
LA VERDAD EN SØREN AABYE KIERKEGAARD Y AGUSTÍN DE HIPONA: UNA NUEVA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

*Truth in Søren Aabye Kierkegaard and Augustine of Hippo:
a new philosophical perspective*

Arturo Morales Rojas

Universidad Complutense de Madrid

artmoral@ucm.es; <https://orcid.org/0000-0002-6963-4680>

Recibido: 2 de noviembre de 2024

Aceptado: 17 de diciembre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.007>

RESUMEN: La verdad ha sido, sin duda, una de las grandes preocupaciones de los filósofos, en toda la historia. Por tal motivo, este trabajo tiene como objetivo fundamental llevar a cabo un rastreo hermenéutico aplicado a las percepciones de Agustín de Hipona y Søren Aabye Kierkegaard, quienes, mediante sus disquisiciones filosóficas, emiten una nueva perspectiva acerca de la verdad. Por ello, la novedad estriba en la consideración de la relación, como lugar ontológico y antropológico de la verdad, focalizando la atención en cuestiones relevantes como la interioridad, la elección de sí mismo y el existir-en-la-verdad, como categoría temática clave de sus planteamientos. Asimismo, este trabajo propicia un espacio de diálogo, en el sentido socrático, entre ambos autores, provocando una inserción al lector del artículo en dicha conversación. Agustín, el filósofo de la interioridad en la Antigüedad tardía, y Kierkegaard, el filósofo de la singularidad existencial, exponen sus puntos de vista sobre la noción de verdad, haciendo énfasis, como punto en común, en la relación del yo ante Dios, como lugar para comprenderse como verdad singular.

PALABRAS CLAVE: Agustín; Kierkegaard; interioridad; relación; existencia

ABSTRACT: Truth has been, without a doubt, one of the great concerns of philosophers throughout history. For this reason, the fundamental objective of this work is to carry out a hermeneutical tracing applied to the perceptions of Augustine of Hippo and Søren Aabye Kierkegaard, who, through their philosophical disquisitions, emit a new perspective on truth. Therefore, the novelty lies in the consideration of the relationship, as an ontological and anthropological place of truth, focusing attention on relevant issues such as interiority, self-choice and being-in-truth, as a thematic category key to their approaches. Likewise, this work provides a space for dialogue, in the Socratic sense, between both authors, causing the reader of the article to insert themselves into said conversation. Augustine,

the philosopher of interiority in late antiquity, and Kierkegaard, the philosopher of existential singularity, present their points of view on the notion of truth, emphasizing, as a point in common, the relationship of the self before God, as place to be understood as singular truth.

KEY WORDS: Augustine; Kierkegaard; interiority; relation; existence

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes problemas que ha concitado y estimulado el desarrollo del pensamiento, a lo largo de la historia, ha sido la verdad. De hecho, muchos y notables pensadores se han atrevido a filosofar acerca de la verdad [*veritas*], rotulando y escudriñando diversas percepciones con relación al problema que encierra la verdad. Por tal motivo, el nacimiento de la filosofía ha propiciado la posibilidad de una aproximación a la formulación de la pregunta adecuada, en función de comprender las implicaciones y los riesgos inherentes a la cuestión de la verdad.

Nietzsche, por ejemplo, hace alusión a los peligros inherentes que encierra la cuestión de la verdad, en el propósito de establecer posibles respuestas y diversas conjeturas acerca de la verdad: “El amor por la verdad, que nos conducirá hacia muchas peligrosas aventuras, esa famosísima veracidad de la que todos los filósofos han hablado siempre respetuosamente, ¡cuántos problemas nos han planteado ya! ¡Y problemas singulares, malignos y ambiguos!” (Nietzsche, 2013, p.11). Por ello, aquella pregunta emitida por Pilato, en el pretorio: “Qué es la verdad [*Quid est veritas*]” (cf. Jn 18:38), tiene hoy en día más vigencia que nunca, teniendo en cuenta que la verdad es, por excelencia, una necesidad existencial.

Justamente, el cristianismo a lo largo de la historia ha tenido siempre una actitud especial frente a la cuestión de la verdad, delineando, a partir de sus fundamentos humanísticos y teológicos, un enfoque singular acerca de la misma. Así, la consideración de la verdad abarca, desde los cimientos neotestamentarios hasta las conjeturas de las nociones acuñadas por pensadores cristianos, una serie de aportes ilustrativos acerca del problema de la verdad, imprimiéndole una singular perspectiva de abordar el asunto.

Por ello, Heidegger exige una nueva definición filosófica de la verdad, teniendo en cuenta el enfoque fenomenológico y ontológico que le caracteriza, pues, al adentrarse al análisis de la cuestión, concluye que la verdad requiere entenderse como “ser-descubridor y ser descubierto” (Heidegger,

2003, p. 237). Posteriormente, es sugerente referir la cuestión de la verdad en pensadores como Pascal, quien desglosa una serie de intuiciones valiosas acerca del asunto, expresadas en su obra *Pensamientos [Pensées]*, sobre todo mediante la noción de corazón [*cœur*] y el espíritu de sutileza [*esprit de finesse*], refiriendo una vía diferente para llegar a la verdad: “El corazón tiene razones que la razón no conoce; se ve en mil cosas” (Pascal, 1993, p. 131).

Por otro lado, Nicolás Malebranche, en su obra *Acerca de la investigación de la verdad [De la Recherche de la vérité]*, desarrolla ciertas conjeturas ilustrativas acerca de la verdad, subrayando una cuestión esclarecedora en nuestra investigación: la relación. Así lo expresa Malebranche: “[...] Pues la verdad no consiste sino en la relación que dos o más cosas mantienen entre ellas, mientras la bondad consiste en la relación de conveniencia que las cosas tienen entre nosotros” (Malebranche, 2009, p. 48).

En este sentido, este trabajo de investigación pretende, en primer lugar, explorar la cuestión de la verdad en dos pensadores clave: Agustín de Hipona, por un lado, y por el otro, Søren Kierkegaard, quienes han esbozado ciertas tesis plausibles con respecto a las implicaciones y a la amplitud existencial de la verdad, y al modo de comprometerse con la propia existencia, basados en los cimientos de la fe cristiana. En segundo lugar, contrastar ambos enfoques de análisis, identificando posibles puntos de convergencia y divergencia mediante sus obras referentes, a través de los cuales se pueda propiciar un diálogo profundo entre ambos pensadores.

Una de las pretensiones de la filosofía, en su quehacer académico y pragmático, estriba justamente en la búsqueda constante e inacabable de la verdad, procurando comprender los modos, las vías y los límites que delinea una visión holística del problema de la verdad. No obstante, el asunto de la verdad [*veritas*] adquiere una particular forma de obtención, profundización y comunicación, que, de acuerdo con los lineamientos cristianos, traza un camino singular de ser-en-la-verdad o existir-en-la-verdad, como lo expresa Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*: “Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad” (Heidegger, 2003, p. 239).

En contraste con lo anterior, y como consecuencia del pensamiento moderno, la verdad se había asociado a una cuestión de adecuación de la cosa a la mente, o viceversa, convirtiendo, en cierto modo, la reflexión del problema de la verdad en una cuestión científica, situándose en el terreno del pensa-

miento lógico. Sin embargo, es la comprensión cristiana de la verdad, bajo las categorías relacionales de interioridad y subjetividad, aquella perspectiva que contiene, a diferencia de las perspectivas epistemológicas contemporáneas, una particular manera de interpretar el asunto, otorgando y ampliando la cuestión de la verdad al horizonte de la existencia humana.

Por tal motivo, encontramos en el prolífico trabajo de Agustín de Hipona [*Aurelius Augustinus*] un sugerente prelude de la reflexión cristiana de la verdad, pues, sin duda, la verdad se constituye en una de las claves hermenéuticas de su existencia, puesto que todo el trazado vital de Agustín delinea un recorrido de búsqueda de la verdad. Por tal motivo, este trabajo pone en consideración las conjeturas agustinas de la verdad, sabiendo que el recorrido geográfico de sus etapas vitales representa, al mismo tiempo, las etapas existenciales de búsqueda, encuentro y servicio (comunicación) de la verdad.

Asimismo, este trabajo pone en consideración el sugerente y perspicaz pensamiento del insigne danés Søren Kierkegaard, quien, mediante sus sutiles y finas reflexiones, ha procurado ahondar en la cuestión de la verdad. En este sentido, Kierkegaard expresa su preocupación por el problema de la verdad a partir de las dos caras de su trabajo filosófico: en primer lugar, la cuestión de la verdad en la obra pseudónima de Kierkegaard, que abarca principalmente al pseudónimo Johannes Climacus, autor de *Migajas filosóficas*, en 1844, y, dos años después, en 1846, la extensa obra del *Post Scriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas*.

2. AGUSTÍN DE HIPONA Y SØREN KIERKEGAARD: UNA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Sin duda, la Antigüedad tardía fue testigo de uno de los pensadores más brillantes de Occidente, pues, en el legado vital de Agustín de Hipona, podemos encontrar el modo y las implicaciones que operó la búsqueda sincera de la verdad en un individuo concreto, acaparando y permeando, no sólo sus conjeturas o postulados filosóficos, sino que, ante todo, se palpa cómo dicha búsqueda transformó la existencia del talentoso y prometedor profesor de retórica, en sus primeros años en Tagaste, hasta convertirse en el ínclito obispo de Hipona.

En efecto, desde su etapa maniquea, la vida de Agustín expone las inquietudes, luchas e interrogantes que suscitaban una serie de crisis existenciales

a lo largo de toda su vida, sobre todo, hasta el momento de su bautismo y posterior maduración en la fe cristiana. Ciertamente, como lo expresa atinadamente Nietzsche, haciendo referencia a Lessing: “No es extraño que Lessing, el más honesto de los hombres teóricos, se haya atrevido a declarar que para él la búsqueda de la verdad es más importante que la verdad como tal: con ello, para perplejidad, e incluso irritación de los científicos, pudo divulgarse el secreto fundamental de la ciencia” (Nietzsche, 2009, p. 100). Agustín de Hipona, al igual que Kierkegaard, expresan, de manera radical y pasional, la búsqueda existencial de la verdad, no sólo con sus capacidades retóricas e intelectuales, sino que, al mismo tiempo, imprimen el compromiso vital de cada uno, encumbrando el hacer por encima del entender, la vida por encima de la teoría.

Ahora bien, una de las fuentes para conocer las implicaciones de la verdad agustina se encuentra en su obra las *Confesiones*, escrita por sugerencia de Paulino de Nola, y cuyo objetivo consistió en plasmar la obra de la verdad en su propia vida. Es decir, Agustín se propone comunicar el recorrido existencial de búsqueda y encuentro con la-verdad y con su-verdad, a partir de una comunicación de su intimidad con la verdad, reconociendo las dificultades académicas, y los obstáculos morales que su propio ser anteponía para establecer un encuentro radical, decisivo y transformador con la verdad misma: Jesucristo, la verdad. Así lo expresa el obispo de Hipona:

Siendo tuya la eternidad, ¿es que ignoras lo que te digo, o ves en el tiempo lo que acontece en el tiempo? ¿Por qué, pues, te cuento los detalles de tantas cosas? Por supuesto que no lo hago para que las conozcas por conducto mío. Me limito a estimular hacia ti los afectos amorosos tanto de mi persona como de mis lectores, de modo que exclamemos: Grande es el Señor y muy digno de alabanza. Lo dije entonces y lo repito ahora: todo esto lo hago por amor de tu amor.

La *Verdad* proclama: Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de que se lo pidáis, y, sin embargo, practicamos la oración. Al confesar en tu presencia nuestras miserias y tus misericordias para con nosotros, manifestamos nuestros sentimientos hacia ti, para que lleves a cabo nuestra total liberación que ya has comenzado, y para que dejemos de ser desgraciados en nosotros y felices en ti (Agustín, *Confesiones*, XI 1.1).

Una contemporánea recepción de Agustín y, por demás ilustre y plausible, es la tesis doctoral de Hannah Arendt [*Love and Saint Augustine*], que, dirigida por Karl Jaspers, aborda el tema del amor en Agustín. En este trabajo aparece una serie de consideraciones que son clarificadoras para este trabajo. En primer lugar, y con respecto a la verdad y el individuo, quisiese resaltar una

maravillosa expresión de Arendt acerca de Agustín, al considerarlo como “el único filósofo que los romanos tuvieron jamás” y, en otro apartado, lo cataloga como el “primer filósofo cristiano” (Arendt, 1938, p. 232). En este sentido, Arendt destaca, con respecto al amor, dos aspectos sugerentes en pro de comprender la categoría de verdad en Agustín, que recaen sobre el amor terrenal cuyo sentido, de acuerdo con Agustín, apunta a generar siempre una constante dependencia del deseo. Este tipo de amor, el amor terrenal [*cupiditas*], siempre se localiza en lo estrictamente temporal, generando una serie de vínculos sólidos con lo creado. Así lo expresa la filósofa alemana:

Amar no es otra cosa que anhelar algo por sí mismo, escribe san Agustín, y más adelante añade que el amor en un tipo de anhelo. El anhelo [*appetitus*] está ligado a un objeto determinado, y toma a este objeto por el desencadenante del propio anhelo, al cual provee de meta. El anhelo está determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia el que se mueve. Pues como dice san Agustín, el amor es un tipo de movimiento, y todo movimiento va hacia algo (Arendt, 2009, p. 25).

Este movimiento va hacia algo, es decir, su direccionalidad y teleología se circunscriben únicamente en el mundo, entendiendo mundo como: “no sólo a la fábrica de cielo y tierra que Dios hizo (...), sino que también los habitantes del mundo son llamados el mundo (...) En especial todos los amantes del mundo son llamados el mundo” (Arendt, 2009, p. 33). En este sentido, la noción de pecado se perfila, de acuerdo con la interpretación arendtiana del pensamiento agustino, como un apego radical a lo mundano, en el que se encuentra estrictamente lo creado por Dios y la esfera de la compleja y turbulenta condición humana. Por otro lado, y con respecto al otro tipo de amor [*caritas*] tiene las siguientes características:

De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* lo haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Sólo el amor llega a constituir uno de ambos mundos como el hogar del hombre, y por tanto para los que creyentes [que no aman este mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel: en él no viven casas sino en tiendas (Arendt, 2009, p. 37).

La esfera del ser, por tanto, es *caritas*, puesto que el hombre, como Platón (y todos los filósofos) se eleva hacia las alturas, de este mismo modo, el creyente se configura como un ciudadano del cielo, al igual que filósofo: “Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se

vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre" (Platón, *República* VI, 500d) y, en otra pregunta socrática: ¿Acaso que los filósofos no están enamorados de lo que es y de la verdad? (Platón, *República* VI, 501d).

No obstante, la noción de desierto, usada por Arendt, trae consigo una serie de consideraciones: en primer lugar, es el lugar para retornar hacia sí mismo, como significó la experiencia del jardín, al lado de Alipio y Ambrosio, entre otros. El desierto no se desea [*cupiditas*], sino que, volviendo el hombre sobre sí mismo, se descubre y descubre su verdad: al lado de la divinidad, el hombre es lo que es, asumiendo su condición creatural. El hombre se identifica como dependiente de su creador y necesitado de su gracia.

Atinadamente Arendt puntualiza, en segundo lugar, la cuestión de la intimidad agustina: "Quien aspire a decir yo soy y a hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo debe replegarse sobre sí, sobre alguna región de su intimidad, dando la espalda a lo que el exterior pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere" (Arendt, 2009, p. 43). He ahí la interpretación de verdad agustina: desierto, *caritas*, Dios, gracia, son los elementos constitutivos de una forma singular de verdad, que, en contraste con las escuelas filosóficas clásicas, tiene y adquiere unas vías singulares. En una especialísima carta que Agustín dirige a Dióscoro, un conocido de Agustín y apasionado por el conocimiento filosófico, le escribe una percepción sugerente a cerca de la verdad:

Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas uelim nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam uertitatem uiam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressum nostrum tamquam deus uidit infirmatem. Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem, non quo alia non sint praecepta, quae dicantur, sed nisi humilitas omnia, quaecumque bene facimus, et praecesserit et comitata et consecuta fuerit et proposita. Quam intueamur, et adposita, cui adhaereamus, et inposita, qua reprimamur, iam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de mano superbia (*Ep.* 118.3.22)

Quisiera, mi Dióscoro, que te sometieras con toda tu piedad a este Dios y no buscaras para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquel que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas veces te diré lo mismo. No es que falten otros

que se llamen preceptos; pero si la humildad no procede, acompaña y sigue nuestras buenas acciones, para que miremos a ella cuando se nos propone, nos unamos a ella cuando se nos allega y nos dejemos subyugar por ella cuando se no impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando nos estemos ya felicitando por una buena acción (*Ep.* 118.3.22).

En suma, la verdad agustina y sus singulares y novedosos apuntes dirigen la mirada en la humildad [*humilitas*] para descubrirse como creatura siempre ante el Creador. Así el Fausto de Goethe le expresa a Ariel: “El pulso de la vida vuelve a latir fresco y reanimado al saludar con suavidad a la etérea aurora. Tú, Tierra, también fuiste constante esta noche, me diste aliento reviviendo a mis pies. Ya empiezas a rodearme de nuevo deseo, estimulas y excitas la poderosa decisión de buscar constantemente una existencia mejor” (Goethe, 1998, p.243). Esta decisión es la que, a su vez, subraya el fenomenólogo alemán y discípulo de Husserl, Karl Löwith en su famosa obra: *De Hegel a Nietzsche. La guerra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, en el que, con respecto a Kierkegaard, afirma: “las ideas hegelianas proyectaron concebir la existencia humana siempre como una existencia conceptual y, por ende, una existencia ideal” (Löwith, 2008, p.199). En efecto, sólo a partir de la decisión el hombre puede concretizar el interés y la concreción de su existencia.

Por su parte, el joven Kierkegaard parte de un hecho singular expresado en los inicios de su labor intelectual, en el que manifiesta la necesidad prioritaria de buscar la verdad, conjugando dos categorías resaltables: la verdad como un ideal, en primer lugar, y posteriormente, la verdad como una apropiación, en el sentido de establecer una verdad-para-mí. Así lo comunica el danés, el 1 de agosto de 1835:

[...] Lo que en el fondo me hace falta es aclararme yo mismo lo que debo hacer, no sobre lo que debo conocer, salvo en la medida en que un conocer debe preceder a toda obrar. Se trata de comprender mi tarea, ver lo que la divinidad quiere verdaderamente que yo haga; la cuestión es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar la idea por la cual quiera vivir y morir (Kierkegaard, 1993, p. 17).

Con este escenario trazado, se puede palpar la necesidad imperativa de búsqueda de la verdad, como una especie de motor existencial que, al mismo tiempo, impulsa al individuo en orientar su propia existencia, mediante el compromiso o la responsabilidad con el proyecto vital de cada individuo. El hecho de que se exprese, en términos de Kierkegaard, la relación ver-

dad-obrar o, más concretamente, verdad-acción como el escenario idóneo de la verdad, refiere, justamente, al problema de la vida, y no a cuestiones estrictamente epistemológicos que engloba la cuestión de la verdad.

En la antropología kierkegardiana subyacen una serie de percepciones sugerentes con relación al ser humano y su sentido ontológico, pues, a partir de la mirada perspicaz acerca de los estadios de la existencia humana, traza una intuición clave: ser hombre es algo que se conquista y no algo que se tiene por naturaleza: en efecto, la singularidad existencial, ser lo que se es [*Den Enkelte*], es una cualificación que se adquiere y se juega en el panorama existencial. La posibilidad de ser lo que se es está ahí, latente, cercana, próxima, pero se requiere que, mediante un salto cualitativo, el individuo redescubra su grandeza, su sentido y tarea vital. Heidegger, por su parte, lo expresa así: "El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el *krívein lógo*, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión de uno de ellos" (Heidegger, 2003, p. 239).

Por otro lado, uno de los acontecimientos que ocasionaron, en la vida de Agustín, la búsqueda de la verdad fue el encuentro consigo mismo, impulsado por las bellas y profundas predicaciones de Ambrosio, y, adicionalmente, por los diálogos y las oraciones permanentes con su madre: Mónica. De esta manera, Agustín requería una apertura a la verdad que le permitiera una liberación interior, esto es: pasar de existir en la no-verdad a existir en la verdad, al conocerse a sí mismo y al elegirse a sí mismo. Así lo manifiesta el filósofo africano:

Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimaban el retorno a mí mismo, penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne ni algo por el estilo. Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo [...] Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad (Agustín, *Confesiones*, VII 10.16).

De acuerdo con lo anterior, la verdad exige un movimiento *ad intra*, en la que el individuo, subsumido por el imperio de los sentidos, establezca una relación consigo mismo, y, al mismo tiempo con Dios, que lo inhabita. En

segundo lugar, esta expresión agustina permite inferir que, al estar frente a la verdad, el individuo se percibe a sí mismo como hechura de Dios y a Dios, como su creador. La verdad, entonces, como búsqueda, conduce a un encuentro que subyace en la intimidad de la existencia humana. Así expresaba Agustín, el encuentro con Dios, en la interioridad: Pero tú eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser (Agustín, *Confesiones*, III 6.10).

En el caso de Kierkegaard, el danés subraya un postulado sugerente, en su obra *Migajas filosóficas*, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, planteando la pregunta y el camino de la respuesta, a la vez: “¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? [...] Así pues, la verdad no le es inculcada, sino que estaba en él” (Kierkegaard, 2016, p. 31). De este modo, se puede palpar la importancia de la interioridad, situada en el estadio religioso, puesto que, a través de la figura de Sócrates, como el ejemplo por excelencia de búsqueda de la verdad, reconociendo que “la verdad ha de aprenderse, tenemos que suponer que no está y que, en cuanto debe aprenderse, se la busca” (*Ibidem*). Asimismo, Kierkegaard, al referir a Sócrates y a la mayéutica socrática, desglosa la importancia de una relación: “aquella sigue siendo la verdadera relación entre hombre y hombre cuando se reflexiona sobre lo absoluto y no se flirtea con lo accidental, sino que se renuncia desde el fondo del corazón a comprender esa mediocridad que parece ser el deleite de los hombres y el secreto del sistema” (Kierkegaard, 2016, p. 32).

Por ello, el joven Fichte destaca: “No sólo *saber*, sino con arreglo a ese saber *hacer*, ese es tu destino” (Fichte, 2011, p.118). De esta forma, la verdad adquiere una direccionalidad particular: la acción. Kierkegaard plantea constantemente crítico a la época actual, que se caracteriza básicamente por el exceso de reflexividad y de poca acción. De hecho, el hombre moderno e ilustrado adolece de inactividad y padece de una pasividad pasmosa, en la que la pasión por existir se ha extinguido por el reflexionar cuantitativo de las acciones humanas. Por ello, su perspectiva apunta a la acción como espacio existencial de ser quien se es.

En efecto, dicha relación es la que va a perfilar la perspectiva kierkegaardiana de la verdad, que, sin embargo, puede servir incluso para interpretar la búsqueda de la verdad en Agustín de Hipona. Por ello, el pensamiento kierkegaardiano pretende reivindicar, frente al poder homogeneizador del sistema, el valor de *una* existencia, de *un* individuo, de la singularidad existencial, apartándose de lo especulativo, lo racional y etéreo. En una interesante definición sobre lo que es el yo kierkegaardiano, se hace necesario referir la siguiente conjetura:

El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o bien es esto en la relación: que la relación se relacione consigo misma; el yo no es la relación, sino que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinito y finito, de lo temporal y eterno, de libertad y necesidad, en suma, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Visto así, el hombre no es todavía un yo (Kierkegaard, 2008, p. 33).

El hecho de que Kierkegaard plantee que el hombre no es todavía un yo, subraya la posibilidad de que el hombre lo sea, por lo que el filósofo danés busca, mediante la comunicación indirecta, provocar e incitar a su querido lector. Por ello, la verdad no se comunica con un tratado científico de la misma, sino más bien, lo que se busca es que el individuo sea interpelado dialécticamente consigo mismo, y que él mismo de su "propia luz", mediante el salto de la fe.

Esta percepción antropológica es curiosamente llamativa, puesto que parece muy hegeliana. Sin embargo, el danés pretende entronizar la relación consigo mismo como el horizonte de la singularidad. Así, la verdad deja de ser una relación fría e indiferente al individuo, y pasa a ser la brújula existencial del individuo que lo lanza hacia su propia tarea, hacia su propio sentido. En esta dirección, el pensamiento de Kierkegaard, con respecto a la verdad, traza el compromiso máximo que un hombre puede asumir consigo mismo: ser un yo.

3. LA VERDAD COMO INTERIORIDAD

En una de las profundas y amplísimas elucubraciones de Kierkegaard, que, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, plantea acerca de la cuestión, se encuentra esta afirmación, por demás muy esclarecedora para esta investigación: "Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la subjetividad, y de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad" (Kierkegaard, 2010, p.194). Por tal motivo, tanto Kierkegaard como Agustín optan por una vía distinta de la estrictamente racional y científica, fijando la atención en la dimensión subjetiva de la verdad, como el aspecto decisivo del asunto.

Uno de los aspectos característicos del pensamiento agustino, estriba justamente en la interioridad, como el horizonte idóneo de comprensión de Dios, del ser sí mismo y de la realidad. En efecto, para Agustín el camino hacia la verdad es *ad intra*, por lo que el encuentro con la verdad, lo expresa de una manera sutil y elegante, pero profunda, entronizando lo interior por encima de lo exterior, lo íntimo por encima de lo sensible:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como un engendro de fealdad, me abalanzaba sobre la belleza de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían prisionero lejos de ti aquellas cosas, si no existieran en ti, serían algo inexistente. Me llamaste, me gritaste, y desfondaste mi sordera. Relampagueaste, resplandeciste, y tu resplandor disipó mi ceguera. Exhalaste tus perfumes, respiré hondo y suspiro por ti. Te he paladeado, y me muero de hambre y de sed. Me has tocado y ardo en deseos de tu paz (Agustín, *Confesiones*, X 27.38).

Esta percepción agustina de la verdad, como interioridad, permite comprenderla como un camino de interioridad. Es decir, la verdad [ἡ ἀλήθεια], en el camino trazado por el legado vital de Agustín, contiene diversas intuiciones progresivas que dibujan el paisaje ontológico de la verdad. En primer lugar, podemos hacer alusión a una expresión interesante: el hastío de la vida se me convertía en una carga pesadísima (*Confesiones*, IV 6.11), que pone en escena el estado existencial de vivir en la no-verdad, pues, con la muerte de un amigo anónimo, su corazón había experimentado angustia y reflató el *pathós* existencial inherente a la naturaleza humana, por alejarse de la verdad, que es Dios mismo.

En otro apartado, el retorno al corazón aparece como una etapa dentro de la interioridad, pues Agustín así lo manifiesta: “Prevaricadores, volved al corazón y adheríos a Aquel que os ha creado. Manteneos en su compañía y alcanzaréis estabilidad [...] Él está donde se saborea la verdad. Está en lo más íntimo del corazón, pero el corazón se ha ausentado lejos de Él” (Agustín, *Confesiones*, IV 12.18). En consecuencia, la expresión ‘corazón’ [*cor*] pone en escena el lugar privilegiado de la verdad en la estructura ontológica del ser humano. Pascal, por ejemplo, cuando se refiere al corazón, lo considera como una percepción global de la realidad, sabiendo que, como consecuencia de existir en la-verdad, el ser humano se conoce a sí mismo, mediante una elección radical por ser quien se es.

En definitiva, la verdad interior apunta a dos elementos claves: un elemento socrático, por un lado, y la figura de Cristo, por el otro. Por ello, el elemento socrático hace énfasis al oráculo de Delfos: "¡Hombre, concóctete a ti mismo!" Efectivamente, dicho conocerse implica retornar a su mismidad, a su individualidad, en la que la existencia humana realmente se va perfilando como una existencia auténtica. Heidegger, al igual que Kierkegaard, pretende reivindicar la figura del yo frente al sistema homogeneizador, en la que se nivela las diferencias y, por supuesto, el ser humano queda reducido y eclipsado por categorías abstractas, como el público, la masa, el número y la cristiandad.

El conocerse a sí mismo, en Kierkegaard, adquiere un matiz distinto, aunque está profundamente imbricado con lo sugerido por Sócrates, pues el danés propone un elegirse a sí mismo [*radical choice*] (Morales, 2022, p. 288) frente a la reducción del yo en la época moderna. Es decir, no sólo el escudriñar la propia existencia con el retorno a la interioridad es suficiente para existir en la verdad, sino que dicha elección supone una apropiación por la singularidad. Es, justamente, relevante el hecho de que Kierkegaard argumente que ser hombre, existir *qua homo* implica paradoja, contradicción y, sobre todo, la pasión existencial que propicia una espiritualidad intensiva en el existente.

Por otro lado, el aspecto sugerente que dibujan ambos postulados, el agustino y el kierkegaardiano, estriba en la propuesta esencial: Cristo. De hecho, Kierkegaard, en una sugerente obra denominada "Mi punto de vista" [*Om min Forfatter-Virksomhed*] afirma que el problema abordado en todo su legado filosófico, teológico y literario es: "el problema de llegar a ser cristiano". Así lo expresa el danés, proponiendo una luz hermenéutica de toda su obra, caracterizada por ser críptica y compleja:

El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos (Kierkegaard, 1987, p. 8).

En consecuencia, la figura de Cristo es una categoría omniabarcante del pensamiento agustino y kierkegaardiano, por lo que Cristo es la Verdad por excelencia, que ha de interiorizarse y de apropiarse. Si Sócrates conduce a la interioridad, Cristo se constituye en plenitud de singularidad, en el que el yo singular, ante la divinidad de Cristo, conquista y asume su tarea ontológica:

ser quien se es porque se es. De este modo, lo expresa el ínclito y prolífico obispo de Hipona:

He aquí que estoy viendo claramente en ti, que eres la Verdad [*veritas*], que en los elogios que me tributan no debería moverme el interés personal, sino el provecho del prójimo. Yo no sé si es así. En este punto me conozco menos a mí que a ti. Te lo pido, Dios mío: descúbreme mi propio yo, para que pueda confesar ante los hermanos que van a orar por mí todas las llagas que en mí descubra (Agustín, *Confesiones*, X 37.62)

Sólo ante la Verdad (Cristo), el ser humano puede descubrirse a sí mismo y, al mismo tiempo, convertirse en descubridor de la verdad, con una mirada genuina, con una existencia auténtica y un proceder que se proyecta para toda la eternidad. En efecto, Agustín es consciente de que Dios le conoce más de lo que él se conoce a sí mismo, y ante Él, puede percibir una realidad contundente: las heridas existenciales, como consecuencia de su proceder moral y académico. Por tal motivo, Agustín, movido por los reconocimientos y honores humanos, además de su libertinaje moral, se encuentra ante su propia llaga existencial por efecto del pecado.

4. LA VERDAD: UNA VERDAD EXISTENCIAL

Agustín de Hipona declara en sus *Confesiones*: “A mí me encontró en una situación realmente crítica, cuando ya desesperaba de dar con la verdad” (Agustín, *Confesiones*, VI 1.1). De este modo, la verdad cristiana pone en evidencia la condición existencial del ser humano, puesto que pone de relieve la imperativa necesidad de ser curado por la verdad. Este planteamiento deja entrever una visión del hombre sin Dios, es decir, demuestra el estado existencial del hombre: la desesperación y la angustia.

Agustín y Kierkegaard vivieron plenamente este *pathós* existencial que se constituyó en la ocasión propicia (instante kierkegaardiano) de presentarse, ante Dios y ante sí mismo, su verdad o, más bien, su no-verdad para posteriormente existir-en-la-verdad. Dice Agustín: “Y si trataba de instalar mi alma en Dios para que descansase, se deslizaba en el vacío y volvía a desplomarse sobre mí. Mi alma era para mí un paraje miserable donde no resultaba posible estar, pero de donde tampoco podía evadirme” (Agustín, *Confesiones*,

IV 7.12), manifestando las enfermedades existenciales inherentes a la naturaleza humana.

Ahora bien, la "cura" para dicha "enfermedad mortal" radica en dos aspectos determinantes: la decisión y la fe. Ciertamente, la verdad denota un salto cualitativo, puesto que es uno de los elementos decisivos que Kierkegaard desarrolla en el *Post Scriptum* y en los que constantemente se basa para lanzar su diatriba a la sociedad moderna, por la falta de decisión. Por tal motivo, la verdad que subrayan estos autores requiere como *conditio sine qua non* una decisión, que oriente y determine el proceder humano. De hecho, la decisión es la elección radical por unir, ligar al yo ante Dios como el escenario propicio para edificar una existencia singular.

En efecto, la decisión requiere inexorablemente una implicación total de la existencia, puesto que se constituye en el norte de cada existente, en el que el individuo lo apuesta todo, sin escatimar nada, y se lanza a la vida comprometiéndose con su propia integridad y con su propio proyecto vital. Ettore Rocca, un estudioso de Kierkegaard, señala uno de los grandes propósitos de la obra kierkegaardiana: "Esta es la primera toma de conciencia que Kierkegaard quiere provocar con su obra. Una operación mayéutica socrática, que pretende sacudir a la "masa" para encontrar al individuo en sentido religioso" (Rocca, 2020, p. 22).

Por otro lado, se encuentra la fe como unos de los ejes temáticos relevantes de Kierkegaard y de Agustín de Hipona, sabiendo que ambos fueron cristianos, y se hace necesario esbozar el significado de la fe cristiana, puesto que se constituyeron en referentes del cristianismo. En consecuencia, la fe [*kristen sandhed*] abarca la totalidad de la persona humana e implica, de acuerdo con los planteamientos de Kierkegaard, no un cúmulo de conocimientos objetivos del cristianismo, sino que, sobre todo, implica riesgo, contradicción y paradoja. Rocca afirma, con respecto a la fe:

La fe no es un acto de conocimiento ni un acto de voluntad que dependa de las condiciones del conocer. Es una pasión, aquella gracias a la cual el pensamiento puede chocar con lo otro que el pensamiento, un choque que, sin embargo, no sucede en las condiciones del pensamiento. Es una pasión feliz, porque gracias a ella la paradoja absoluta y el intelecto pueden colisionar en la común comprensión de su diferencia" (Rocca, 2020, p. 177).

En Agustín, por su parte, la fe [*fides*] adquiere una esencial importancia. De hecho, su labor académica, como consecuencia de la experiencia en el pro-

yecto comunitario de Casiciaco, años después de su conversión y bautismo, tratan permanentemente la fe como una de las soluciones filosóficas frente al escepticismo filosófico. Pero la fe en Cristo tiene un doble componente: un elemento relacional, en el que el existente se relaciona con Cristo, como efecto de un encuentro decisivo con Él, y en el que progresivamente su existencia es transformada por la acción gratuita de la gracia. Así lo expresa Agustín:

¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. Por ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste para que viese algo que había de ver y que yo no estaba aún capacitado para ver [...] Estas palabras las oí como se oye con el corazón. Ya no había motivos para dudar. Me sería mucho más fácil dudar de mi propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas (Agustín, *Confesiones*, VII 10. 16).

El otro componente es la ortodoxia de la fe, como una constante el Agustín cristiano, puesto que su labor apologética es determinante para comprender el papel del amor y la defensa de la fe una época caracterizada por una considerable aparición de corrientes heréticas. De hecho, su papel fue unificador y catequético para todas las iglesias cristianas en la Antigüedad tardía.

Finalmente, este trabajo pretende explorar el enfoque cristiano de la verdad, puesto que aquella pregunta de Pilato, dirigida a Jesús, sobre la verdad, adquiere hoy en día una reflexión permanente. Es necesario considerar, a partir de postulados filosóficos, los problemas que encierra la adhesión a la fe cristiana, esbozando, en lo posible, su altura y su profundidad.

Referencias

- Agustín de Hipona (2013). *Confesiones* (J. Cosgaya, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín (1989). *Cartas 1-123* (L. Cilleruelo, Trad. y Notas). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en san Agustín*. Encuentro.
- Camilleri, S. (2017). Heidegger y Kierkegaard: En el comienzo. *Revista Studia Humanitatis*, 6(7), 81-101.
- Fichte, J. (2011). *El destino del hombre*. Sígueme.
- Goethe, J. (1998). *Fausto*. Austral.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal* (D. Gutiérrez Rivero, Trad.). Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum No científico y definitivo a migajas filosóficas*. Ediciones Salamanca.
- Kierkegaard, S. (1988). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Trotta.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: La guerra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Katz Barpal.
- Malebranche, N. (2009). *Una investigación acerca de la verdad*. Sígueme.
- Morales, A. (2022). Autenticidad y espiritualidad: un diálogo entre Heidegger y Kierkegaard. En *Repensar las humanidades en el siglo XXI* (pp. 287-295). Aranzadi.
- Nietzsche, F. (2013). *Más allá del bien y del mal*. Fontana.
- Pascal, B. (1994). *Pensamientos*. Altaya.
- Rocca, E. (2020). *Kierkegaard: Secreto y testimonio* (L. Rodríguez Duplá, Trad.). Universidad Pontificia Comillas.