (1 Cor. 1, 18. 27–29). No obstante, Kierkegaard también ha mostrado que la auténtica tendencia cristiana había subsistido y que se había manifestado esporádicamente en algunos heraldos de la religiosidad a través de los siglos. Heidegger ha formalizado, de alguna manera, este análisis al escribir que los logros del cristianismo primitivo «a veces fueron reinstaurados o reactivados a través de erupciones violentas»<sup>18</sup>. No obstante, se ha llegado con esto, al menos, a dos innovaciones.

En primer lugar, se ha encargado de traducir la especificidad del cristianismo en términos hermenéuticos positivos. Esto al explicar que la agudización del mundo de la vida en el mundo propio que entraña la fe nos hace concebirnos como la sede de una «inquietud perpetua» que constituye el motor de nuestra existencia. No se trata, por tanto, de nuestras veleidades de conocimiento en el sentido epistemológico del término<sup>19</sup>. Esto no sólo lleva a que el *yo* sea, literalmente, mi problema más serio tanto desde el punto de vista

<sup>14</sup> Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie», p. 61.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 61–62.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Journal (Extraits) IV: 1850–1854* (París: Gallimard, 1957), pp. 359–360.

<sup>17</sup> Søren Kierkegaard, *Journal (Extraits) III: 1849–1850* (París: Gallimard, 1955), pp. 308–309.

<sup>18</sup> Heidegger, «Grundprobleme der Phänomenologie», p. 205.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62 y p. 205.

filosófico como desde el punto de vista existencial, sino también a que siempre que decida asumir este problema que soy yo para mí mismo, me encuentro proyectado en una conexión histórica de pensadores que se han esforzado por mantenerse en aquella inquietud. De este modo, yo heredo, a su vez, una pesada responsabilidad: la de mantener viva una auténtica tradición de la relación consigo mismo. Nos parece que esto es el fundamento de la segunda innovación de Heidegger respecto a Kierkegaard: se encarga al ser, que se vuelve lúcido de cara a lo que él es, de perpetuar una actitud fundamental que, si fuera a desaparecer, haría ensombrecer el mundo en el nihilismo puro y simple. Ahora bien, parece que volvemos a remitir a cada uno de los pensadores «más primitivo» a su rol en la *historia de la salvación*.

Esta historia no es exactamente la que reconoce la teología, aunque la cruce en algunos lugares. Heidegger la hace comenzar o recomenzar con Cristo y sus discípulos. Después indica cómo se prolonga significativamente «en *Agustín, Lutero y Kierkegaard*»<sup>20</sup>. He aquí la primera mención del danés en los primeros cursos de Friburgo. Mención que, en su contexto, pasa de marginal a *decisiva*. También porque Heidegger viene inmediatamente a presentarse a sí mismo como la siguiente etapa de esta historia, escribiendo que es «una de las tendencias más íntimas de la fenomenología» (esta filosofía nacida en el siglo XX en el crisol de la psicología de la que se reivindica siguiendo a su maestro Edmund Husserl) el «alejarse radicalmente en el proceso» de fijación de la experiencia interior<sup>21</sup>. Nada nos permite afirmar que Kierkegaard se hubiera incluido en esta historia y que él hubiera reconocido abiertamente haberse esforzado en cumplir con los deberes y desafíos que impone a cualquiera que se reconozca en ella. Aun así, Heidegger no duda en inscribirlo en esta cadena de «caballeros de la fe» que están constantemente en la prueba y que no tienen otro apoyo que ellos mismos<sup>22</sup>. A su vez, Heidegger no habría apreciado sin duda alguna que habláramos de él como un caballero de la fe. Sin embargo, si nos remitimos a *Temor y Temblor*, encontramos allí algunas características. En primer lugar, la de «sacrificarse por lo general» y, por esta misma razón, ser condenado a permanecer «siempre en aislamiento absoluto»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>22</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, «Crainte et Tremblement» en *Œuvres complètes* 5, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1935), pp. 121–130.

<sup>23</sup> *Ibid.*

## §2. Instante y auto-comprensión (1920–1921)

Avancemos ahora hacia el curso del semestre de invierno de 1920–1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*. El nombre de Kierkegaard no aparece en ningún lugar, pero ciertos elementos nos parecen traicionar la ausencia del danés. Sólo evocaremos dos pistas: una ya subrayada, la otra menos.

1. — Una lectura de este curso desde *Ser y Tiempo* conducirá, casi inevitablemente, a retener la noción de «instante». Heidegger la tematiza aquí por medio de un enfoque fenomenológico–hermenéutico de la proclamación paulina. Esta última anuncia la parusía; anuncio que provoca la contracción concomitante del tiempo y del ser. La existencia vuelta cristiana está literalmente alcanzada por la tribulación y es empujada por ella a realizarse de una manera específica. «Esta tribulación articula la verdadera situación de Pablo. Ésta es quien determina cada instante de su vida», dice Heidegger<sup>24</sup>. En el tiempo, al no ser éste «más que escaso», cada instante se vuelve decisivo dando la oportunidad de comportarse auténticamente antes del pronto retorno de Cristo, que decidirá el destino de cada uno<sup>25</sup>.

Comprendiendo que cada instante es mucho más decisivo de lo que podría ser el Instante. Puesto que sabemos, de hecho, que Pablo no responde a la incógnita sobre «el tiempo y el momento» de la segunda venida del Señor (1 Tes. 5, 1). No se da a conocer a los creyentes el «cuando» (*Wann*) de la parusía. En cambio, han sido instruidos en el «cómo» (*Wie*) que les permite prepararse de manera óptima<sup>26</sup>. Asimismo, lo que ellos realizan en su presente vivo es decisivo: viviendo el tiempo como tal, los creyentes existen realmente *in et coram Deo*. ¿Es este análisis especialmente kierkegaardiano? Sí y no.

Sí, en tanto que se le asigna al instante una prioridad absoluta y se presenta como el tiempo de una decisión capital: la de enfrentarse de lleno a las dificultades de la existencia y, por tanto, sufrir según el modelo de Cristo, con el fin de salvar su sí–mismo de la nada. Sí, además, como consecuencia, en tanto que la problematización del instante a través de la proclamación paulina

<sup>24</sup> Martin Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens» en *Gesamtausgabe* 60, eds. M. Jung, T. Regehly y C. Strube (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1995), p. 98.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 119–120.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 102–103 y p. 150.

pretende poner de manifiesto que el cristianismo descubre la temporalidad del ser mismo, aún desconocida para los griegos, que tenían la desafortunada tendencia a huir en lo intemporal. Poner el Reino de Dios en lugar del Reino de las ideas<sup>27</sup>, lo cambia todo. Ya que entonces se proyecta en la historia que el ser mismo es. Ahora bien, este ser sólo puede determinarse propiamente encargándose de él mismo en virtud de una llamada que le es dirigida personalmente.

Por otro lado, Heidegger no ve en la concepción proto-cristiana del instante «este equívoco en el que el tiempo y la eternidad están en contacto»<sup>28</sup>. Tal vez porque evita, a sabiendas, acentuar el hecho de la encarnación que, según Kierkegaard, presupone aún una «verdad eterna». Paralelamente, el filósofo no parece manifestar especial interés por la noción de contemporaneidad; ante todo porque no podía relacionársela con Pablo, este cristiano todavía tan próximo del acontecimiento-Cristo, a pesar de no ser contemporáneo suyo, y tan convencido de la inminencia de la parusía. Estas dos reservas manifiestan, en definitiva, una sola y misma idea, a saber, la de una diferencia irreductible entre una filosofía religiosa de la vida, por un lado, y una fenomenología de la vida religiosa, por el otro. Kierkegaard apela al *llegar a ser* religioso en una determinada época: la suya. Heidegger se vuelve sobre el *ser-llegado a ser* religioso en otra época: la de Pablo. La *cristianidad* (*det Christelige*: especificidad cristiana) que los une no es una razón suficiente para pasar por alto que Kierkegaard *piensa* la condición del creyente tal y como él la vive, por lo que no podemos dar cuenta positivamente de ella sin una deconstrucción de los prejuicios apologético-dogmáticos que recubre su relación con la religión cristiana como religión instituida que él elige practicar y reflexionar.

2. — La segunda pista se refiere a la auto-comprensión de Pablo que, según Heidegger, como Kierkegaard, debe guiar nuestra lectura de sus Epístolas. Antes de llegar allí, debemos decir rápidamente unas palabras sobre una cierta relación de uno y otro pensador con el *corpus paulinum*. Hacemos alusión a su uso elíptico de la literatura exegética. A lo que concierne a Kierkegaard, conocemos las notas ingeniosas escritas en el diario de 1850: «Lee el Nuevo Testamento sin comentarios. ¡Se le ocurriría al amante leer una carta de su

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, «Le concept d'angoisse» en *Œuvres complètes* 7, ed. Paul-Henri Tisseau (París: Éditions de l'Orante, 1973), p. 188.



amada con un comentario!»<sup>29</sup>. Sin embargo, no se puede ignorar que Kierkegaard conocía los tres grandes enfoques de la Biblia que dominaban su época: el enfoque pietista, el enfoque histórico-crítico y el enfoque intermedio inspirado por el movimiento del Despertar, que utilizaba los dos anteriores apoyos e intentaba establecer un puente entre ellos. Naturalmente, Kierkegaard tiene una predilección por el primero. Pero también da cabida a la tercera y sólo rechaza la segunda cuando le parece sobrepasar los límites al racionalizar excesivamente un mensaje originalmente extraño y opuesto a la sabiduría de los sabios

Familiarizado con los mismos enfoques y sus extensiones multiformes de hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Heidegger los aprecia de modo bastante similar, aunque dando prueba de una mayor flexibilidad. Se autoriza abiertamente a leer a Pablo con los comentarios, precisando que si el enfoque fenomenológico-hermenéutico de las Epístolas debe «incluir el método de la historia de las religiones», este último no debe dejar de ser objeto de un «examen crítico»<sup>30</sup>. Tal examen conducirá, por ejemplo, a rechazar enérgicamente la tesis de Ferdinand Christian Baur que, «bajo la influencia de Hegel», declaraba que *Primera Tesalonicenses* era inauténtico bajo la excusa de que allí no encontrábamos la dogmática presente en la *Carta a los Romanos*, en la *Primera Corintios* o *Gálatas*, que expresaría la firma de Pablo<sup>31</sup>. A nuestro entender, el mismo Kierkegaard no ha polemizado el asunto de esta manera. Pero en la medida en que sostiene, independientemente de los textos, lo que la ciencia neo-testamentaria de su tiempo clasifica como textos paulinos, deuteropaulinos o incluso tritopaulinos, reconoce que el conjunto de estos escritos posee una historicidad superior menos vinculada a la identidad del redactor que al sentido de cumplimiento que testimonia tal o cual perícopa.

Habiendo dicho esto, más allá del hecho de que, por un lado, Pablo apele directamente a la acción *religiosa*, mientras que por otro, incite a la acción *filosófica*, Kierkegaard y Heidegger destacan frecuentemente las mismas cosas en el Apóstol. La razón es una inclinación común en la dimensión experimental del texto paulino. A esta dimensión pertenece el concepto de apostolado. En un escrito de 1847<sup>32</sup>, Kierkegaard separa el genio del apóstol. Motivado por una

<sup>29</sup> Søren Kierkegaard, «Journalerne NB15–NB20» en *Skrifter* 23, eds. N. J. Cappelorn, et al. (Copenhague: Gads Forlag, 2007), p. 151.

<sup>30</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 67 y pp. 76–78.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 81–82.

<sup>32</sup> Søren Kierkegaard, «Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen» en *Skrifter* 11, eds. N. J. Cappelorn, et al.

teleología esencialmente estética, el primero está preocupado tanto por lo que dice como por el estilo en el que lo dice. Motivado por una teleología estrictamente religiosa, el segundo se distingue menos por su inteligencia que por la llamada de Dios que ha recibido y que se vuelve una misión a retransmitir. Heidegger no da tanta importancia al concepto de «autoridad divina» que, para Kierkegaard, hace del apóstol lo que él es. Subraya menos la centralidad de la *klesis*, que realmente sólo es operativa cuando está tan firmemente arraigada en el mundo propio como expandida en tanto eje del mundo común que vincula a Pablo con sus comunidades<sup>33</sup>. Como el danés, Heidegger valoriza así el acto de proclamar la Palabra de Dios, pero sobre todo el hecho de que este acto está indisolublemente ligado a cierto sufrimiento<sup>34</sup>. Para el Apóstol, dice Heidegger, la angustia que resulta de este sufrimiento es «decisiva» al presentarse precisamente como un «*endeigma*» de la llamada<sup>35</sup>. Nadie más que Dios puede ser responsable de este estado paradójico donde la alegría se incrementa de manera proporcional a la tribulación<sup>36</sup>.

En definitiva, podemos preguntarnos si toda la interpretación de Heidegger sobre Pablo no está determinada secretamente por la lectura kierkegaardiana de Flp. 2, 12 en los *Papirer*: «El temor y temblor no son el *primus motor* de la vida cristiana, sino el amor; pero aquellos son lo que el movimiento es en relojería: la tribulación de la vida cristiana»<sup>37</sup>. Heidegger hace un análisis muy similar partiendo de 1 Tes. 2, 18, y 3, 5, donde Pablo expresa su deseo vivo de volver a ver a la comunidad después de haberlos visitado una o tal vez incluso dos veces: «el hecho de saber que estamos en la tribulación no nos detiene ni prohíbe el descanso; por el contrario: es justamente ahora que hemos entrado en la preocupación última cuando damos gracias a Dios». La tribulación (*Unruhe*), que es sólo otro nombre para la preocupación (*Bekümmernung*), es así el resorte del ser-en-camino de Pablo hacia la parusía. Pero Heidegger también hace hincapié en la primacía del amor que sólo salva de la desesperación al final<sup>38</sup>. El

(Copenhague: Gads Vorlag, 2006), pp. 97–101.

<sup>33</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 107, p. 132 y p. 141.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 109–110.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 74 y p. 112.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 94 y p. 98. Søren Kierkegaard, «Opbyggelige taler, 1843–44, Tre Taler ved tænkte Leiligheder» en *Skrifter* 5, eds. N. J. Cappelorn, et al. (Copenhague: Gads Vorlag, 1998), p. 89.

<sup>37</sup> Søren Kierkegaard, *Journal (Extraits)* I: 1834–1846 (París: Gallimard, 1941), p. 143.

<sup>38</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 107.

amor, que ha sido ya descrito en 1919 como la fuente de la comprensión<sup>39</sup>, es aquí, en el marco de una interpretación por lo menos original de 2 Tes., definida como la forma suprema de cumplimiento de la existencia cristiana auténtica<sup>40</sup>.

### §3. A partir de Agustín (1921)

El siguiente semestre, en su curso sobre Pablo, Heidegger aborda a Agustín y especialmente el libro X de las *Confesiones*. Aquí Kierkegaard es citado cinco veces. Por primera vez, salvo alguna excepción, hay siempre referencia a un texto específico del danés en sus traducciones alemanas «oficiales», las de Gottsched y de Schrempf.

Hacia el comienzo de su curso, Heidegger se detiene en el capítulo 5, libro X y formula dos ideas estrechamente relacionadas. Ya formulada en 1919–1920, la primera reflexiona sobre el hecho de que Agustín se toma *a sí mismo* por objeto de su confesión<sup>41</sup>. Ello lleva a que su obra pueda ser leída como «la historia de un sí mismo»<sup>42</sup> o la «interpretación de su sí mismo»<sup>43</sup>. La segunda idea es que este proceso es profundamente *erotético*: Agustín se ve obligado a confesarse porque él se ha convertido en una *cuestión* demasiado pesada de soportar para él mismo<sup>44</sup>. Este proceso está, sin embargo, marcado por cierta ambigüedad. El obispo de Hipona duda visiblemente en privilegiar su dimensión existencialista–religiosa sobre su dimensión epistemológica. Heidegger quiere evitar cualquier duda en cuanto a la más «cristiana» de sus dimensiones a la hora de citar esta propuesta presentada al final del capítulo sobre «la definición socrática del pecado» en *La enfermedad mortal*: «La comprensión es en el hombre su manera de abrazar lo humano, pero la fe es su relación con lo divino»<sup>45</sup>. En primer lugar, recordemos el contexto. El danés apela aquí a superar el socratismo. El pecado no es el resultado de la falta de comprensión, dice en esencia, sino el rechazo a comprender. Sabemos lo que no debemos hacer y, sin embargo, lo hacemos o a la inversa.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>45</sup> Kierkegaard, *Journal (Extraits)* I, p. 143.

Es un «escándalo para la mente», ciertamente. Pero hay que admitir que a la entera imagen del cristianismo, el pecado cae en una «paradoja que únicamente podemos creer» y no comprender. Además, la apelación de Heidegger a Kierkegaard sirve para mostrar que, en el fondo, la cuestión en la que el propio Agustín se ha convertido no es de las que agitan las mentes y que las incitan a superarse de manera especulativa. Aquella es más bien de las que arrojan al hombre al suelo y lo invitan a tomar su último recurso. Razón por la cual la afirmación «*Questio mihi factus sum*» («me he vuelto una interrogante para mí mismo») corresponde a esta otra: «*Oneri mihi sum*» («soy una carga para mí mismo»). Kierkegaard ha sentido esta verdad, al igual que Agustín y, de manera más resuelta que él, ha visto en el refugio tomado como Dios y sólo en él, el único medio para sobrevivir.

Sin embargo, Dios no es algo dado ni es siquiera dado, hablando propiamente. Tengo que buscarlo. Para Agustín, esta búsqueda se vuelve idéntica a su propia facticidad<sup>46</sup>. De tal modo que: «buscando algo como Dios, me encontré a mí mismo en un rol completamente diferente. No soy solamente *de quien* parte la búsqueda para dirigirse a algún lugar, o *en quien* se produce la búsqueda. Aquí, el cumplimiento de la investigación es él mismo algo de sí»<sup>47</sup>. Si le creemos a Heidegger, Kierkegaard no habría sostenido otra cosa<sup>48</sup>. Aunque la referencia falte, ¿cómo no ver allí una nueva alusión a *La enfermedad mortal*, más exactamente al capítulo «Etapas de la conciencia de sí», donde Kierkegaard desarrolla el sí mismo, el *Selbst*, desde el punto de vista de la realidad infinita?

El ser es así enviado a su estatuto de criatura débil. Sin embargo, no está desprovisto de medios. Ya que para Heidegger lector de Agustín, «el sí mismo gana ya la existencia al buscarla»<sup>49</sup>. El filósofo intenta explicitar esta idea con la ayuda de dos citas sacadas del mismo capítulo de *La enfermedad mortal*, dos citas que, desafortunadamente, no comenta.

Primera cita: «La medida del sí mismo es siempre: lo que es la cosa delante de la que él es un sí mismo; y es allí donde se define la medida»<sup>50</sup>. Colocado delante de Dios, el sí mismo ve que se le ofrece la oportunidad de acceder a un saber superior a él mismo; ya que entonces ve en el espejo otra cosa distinta de él mismo. En otras palabras, tiene la posibilidad de comprenderse a través de la

<sup>46</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 192.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>50</sup> *Ibid.*

«fuerza que lo ha puesto». Este saber tiene, sin embargo, algo embriagador. ¿Impulsa, en efecto, a *medirse* con esta fuerza? El yo puede tener perfectamente la idea de Dios, dice Kierkegaard, «esto no le impide no querer lo que Dios quiere, ni desobedecer»<sup>51</sup>. En otros términos, esto no anula en nada el pecado. Al contrario. Nada está perdido con ello, porque allí donde crece el peligro crece también lo que salva. El problema es, más bien, que el sí mismo no tiene la conciencia de estar delante de Dios y se niega a calificar su culpa como pecado. El resultado es una desesperación inconsciente que amenaza la existencia con la nada.

De ahí que la segunda cita aspire a diseñar una especie de involución: «más idea de Dios, entraña más de sí mismo; y más de sí mismo entraña más idea de Dios»<sup>52</sup>. Entrar en este círculo virtuoso es comenzar a existir de verdad, porque entonces el sí mismo reconoce su ser-pecador ante Dios y, al hacerlo, encuentra la posibilidad de recuperar la fe y elegir la salvación posible sobre todo lo demás. En definitiva, lo que importa no es más el *buscar* en sí mismo, sino *el buscarlo*, a Dios, el único que puede conceder la redención.

Esta «dinámica del pecado», Heidegger no tarda en profundizarla sugiriendo que Kierkegaard la ha comprendido aún mejor que Agustín. Asimilando a Dios en el *summum bonum*, el obispo de Hipona ha privilegiado injustamente la modalidad del gozo (*fruitio*). Ahora bien, quien afirma (poder) gozar de Dios no es el más indicado para discernir la positividad de la prueba del pecado. Ciertamente, Agustín roza la paradoja de esta prueba cuando describe las tentaciones que estudia. Pero la flexión axiológica de su pensamiento provocado por las marcas de neoplatonismo que se han infiltrado lo priva de la radicalidad requerida aquí. Heidegger lo corrige presentando dos citas del *Concepto de angustia*: «La culpa es una idea más concreta que se vuelve poco a poco posible en la relación de la posibilidad con la libertad [...] Pero cuando uno se vuelve culpable, nos convertimos también en lo que ha causado la culpa, que nunca tiene causa externa; y cuando caemos en la tentación, somos nosotros mismos culpables de la tentación»<sup>53</sup>.

Para Kierkegaard, la culpa es lo contrario de la libertad, cuyo grado más alto es ocuparse únicamente de ella misma, que es precisamente la característica del objeto del *frui*. La culpa es lo que puedo responder. Ella me llama a la acción en vez de a la contemplación. «Intransferible», me singulariza enviándome

<sup>51</sup> Kierkegaard, «La maladie à la mort», p. 235.

<sup>52</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 248.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 257.

violentamente a este poder que *me* cuestiona y del que me mantengo deudor. De este modo, la culpa está más cerca del tema del *uti*, ya sea de lo que sólo es un relevo hacia otra cosa, es decir a Dios y a la existencia auténtica que puedo esperar llevar ante él.

Lejos de oponer sistemáticamente culpa y libertad como oponemos sistemáticamente libertad y necesidad, Kierkegaard sólo quiere señalar hacia este momento decisivo donde, atrapados por el destino y vueltos ante Dios, el sí mismo libre se reconoce culpable y mide la profundidad de su culpa. Mientras que Agustín piensa esta «hora culminante» en el horizonte de la «alegría de un día de fiesta», Kierkegaard la vive como el instante donde el sí mismo «se hunde ante sí mismo en la conciencia de su pecado como en un abismo»<sup>54</sup>. Ante la pregunta ¿esta dramatización termina por llevarnos a alguna parte? Heidegger responde afirmativamente. Debido a que el descenso a los infiernos que conlleva, lejos de paralizar de temor, termina por ser para el sí mismo la oportunidad de unificarse y recuperarse.

Siempre es la misma lógica extraña según la cual el sí mismo accede a su existencia por medio de aquello mismo que parece, en un principio, condenarla. El filósofo ilumina un nuevo aspecto en una pequeña nota sobre el pecado, que es una nueva oportunidad para citar a Kierkegaard. De hecho, se trata de un retorno al final del capítulo sobre «La definición socrática del pecado» de *La enfermedad mortal*. Más arriba, lo importante era separar el pecado del conocimiento. Aquí, lo esencial es volverlo a conectar con la voluntad. Mientras que Sócrates sostiene que es por incomprensión por lo que no hacemos lo justo, el cristianismo, escribe Kierkegaard, «va un paso más allá y afirma que: es por el rechazo a comprender, que proviene a su vez del rechazo de querer lo justo»<sup>55</sup>. Heidegger adapta esta cita, al mismo tiempo que la disecciona. Remontándose al resultado de la premisa, su etiología revela tres etapas: «1. No comprender lo justo; 2. No querer comprender; 3. No querer»<sup>56</sup>. La diferencia con Kierkegaard no es más que *filosófica*. Puesto que hay un acuerdo de fondo, se podría decir «existencial», en el hecho de que «el comprender se mide desde el lado de la voluntad, él sigue la tendencia acaecida e incluso afirma que esto es lo auténtico»<sup>57</sup>. Heidegger glosa aquí a Kierkegaard escribiendo «podemos hacer lo injusto aunque comprendamos lo justo, o

<sup>54</sup> Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», p. 208.

<sup>55</sup> Kierkegaard, «La maladie à la mort», p. 239.

<sup>56</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 264.

<sup>57</sup> *Ibid.*

abstenernos de hacer lo justo, aunque lo comprendamos».

Esta actitud de «desafío» —Heidegger toma la palabra de Kierkegaard— confirma en última instancia el análisis de Kierkegaard citado extensamente: «El pecado, por tanto, para los cristianos reside en la voluntad, no en la consciencia; y esta corrupción de la voluntad supera a la conciencia del individuo»<sup>58</sup>. Esto es lo que hace que la fe sea indispensable. Sólo ella tiene el poder de revertir la tendencia, ya que es «lo contrario del pecado». Kierkegaard precisa bien que «esta oposición se basa en el criterio soberano del cristiano: si se está o no delante de Dios». Heidegger hace eco de ello al escribir, a su vez, que «precisamente el aspecto decisivo del pecado es que sea pecado *ante Dios*»<sup>59</sup>; retomando bien la idea según la cual lo que distingue a un pagano o un hombre natural de un cristiano «no es el reconocimiento de la existencia del pecado, sino este *ante Dios*, sin el cual, en el fondo, el pecado no existe». Pero, sin dejar de señalar una salida de emergencia, el filósofo añade que «la categoría del pecado es la categoría de la singularidad»<sup>60</sup>. Diciendo esto, realiza golpe doble; por un lado, se saluda el ataque de Kierkegaard contra los filósofos que descuidan el «cara a cara del aislarse con Dios» porque sólo saben «universalizar imaginariamente a los individuos en la especie»<sup>61</sup>. Por otro lado, acredita la idea de que «el pecado es, ante Dios, la desesperación en la que no se quiere ser sí mismo o la desesperación en la que queremos el ser». En un caso como en el otro, existimos efectivamente.

Subrayamos ahora que esta desesperación, cuya particularidad es individualizarme remitiéndome a este límite inherente a mí mismo que es mi pecabilidad, no se da sin vínculo con la angustia. Debido a que, en el fondo, se trata del vértigo frente a la «posibilidad infinita de poder»<sup>62</sup>. Al final, Heidegger vuelve sobre este asunto en una nota relativa a la vivencia agustiniana de la *molestia*. Esta última es «agotamiento de la vida que vuelve hacia abajo», pero siempre de una forma que, si el que experimenta «se da la posibilidad de la caída, se da el mismo tiempo, en la preocupación por sí misma la más propia y más radical, la «oportunidad» plenamente concreta y fáctica de encontrar el ser de la vida más propia»<sup>63</sup>. Esto es así porque en el origen de la *molestia* radica la

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Kierkegaard, «La maladie à la mort», p. 239.

<sup>62</sup> Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», p. 147.

<sup>63</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 244.

prueba de la *tentatio*, que constituye simultáneamente «la posibilidad de perderse y de encontrarse»<sup>64</sup>. Junto a Kierkegaard, Heidegger pone el acento en la angustia que acompaña esta prueba. En la medida en que la angustia es la «relación de la libertad con la culpa», ella es siempre «angustia del pecado»<sup>65</sup>. Pero en esto mismo, ésta tiene algo *histórico*. No sólo de la historia que se remonta a Adán, sino también de aquella que se abre delante de quien cae. Se trata de la misma historia, pero considerada desde dos direcciones opuestas.

Lo que interesa a Heidegger es que la angustia presente, que siempre se produce bajo la forma de una *crisis* de angustia, si conserva «las huellas de crisis anteriores», proyecta un nuevo horizonte en el que el sí mismo que experimenta la angustia es susceptible de hacerse cargo de sí mismo<sup>66</sup>. El filósofo aclara esta idea haciendo corresponder dos propuestas. En primer lugar la suya: «El hecho de abrir —posibilidades— es en sí mismo histórico». Luego, la de Kierkegaard: «La angustia descubre el destino»<sup>67</sup>. Esta última es expuesta en el capítulo final de *El concepto de angustia*: «La angustia como la salvación por la fe». Kierkegaard pone allí en escena las aventuras de un estudiante ficticio. Éste está formado para la fe por medio de la angustia para ya no ser su presa<sup>68</sup>. Ya que, de hecho, «la angustia destruirá precisamente lo que ella misma produce»<sup>69</sup>. Además, el destino que pone al descubierto es aquel donde la vida se realiza bajo el pretexto de que la angustia es más soportable que el posible *per se*<sup>70</sup>. Este destino ya no es sólo la «nada de la angustia»<sup>71</sup>, sino la esperanza de descansar en la Providencia<sup>72</sup>. Sin embargo, este destino sólo es entrevisto cuando la angustia se vuelve hacia su culpa<sup>73</sup>. Al hacerlo, ella (la angustia) demuestra su fe, ya que certifica que se ha vuelto hacia sí misma, lo cual es *ipso facto* volver a Dios<sup>74</sup>. Heidegger vuelve a traducir con exactitud esto al escribir

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>65</sup> Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», p. 277.

<sup>66</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 268.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», p. 330 y p. 333

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>71</sup> Heidegger, «Phänomenologie des religiösen Lebens», p. 264.

<sup>72</sup> Kierkegaard, «Le concept d'angoisse», p. 335.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 270 y p. 276.



que la angustia ya no está más «*sin dirección*»<sup>75</sup>. Ya no se deja conducir por ella misma, sino que desde ahora se encuentra dirigida por el «propio *sí mismo*»<sup>76</sup>. A su vez, este propio *sí mismo* no es otro que el *sí mismo* pecador que se reconoce como tal *coram Deo*. De este modo, se le ha dado una dirección a la angustia. Más exactamente, «tiene una dirección» que ya no la lleva hacia estos «significados mundanos» que la mantienen en la nada al no llevarla a ningún lado, sino a Dios mismo, ante quien ésta se metamorfosea en «temor»<sup>77</sup>. El «temor respetuoso» (*Ehrfurcht*), dice Heidegger, tal es la «auténtica angustia»<sup>78</sup>, es decir, la angustia elevada al nivel del infinito.

#### §4. Conclusión

Después del curso sobre Agustín, las referencias a la obra de Kierkegaard se mantienen estables. Sin embargo, una constatación se impone: ya no todas son «positivas» o al menos «determinantes» en el esfuerzo por dejar la centralidad respecto de la *doxa*, como se daba antes en todos los casos. ¿Cómo explicar este cambio? Es sólo que Kierkegaard es objeto, a su vez, de una *destrucción*. Ciertamente, sigue siendo el que ha «guiado los golpes» o «dado los impulsos»<sup>79</sup>. Sin embargo, su falta de intempestiva comienza hacerse bastante notoria. ¿Qué ha sucedido?

Tal vez sea la reivindicación del «ateísmo» de la filosofía, manifestado a partir del curso del semestre de invierno de 1921–1922<sup>80</sup> y reiterada en el *Informe–Natorp* en 1922<sup>81</sup>. De hecho, es posible que esta afirmación estuviera vinculada en parte a una insatisfacción latente frente a Kierkegaard. Hablamos de su tendencia a psicologizar, la cual va de la mano con su tendencia a dialectizar. Heidegger percibe, sin duda, que ambas (tendencias) terminan por deshacerse de la filosofía *per se*, sobre la que él intenta, por su parte, volver a

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Martin Heidegger, «Ontologie. Hermeneutik der Faktizität» en *Gesamtausgabe* 63, ed. K. Bröcker–Oltmanns (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1995), p. 5.

<sup>80</sup> Martin Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung» en *Gesamtausgabe* 61, eds. K. Bröcker–Oltmanns y W. Bröcker (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1985), p. 197.

<sup>81</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp–Bericht, 1922)* (Stuttgart: Reclam, 2003), p. 28

centrarse. En efecto, si la «explicación hermenéutica» propuesta en el curso del semestre de verano de 1923 es, en muchos aspectos, deudora de Kierkegaard<sup>82</sup>, ello no impide que este último «haga las cosas mucho más fáciles. En el fondo, no había para él nada problemático, a no ser la propia reflexión que él llevaba. Él era teólogo, y se mantenía en el interior de la fe, así que básicamente estaba fuera de la filosofía»<sup>83</sup>. La acusación es severa y ciertamente exagerada. Hay que ponerla dentro de una visión cada vez más compleja y comprensiva del destino de la filosofía. Esto es, al menos, lo que sugiere este otro pasaje del curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

La rigidez de la dialéctica, que obedece a razones específicas, se ilustra de la manera más clara en Kierkegaard. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, él nunca se ha liberado de la influencia de Hegel. El hecho de que se haya vuelto a vincular ulteriormente a las posiciones de Trendelenburg dan cuenta sencillamente hasta qué punto era poco radical filosóficamente. No se dio cuenta de que Trendelenburg veía a Aristóteles a través de los ojos de Hegel. Introducir la paradoja en el Nuevo Testamento y en el cristianismo no es más que un hegelianismo negativo<sup>84</sup>.

Con ello también vemos que Heidegger desconecta su pensamiento de la dialéctica de lo finito y lo infinito que determinaba subterráneamente su lectura de la historia. La razón es que, tal vez, la búsqueda desenfrenada del infinito tiende con el tiempo a dejar escapar la facticidad. Asimismo y correlativamente, un enfoque de lo finito renovado y liberado de toda presuposición apologético-dogmática muestra que lo finito tiene su propia *excelencia*, que no depende de lo infinito. De ello se desprende que la dialéctica debe ser remplazada por una *dia-hermenéutica* que recorra el *ser-finito* íntegramente. No a la búsqueda del carácter eterno que recibe de la trascendencia y que en este mundo no debería ocuparnos prioritariamente; sino, a la búsqueda del carácter *temporal* que el mismo «envía» y que en este mundo debería tener la última palabra.

Al margen de esta «superación», Kierkegaard sigue siendo un *cicerón* o un pastor a quien es bueno escuchar de vez en cuando. Ya no es el futuro de la filosofía, aunque Heidegger sigue apreciando algunas de las «migajas teológicas» que ha dejado. Como testimonio, una cita del *Diario* de 1838 en el § 3 del curso de 1923: «La vida sólo se deja explicar en el momento en el que es

<sup>82</sup> Heidegger, «Ontologie. Hermeneutik der Faktizität», p. 30.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 41–42.

plenamente probada, así como Cristo sólo ha comenzado a explicar las Escrituras y a mostrar cómo ellas hablaban de él y enseñaban sobre él, en el momento en el que hubo resucitado»<sup>85</sup>. Esta cita muestra que el cristianismo, en tanto origen, de alguna manera siempre se mantiene como futuro y que la fenomenología tendrá siempre algo que aprender de la tradición de la *imitatio Christi* —donde el pensamiento de la vida es siempre una parte integrante de esta vida y fundamentalmente dependiente de las pruebas y de los eventos que la estructuran y no un «modo de análisis artificial que sería impulsado por la curiosidad y enteramente inventado, para luego ser aplicado a la fuerza al *Dasein*»<sup>86</sup>. Finalmente, da testimonio de esta apelación a Kierkegaard al final de la exposición sobre Lutero expuesta en el seminario de Nuevo Testamento de Bultmann en el semestre de invierno de 1923–1924 (Heidegger acababa entonces de llegar a Marburgo), último vestigio de esta filosofía «en la escuela del cristianismo» que nos hemos esforzado en reconstruir en parte. Esta llamada tiene por objeto remitir el catolicismo y el protestantismo *dos-à-dos* haciendo del segundo el «correctivo» del primero, mostrando luego que *uno no se da ni se mantiene* sin el otro. Mientras que Kierkegaard precisa que su comentario no pretende «llevar a los claustros», sino preparar un «acuerdo con la verdad por medio de las confesiones»<sup>87</sup> (A 305), Heidegger deja, al contrario, trasparentar una cierta nostalgia del *Urchristentum*.

Sin embargo, aquel sentimiento pronto pertenecerá al pasado. En definitiva, es en la correspondencia con Karl Löwith de los años 1920 donde nos encontramos con la idea que, sin duda, mejor resume la relación de Heidegger con Kierkegaard: «hay que reapropiarse de lo que es importante en Kierkegaard, pero según una crítica *rigurosa* establecida a partir de nuestra *propia* situación. La apropiación ciega es la más grande de las tentaciones»<sup>88</sup>. Esta última parte es una afirmación que Kierkegaard, este genial pensador de la repetición, no habría desmentido y que permite concluir que Heidegger se encuentra, sin duda, entre los más dignos rivales de la «escuela del cristianismo».\*

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 16–17.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>87</sup> Søren Kierkegaard, *Journal (Extraits)* V: 1854–1855 (París : Gallimard, 1961), p. 322.

<sup>88</sup> Carta de Heidegger a Karl Löwith del 13 septiembre de 1920. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: Metzler, 1986), p. 30.

\* AGRADECIMIENTOS.— Este artículo es la versión reelaborada de una comunicación presentada en una jornada de estudios sobre “Heidegger y Kierkegaard” llevada a cabo el 17 de mayo de 2013 en los Archivos Husserl de L'École Normale Supérieure de París. Agradezco especialmente a Claudia Serban y a Christian Sommer por su

invitación a formar parte de estas jornadas.

## REFERENCIAS

- HEIDEGGER, Martin (1985). «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung». En: *Gesamtausgabe* 61, editado por K. Bröcker-Oltmanns y W. Bröcker. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1993). «Grundprobleme der Phänomenologie». En: *Gesamtausgabe* 58, editado por H.-H. Gander. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1995). «Ontologie. Hermeneutik der Faktizität». En: *Gesamtausgabe* 63, editado por K. Bröcker-Oltmanns. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1995). «Phänomenologie des religiösen Lebens». En: *Gesamtausgabe* 60, editado por M. Jung, T. Regehly y C. Strube. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht, 1922)*. Stuttgart: Reclam, 2003, p. 28
- KIERKEGAARD, Søren (1935). «Crainte et Tremblement». En: *Œuvres complètes* 5, editado por Paul-Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.
- KIERKEGAARD, Søren (1941). *Journal (Extraits) I: 1834–1846* (Trad. K. Ferlov y J.-J. Gateau). París: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Søren (1955). *Journal (Extraits) III: 1849–1850* (Trad. K. Ferlov y J.-J. Gateau). París: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Søren (1957). *Journal (Extraits) IV: 1850–1854* (Trad. K. Ferlov y J.-J. Gateau). París: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Søren (1961). *Journal (Extraits) V: 1854–1855* (Trad. K. Ferlov y J.-J. Gateau). París: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Søren (1971). «La maladie à la mort». En: *Œuvres complètes* 16, editado por Paul-Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.
- KIERKEGAARD, Søren (1973). «Le concept d'angoisse». En: *Œuvres complètes* 7, editado por Paul-Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.
- KIERKEGAARD, Søren (1977). «Post-Scriptum définitif et non scientifiques aux *Miettes philosophiques*». En: *Œuvres complètes* 20–21, editado por Paul-Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.
- KIERKEGAARD, Søren (1980). «Les Œuvres de l'amour». En: *Œuvres complètes* 14,

editado por Paul–Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.

KIERKEGAARD, Søren (1982). «À l'École du Christianisme». En: *Œuvres complètes* 17, editado por Paul–Henri Tisseau. París: Éditions de l'Orante.

KIERKEGAARD, Søren (1998). «Opbyggelige taler, 1843–44, Tre Taler ved tænkte Leiligheder». En: *Skrifter* 5, editado por N. J Cappelorn, et al. Copenhague: Gads Vorlag.

KIERKEGAARD, Søren (2006). «Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen». En: *Skrifter* 11, editado por N. J Cappelorn, et al. Copenhague: Gads Vorlag.

KIERKEGAARD, Søren (2007). «Journalerne NB15–NB20». En: *Skrifter* 23, editado por N. J. Cappelorn, et al. Copenhague: Gads Vorlag.

LÖWITH, Karl (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler. DOI: 10.1007/978-3-476-03222-5.



---

**SYLVAIN CAMILLERI**, es Profesor en el Instituto Superior de Filosofía y en Centro de Estudios Fenomenológicos de la Université catholique de Louvain, Bélgica. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Université catholique de Louvain y la Université Paul-Valéry Montpellier III, Francia. Sus principales áreas de interés son la fenomenología, hermenéutica, filosofía de la religión, filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. Ha publicado las monografías: *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger* (Dordrecht: Springer, 2008) y *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif* (Dordrecht: Springer, 2017).

**DIRECCIÓN POSTAL:** Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain. Place Cardinal Mercier 14/L3.06.01, B-1348 Louvain-la-Neuve, Belgique. e-mail (✉): sylvain.camilleri@uclouvain.be

**JIMMY HERNÁNDEZ MARCELO** (TRAD.), es Doctorando en la Universidad de Salamanca, España y en la Universidad de Turín, Italia. Su investigación doctoral versa sobre «Las investigaciones fenomenológicas del joven Derrida». Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de París I, en la Universidad Católica de Lovaina, en la Universidad de Coímbra, en la Universidad de Friburgo, en la Universidad de Colonia y en la Universidad de Bonn.

**DIRECCIÓN POSTAL:** Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): jimhermar@usal.es

---

**CÓMO CITAR ESTE TRABAJO:** CAMILLERI, Sylvain. «Heidegger y Kierkegaard: En el comienzo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6:7 (2017): pp. 81–101.