

PRACTICAR LA VERDAD. SINTONÍAS Y DISONANCIAS DE HEIDEGGER CON EL LIBRO X DE *CONFESIONES*

Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es

Abstract

The article analyzes the phenomenological interpretation of St. Augustine's *Confessions X* by Heidegger. It argues that Augustine is a phenomenologist *avant la lettre* when he proposes "practicing truth in the heart" as a criterion of self-knowledge. This is more than a counsel, is a criterion of truth and for the truth, that comes back again and again throughout the book X. Heidegger, however, underestimates the Augustinian thought for *too Greek*. The two axes of their reading are: a) the Augustinian resistance to reduce the vital experience to a system of concepts; b) the exhibition of the factual life as insecurity, restlessness, existential opening to God.

Keywords: Heidegger, Augustine, truth, facticity, *cura*, existential Phenomenology

Resumen

El artículo analiza la interpretación heideggeriana en clave fenomenológica de *Confesiones X*. Mantiene que san Agustín es un fenomenólogo *avant la lettre* cuando propone como criterio del conocimiento de sí mismo "practicar la verdad en el corazón". Se trata de algo más que un consejo; es un criterio de la verdad y para la verdad que reaparece una y otra vez a lo largo del libro X. Heidegger, sin embargo, menosprecia el pensamiento

Recibido: 22 - 05 - 2012. Aceptado: 28 - 09 - 2012.

agustiniano por *demasiado griego*. Los dos ejes de la lectura de Heidegger son: a) la resistencia agustiniana a reducir la experiencia vital a un sistema de conceptos; b) la exposición de la vida fáctica como inseguridad, inquietud, apertura existencial a Dios.

Palabras clave: Heidegger, san Agustín, verdad, facticidad, *cura*, fenomenología existencial

Desde la publicación de los escritos juveniles de Heidegger y de sus primeras lecciones no ha dejado de crecer el interés por este periodo de su pensamiento, del que recibe pleno sentido también una de sus afirmaciones más enigmáticas: “Sin ese origen teológico, nunca habría emprendido el camino del pensamiento. Ahora bien, todo origen es también futuro” (GA 12, 91). La invitación implícita en estas palabras a situar la relación con el cristianismo en el centro de su indagación filosófica ha sido ampliamente secundada¹. En los textos y lecciones de temática teológico-religiosa se encuentran tensiones, indicios y huellas claras de la gestación de la fenomenología existencial y la hermenéutica de la facticidad. Las palabras citadas sugieren también que el origen teológico no permanece meramente como pasado, sino que es la posibilidad más propia de renovación del pensar en Heidegger. Y, en consecuencia, también los escritos de madurez se alimentan de ese origen.

Cuando Heidegger inicia su tarea docente, piensa que la tradición filosófica, especialmente la que proviene de Aristóteles, está en pugna con el nuevo *Lebensgefühl*. En *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger presenta el cristianismo primitivo como alternativa frente a la ciencia griega, frente a Aristóteles, pues desplaza el centro de gravedad del mundo de la vida y de la vida fáctica hacia el mundo propio y el mundo de la experiencia interna: el mundo propio como tal entra en la vida y como tal es vivido (GA 58, 61). Esto mismo lo percibe en el pensamiento de

¹ El *Heidegger Jahrbuch I. Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (2004) incluye abundantes referencias biográficas y bibliográficas.

san Agustín: al no estar domeñado plenamente por los conceptos de la metafísica griega, su concepción de la fe, de la religión, surge de la vida misma del creyente. En *Confesiones* y en *De civitate Dei* legitima el papel decisivo que el mundo propio juega en la auténtica vida cristiana. Sus conocidas expresiones *crede ut intelligas verbum Dei* o *inquietum cor nostrum est* dirigen la atención sobre el yo, sobre el hombre que existe y viviendo la propia vida se abre a Dios. Sólo desde esta experiencia fundamental, la experiencia de sí más plena y radical, se construye el conocimiento (GA 58, 62).

La influencia de este pensador en la maduración de la filosofía existencial –estudiada principalmente a partir de las indicaciones contenidas en *Ser y tiempo*– se ha hecho todavía más patente con la publicación de las lecciones de 1920-21, *Augustinus und der Neuplatonismus*. Heidegger presenta al filósofo cristiano como un ejemplo de la dificultad que entraña articular la experiencia vital del cristianismo con un sistema filosófico, en su caso el neoplatonismo. Reconoce la aportación filosófica de San Agustín frente al aristotelismo y aprecia su aportación teológica en relación con el concepto del pecado y de la gracia (GA 60, 160)².

Se ha analizado desde muchos ángulos la interpretación fenomenológica de *Confesiones* X que ofrece Heidegger en estas lecciones, así como la incorporación a su fenomenología existencial de algunos de sus conceptos centrales. No sorprende que Heidegger sacara tanto provecho de las *Confesiones*. En efecto, el texto agustiano presenta una peculiar sintonía con las preocupaciones de la fenomenología tanto en lo que se refiere al método como a los temas abordados. Pero Heidegger encuentra también disonancias. Una, tal vez la principal, es sugerida ya en

² Sobre las huellas de san Agustín en sus primeros escritos véase, entre otros, Schaber (1996); Zaborowski (2004); Denker (2004). Heidegger sostiene que los logros del cristianismo primitivo, desfigurados y sepultados por la entrada de la ciencia antigua en el pensamiento cristiano, se han impuesto de nuevo en erupciones violentas. Heidegger (GA 58), p. 205. Lambert (2008), pp. 305-314; De Lara (2007), p. 43.

el título de las lecciones: la noción de verdad y la influencia de la filosofía griega.

Este trabajo trata de las disonancias y sintonías que refieren las lecciones *Augustinus und der Neuplatonismus*, para lo que toma como punto de partida la expresión con la que san Agustín se presenta como un fenomenólogo *avant la lettre*: “practicar la verdad”. Se trata de algo más que un consejo; es un criterio de la verdad y para la verdad que reaparece una y otra vez a lo largo del libro X. Si esto es así, entonces yerra Heidegger al menospreciar a Agustín por *demasiado griego*. En la confrontación de dos estilos fenomenológicos de marcado carácter existencial, como son el de *Confesiones* y el que ensaya Heidegger en sus primeras lecciones, la concepción de la verdad abre una fisura entre ambos pensadores. San Agustín presenta a Dios como la condición de la verdad y al hombre como el que la busca existencialmente. Heidegger considera un gran hallazgo la descripción de la preocupación e inseguridad que caracterizan la facticidad humana. La lectura heideggeriana disuelve la dialéctica característica del texto agustiniano: una dialéctica que surge de la advertencia de la alteridad que configura la identidad del yo en la forma de la verdad. De aquí surgen otras diferencias en la concepción antropológica de ambos pensadores. Mientras que en la confesión agustiniana conceptos como reflexividad, conciencia de sí o intimidad adquieren un peso creciente, Heidegger apuesta por lo que llama categorías hermenéutico-existenciales. Igualmente, mientras que en san Agustín la inseguridad abre el sentimiento de dependencia y prepara para la acogida de la verdad más propia que viene de Otro, Heidegger la presenta como una “herida” incurable, en cierto modo también incomunicable, pues es lo absolutamente individual.

1. Hacia una fenomenología de la conciencia religiosa

Desde que se publicaron las lecciones tempranas de Heidegger se habla de un “*hermeneutical revival*” en torno al pensamiento de san Agustín; el lugar común de este interés es lo que se denomina

la “reformulación agustiniana de la fenomenología”, que se inicia con las lecciones de 1920 (Dahlstrom 2006, 187)³. Heidegger descubre en su filosofía indicaciones claras para su camino hacia la ontología fenomenológica. Esas indicaciones quedan recogidas en los dos ejes de la fenomenología de la religión que se exponen al hilo de las lecciones sobre Agustín: por un lado, la resistencia a reducir la experiencia vital a un sistema de conceptos (desde Lutero, esa experiencia habría pervivido tan sólo en los pensadores protestantes); por otro, la vida fáctica que en el creyente se manifiesta como inseguridad, inquietud, apertura existencial a Dios. De ahí el primer título que Heidegger da a sus lecciones de 1920-21: “fenomenología de la conciencia religiosa”; más tarde sustituye el término ‘conciencia’ por ‘vida’.

Aunque finalmente los cursos se anunciaron como *Einleitung in die Phänomenologie der Religion und Augustinus und der Neuplatonismus*⁴, la intención de Heidegger era la de presentar la vivencia religiosa *qua talis*, en su especificidad, desde sí misma y con el discurso de la teoría y cultura de las religiones tan en boga ya entonces. El primer ciclo de lecciones ofrece una exposición teórica sobre la aproximación fenomenológica a la experiencia religiosa y una ejemplificación de la misma en textos del Nuevo Testamento, en cartas de san Pablo: *Gálatas*, *Tesalonicenses I* y *II*, y algunos capítulos de *Corintios II*. El segundo semestre está dedicado al libro X de las *Confesiones*⁵. Los apuntes de las lecciones muestran que Heidegger no seguía un esquema fijado previamente hasta

³ Un informe detallado sobre las investigaciones y publicaciones de los últimos años se encuentra en De Paulo (2006a), p. 6.

⁴ El volumen 60 de GA incluye también los apuntes de las lecciones *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* que no llegó a impartir. Según los editores del volumen, la cercanía personal y profesional con Husserl explica que se presenten como una fenomenología de la religión. En esos años Heidegger ya trabajaba su propia concepción de la fenomenología como hermenéutica de la facticidad. Cfr. Jung/Regehly (1995), p. 342.

⁵ En 1931 Heidegger dicta un curso sobre el libro XI de *Confesiones*. En 1924 había dado una conferencia sobre el concepto del tiempo en Marburg en la que citaba ese libro; en 1930 dedica otra conferencia en Beuron a comentar el

en sus menores detalles; no sólo hay saltos y repeticiones en su exposición, sino que introduce variaciones en los enfoques que sirven, sobre todo, para perfilar su radical reforma de la filosofía⁶.

Como ya hiciera en lecciones anteriores (GA 58, 250), en su exposición Heidegger destaca la facticidad como el auténtico arranque del pensar y del vivir, porque en la vida fáctica vivimos siempre en contextos de significatividad. La filosofía de la religión debe estar atenta a la facticidad si se pretende fenomenológica. Su peculiaridad radica precisamente en mostrar la vivencia religiosa antes de toda categorización, como puro acontecer: bien sea en la experiencia de las comunidades cristianas a las que se dirige san Pablo, bien sea en el relato intimista de *Confesiones* de san Agustín. Toda verdadera experiencia se vive en un mundo, se encuentra en un *Lebenswelt*. En definitiva, facticidad es la respuesta a la problemática de la historicidad de la vida que delimita también la posibilidad de la filosofía de la religión. Lo que justifica indirectamente que, al final de la primera parte de las lecciones sobre fenomenología de la religión, Heidegger dé una explicación del rendimiento filosófico –que no teológico– de su estudio de la religiosidad y, de paso, se defienda de futuros reproches por haber comentado únicamente textos de la tradición cristiana. El empeño por conseguir una relación originaria con la historia pasa por explicitar la propia facticidad y situación histórica: sólo hay historia desde el presente y el presente religioso es el cristianismo (GA 60, 124). Es un motivo semejante al apuntado en la carta a Löwith (1921): él es un teólogo cristiano, lo que decide la facticidad de su interrogación (Heidegger 1990, 29).

La autodefensa de Heidegger es coherente con el enfoque de las lecciones: es en la religión primitiva cristiana y no en la

libro XI. La última referencia a *Confesiones* es del año 1960: imparte en Bremen el seminario “Bild und Wort”, y recomienda leer los capítulos 7 y 8 del libro X.

⁶ En las cartas a K. Löwith (1920) confiesa que quiere terminar con ese hablar sobre religión, pero tal vez es inevitable. Para desmontar posibles expectativas piensa dejar claro desde el comienzo que va a hablar de filosofía. Cfr. Kisiel (1994), p. 176.

teología donde se reconoce la religiosidad como vivencia fáctica. Lo que añade la experiencia del creyente a la vida fáctica, la vida de verdad, es el carácter *preocupado* de la vivencia del creyente. En las lecciones sobre las cartas paulinas Heidegger habla de la preocupación de la existencia fáctica (*die Bekümmierung des faktischen Daseins*) (GA 60, 52). Poco antes ha introducido otro concepto al que despoja de su significado meramente “psicológico”: la inquietud (*die Beunruhigung*), también formulado como la existencia inquieta (*das beunruhigte Dasein*). La preocupación del existente fáctico se corresponde con la intranquilidad constitutiva por la historicidad. Además, en la vida cristiana la inseguridad es necesaria (GA 60, 105, 153-4). De modo muy semejante, la estructura del *cura* agustiniano –abordada en las lecciones del siguiente semestre– refleja la existencia inquieta del creyente.

¿Cómo llegar a entender desde nuestra propia experiencia vital la existencia preocupada (*das bekümmerte Dasein*)?, ¿cómo captar el sentido de la vida fáctica, y ésta en relación con lo histórico? Heidegger denuncia que los actuales instrumentos filosóficos no sirven para concebir el *Dasein* fáctico como un acontecer que transcurre. Por eso, anticipando el planteamiento de *Ser y tiempo*, promete un logro de estas lecciones: “También se mostrará que mediante la explicación de la existencia fáctica salta en pedazos todo el sistema tradicional de categorías: así de radicalmente nuevas serán las categorías de la existencia fáctica” (GA 60, 54). Porque existencia fáctica no quiere decir un mero estar ahí ciego, sino bajo una normatividad propia que se corresponda con un sentido de lo histórico compatible con la facticidad existencial.

Heidegger entiende que la fenomenología de la religión no puede consistir en una filosofía de la religión que dependa en cada caso del concepto de filosofía; tampoco es útil el material de la historia de las religiones. El interés histórico surge sólo en el contexto de la vida fáctica; actualmente, ésta impone el método de la exactitud, con su aparato crítico, sin que pueda asegurar que se haya captado su objeto propio. No obstante, la moderna historia de las religiones podrá aportar algo a la fenomenología

únicamente cuando se someta a una “destrucción fenomenológica” (*phänomenologische Destruktion*). Ésta no consiste en esclarecer el contexto en el que se sitúa el material histórico disponible; pues lo decisivo no es esto sino el preconcepto, las tendencias que el historiador desconoce, pero motivan su planteamiento (GA 60, 78). Una vez más, como ya hiciera en lecciones anteriores, Heidegger identifica el proceder fenomenológico con un desprenderse de los conceptos heredados, de los supuestos. Ese desprendimiento no supone una renuncia, sino una liberación que devuelve el pensar a lo originario. La destrucción es una forma de despojamiento, que guarda ciertas semejanzas con la reducción husserliana, pero que apunta a algo más radical.

Sólo el método fenomenológico ofrece un acceso a esa experiencia religiosa genuina, la religiosidad de la primitiva comunidad de cristianos, que en su historicidad puede ser vista como paradigma de la vida fáctica que se autocomprende desde su propio experimentar. El comprender fenomenológico no consiste en proyectar en un contexto aquello que se busca comprender, pues no se trata de algo así como un objeto. Tampoco tiende a determinar el contexto, sino que se subordina a la situación histórica. Lo propio del comprender fenomenológico es hacer “una aproximación” (*Ansatz*) desde cierta familiaridad con el fenómeno (GA 60, 82). El método que sigue Heidegger es muy semejante al que propone Dilthey para el conocimiento histórico, como antes hiciera Schleiermacher para la reconstrucción del sentido del texto a interpretar.

Heidegger echa de menos lo que llama el verdadero preguntar previo por el sentido de los conceptos filosóficos que desde Sócrates no se ha planteado de nuevo. *La conceptualidad que nos es habitual tiende a las ideas generalizadas, a ver lo temático*. Pero, concluye, el concepto objetivo (*Sachbegriff*) no es comparable al concepto fenomenológico (GA 60, p. 89). Respecto al tema de sus

lecciones, Heidegger no duda en señalar lo inadecuado de los conceptos filosóficos acerca de Dios⁷.

En las cartas de san Pablo, Heidegger reconoce el esfuerzo por pensar desde la experiencia fáctica vital. Entiende fenómenos como el anuncio, la fe o la esperanza escatológica desde la apertura existencial: tienen que ver con la experiencia temporal de la vida fáctica⁸. El tiempo vivido tiene el carácter de *kairós*. Mantenerse en un tiempo *kairológico* requiere un tipo de saber caracterizado por entender la situación, la facticidad en la que se produce el encuentro entre Dios y el cristiano. Es un tipo de saber práctico que siempre va acompañado de la inquietud (por la espera de la *parousía*), y abre al cristiano a una experiencia de la temporalidad auténtica (Larivée/Leduc 2001, 35). La religiosidad cristiana no vive en el tiempo objetivo, sino que vive la temporalidad, un tiempo sin orden ni puntos fijos. A consecuencia de esta vivencia del tiempo, la vida cristiana no tiene seguridad alguna: la inseguridad no es casual, sino necesaria (GA 60, 105).

Como sugiere el título del segundo ciclo de lecciones, *Augustinus und der Neuplatonismus*, éstas tratan de la influencia de la filosofía neoplatónica en el trabajo dogmático de san Agustín, tanto en teología como en filosofía (no de la relación entre mundo griego y cristianismo). Esta influencia, según Heidegger, deforma la verdadera intención agustiniana. El filósofo cristiano, al igual que san Pablo, entiende la vida bienaventurada (*glücklich*) como vida fáctica, histórica, pero los conceptos platónicos que utiliza la habrían falseado. Pese a este comienzo, Heidegger no aborda explícitamente su dependencia del neoplatonismo. La mayor parte

⁷ “Cuando se entiende a Dios como objeto de especulación, se da una caída del auténtico comprender. Esto se verá sólo cuando se desarrolle la explicación de las relaciones conceptuales. Esto no se ha intentado nunca, porque la filosofía griega se ha introducido en el cristianismo. Únicamente Lutero ha hecho un avance en esa dirección, y desde ahí es explicable su odio contra Aristóteles”. Heidegger (GA 60), p. 97.

⁸ Cfr. Capelle (2004), p. 361; Casale (2008), pp. 399-429. Adrián Escudero (2010) pp. 191-201.

de su exposición se concentra en aquellas fórmulas agustinianas que dotan de significado a la existencia sin reducirla a un esquema abstracto. Sin duda, reconoce en *Confesiones* una forma de filosofía todavía sin contaminar por la sistemática conceptual, un ejercicio de filosofía desde la vida fáctica del pensador antiguo.

Al inicio del curso Heidegger enmarca el trabajo teológico de san Agustín en la tradición cristiana. La teología medieval descansa en buena medida sobre él. La recepción medieval de Aristóteles ha librado una discusión intensa con las líneas agustinianas de pensamiento. La fuerte influencia de Agustín en Lutero explica que sea el Padre de la Iglesia más valorado en el protestantismo. En cambio, en la tradición católica lo que encontramos es un agustinismo adaptado a la doctrina de la Iglesia: *filosóficamente* consiste en un platonismo cristianizado contra Aristóteles, *teológicamente* en una determinada concepción del pecado y la gracia (GA 60, 160).

Aunque la ciencia histórico-crítica ha favorecido un nuevo interés por san Agustín⁹, Heidegger piensa que su relación con el platonismo no responde al problema general de la relación entre cristianismo y mundo griego, porque el cristianismo en el que crece Agustín está ya plenamente afectado por lo griego, y porque lo griego ha experimentado en el neoplatonismo ya una “helenización”, y tal vez una cristianización (GA 60, 171). Por tanto, la relación de Agustín y el neoplatonismo no presenta una figura

⁹ Heidegger hace un breve repaso del estado de la cuestión a partir de los trabajos de Troeltsch, Harnack y Dilthey. “Dilthey dice: lo que Agustín quería lograr lo habían logrado antes Kant und Schleiermacher. Con ello Dilthey ha malinterpretado completamente el problema interno de Agustín”. Heidegger (GA 60), p. 164. Heidegger conocía bien las páginas que Dilthey dedica a Agustín en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Kienzler comenta que estas interpretaciones de San Agustín no eran las más actuales, ya que en esos años se discutía vivamente si era neoplatónico o verdaderamente cristiano. No obstante, en ellas Heidegger caracteriza las tendencias de su tiempo lo que le permite mostrar su propio planteamiento: lo que está en juego es una disputa entre conceptos teológicos y filosóficos. Cfr. Kienzler (2005), p. 49. Sobre la discusión en torno a S. Agustín véase también Van Fleteren (2005), p. 4.

típica para el estudio histórico-objetivo; esto no es un problema porque los actuales medios filosóficos de explicación no sirven para la relación entre la experiencia histórica y la objetividad histórica; ignoran que la historia nos afecta, que nosotros mismos somos historia. Con estas razones Heidegger deja a un lado el estudio de Agustín de acuerdo con tipologías y divisiones historicistas. Antes bien, se propone extraer de modo concreto y determinado tanto lo teológico como lo filosófico, sin pretender concluir una filosofía que los sostenga. Le interesa volver a la vida fáctica que está detrás de ambas formas ejemplares de conocimiento, mostrar qué las soporta y cómo surge una problemática genuina; es decir, cómo la vida fáctica se realiza históricamente (GA 60, 173)¹⁰. Con otras palabras, se trata de *deconstruir* el neoplatonismo de Agustín para liberar la originalidad de su exposición existencial sobre la experiencia religiosa. En plena sintonía con el nuevo *Lebensgefühl*, del que habla en las lecciones del año anterior, Heidegger pone el acento en los aspectos fenomenológicos y existenciales del pensamiento agustiniano.

Las lecciones ofrecen una lectura atenta y meditada de *Confesiones X*, lo que confirma que se trata de una etapa decisiva en la maduración del enfoque característico de *Ser y tiempo*. En esta obra, Heidegger reconoce que la dirección de la analítica de la existencia hacia el cuidado (*Sorge*) surgió al hilo de su interpretación de la antropología agustiniana con la mirada puesta en los principios logrados en la ontología de Aristóteles (Heidegger 1957, 199)¹¹. El modo de hacer accesible fenomenicamente la forma de ser del *Dasein* sigue en buena medida el camino apuntado por la pregunta de *Confesiones X*: “*Quid autem propinquius meipso mihi?*” (Heidegger 1957, 43-44, 139). También admite su deuda con san

¹⁰ Cfr. Van Fleteren (2005), p. 5. Sobre las diferencias de planteamiento y método entre San Agustín y Heidegger, véase Viola (2005), pp. 275-350.

¹¹ Heidegger no somete la preocupación (*Sorge*) a una destrucción fenomenológica de su sentido tradicional. Su fuente antigua no sería Higinio, sino san Agustín. Cfr. Larivée/Leduc (2001), pp. 30- 33. También Kienzler (2005), p. 36

Agustín y la teología cristiana en la exposición de la constitución ontológico-existencial del *Dasein*: la inspiración agustiniana se advierte en fórmulas existenciales como “preocupación de sí”, “estar arrojado” o en la misma interrogación existencial que configura el ser del hombre, etc.¹². Asimismo, se refiere explícitamente a san Agustín en relación con la angustia y el temor¹³. No obstante, pese a que el contexto en el Heidegger lee *Confesiones* es el de su reformulación de la fenomenología, en sus comentarios se trasluce que es consciente de que lo narrado es auténtica vivencia de Dios (Fischer 2007, 61-2).

2. La interrogación existencial de *Confesiones X*

Uno de los elementos que explica el “*hermeneutical revival*” en torno a san Agustín es el frecuente uso de la primera persona en su exposición y argumentaciones. No cabe duda de que a Agustín le interesa la verdad viva: más que de conocer, se trata de “vivir la verdad”. En esa medida, se puede decir que los textos agustinianos anticipan la concepción moderna del yo. Dirigen la atención al conocimiento, al mundo interior del ser humano y, para ello, utilizan el lenguaje de la interioridad (Taylor, 1996, 145-6).

En *Confesiones X*, san Agustín –a diferencia de los libros anteriores, en los que habla de su pasado– quiere contar lo que es ahora, confesar lo que sabe de sí mismo, lo que significa confesarse ante Dios en cuya presencia está (GA 60, 178). La *confessio* es a los ojos de Heidegger la actitud fundamental que sostiene toda la exposición agustiniana y no la caracterización objetiva de los fenómenos. En ese sentido la define como una interpretación. A lo largo de sus lecciones se refiere varias veces al texto agustiniano proponiéndolo como interpretación fenomenológica, no teológica (GA 60, 210; también 208 y 212).

¹² En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) Heidegger remite al libro X como inspiración de varios conceptos sobre el *Dasein*. Heidegger (GA 20), pp. 379-80, 418. En el mismo sentido, Heidegger (1957), p. 171.

¹³ Heidegger (1957), p. 190. Cfr. Kisiel (1995), pp. 214-217.

Todo el relato del libro X transcurre en presente, en el presente del conocimiento de sí, de la experiencia del propio ser que da paso a un modo superior de *tenerse*. Comienza con una súplica: “Que te conozca a ti, conocedor mío, que te conozca como soy conocido por ti” (X, 1). El deseo de conocer tiene esa doble dirección: conocer a Dios y conocerse a sí mismo¹⁴. A los ojos de Dios está siempre abierto *el abismo de la conciencia humana*” (*humana conscientia*, X, 2). Los demás, en cambio, “¿cómo saben si digo la verdad cuando me oyen hablar de mí mismo, siendo así que nadie sabe lo que pasa en el hombre, si no es el espíritu del hombre que está con él?” (X, 3). Por tanto, el hombre sabe de sí mismo, porque el Espíritu que está en él lo sabe, y mientras éste se lo muestre: “Confiese lo que sé de mi, y confiese también lo que no sé de mí. Porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas; y lo que no sé de mí seguiré sin saberlo hasta que mis tinieblas se vuelvan como el mediodía en tu presencia” (X, 5). La cercanía y familiaridad con el Espíritu de verdad hacen del hombre un buscador de la verdad.

Al confesar que no se conoce, Agustín prefigura ya la fórmula sintética de este libro: *quaestio mihi factus sum* (GA 60, 180). El hilo conductor de su confesión es la necesidad de verdad que mueve la existencia humana. Una verdad que no se tiene como un objeto más ante la vista, pues amar la verdad significa *practicarla en el corazón* (X, 1). La búsqueda de Dios va en la dirección de la búsqueda del sí mismo del hombre, porque conocer a Dios permite conocer el alma al mismo tiempo. Entre el alma y Dios hay una relación de alcance fenomenológico: el abismo de la conciencia humana está expuesto a la mirada de Dios que conoce lo que ocurre en su intimidad sin necesidad de palabras, porque Dios sostiene el ser del hombre. Ese conocimiento por exposición también es propio del hombre: “Entonces, me volví a mí mismo y me pregunté ¿Y tú

¹⁴ Como apunta Brown, el hecho de las *Confesiones* estuvieran expresadas en forma de plegaria, lejos de relegarlas a una obra piadosa, incrementaba su valor como ejercicio filosófico. Brown (2001), p. 177. Sobre el interés que ha despertado en otros filósofos del siglo XX cfr. Fischer (2004), pp. 85-6.

quién eres? Y respondí: un hombre. He aquí que tengo un cuerpo y un alma a mi servicio" (X, 6). Esta reflexividad, la mirada hacia adentro, es consecuencia de la presencia de Dios como intimidad del hombre.

En *Confesiones* se encuentra, sin duda, un precedente de la reflexividad moderna. Se trata de una reflexividad radical, pues Agustín adopta el punto de vista del yo, del *ego animus*: experimentar la propia experiencia, centrarse en la manera como el mundo es para uno mismo. La reflexividad agustiniana es lo más contrario al solipsismo. El lenguaje de la interioridad debe iluminar ese espacio en el que estoy presente ante mí mismo. Por tanto, pasa a primera línea el punto de vista de la primera persona. (Taylor, 1996, 147). Ahora bien, el desencadenante del movimiento reflexivo y la estructura sobre la que se desarrolla la introspección son bien distintos de los que caracterizan la reflexividad moderna. No es la certeza, ni la duda; no es la experiencia del error o la desconfianza ante las autoridades. La reflexión agustiniana no es tanto una prueba de la potencia de la subjetividad como de una iluminación ajena por la que deviene cognoscible el mundo interior.

La primera tarea es para Agustín diferenciar lo que sabe de sí mismo y lo que no sabe. Lo primero procede de la iluminación de Dios; lo segundo seguirá oculto hasta que la oscuridad de la conciencia sea plenamente luminosa en su presencia. El conocimiento de sí, lo que ya sabe, es que ama a Dios. Pero, "*Quid autem amo, cum te amo?*" (X, 6). Su respuesta apunta a la intimidad donde Dios se da a conocer. La primera pregunta ¿quién soy? se transforma en otra: si soy amando a Dios, ¿qué amo cuando amo? Según Heidegger, el '*cum te amo*' confirma ya un determinado nivel existencial, tras haber experimentado la misericordia y, en esa misericordia, *haber sido arrancado de la sordera*, por lo que ahora puede ver y oír. La pregunta "¿qué amo cuando te amo?" desencadena la diferenciación entre el hombre interior y el hombre exterior. Agustín emplea con profusión expresiones como "*ego interior*", "*ego animus*" remarcando la centralidad del yo. Lo

interior es superior, puesto que los hombres –y no los animales– pueden hacer preguntas y juzgar; con su mirada escrutadora despiertan la realidad de las cosas: “yo las interrogaba con mi mirada (*intentio*), ellas me contestaban con su belleza” (X, 6). La interrogación existencial se dirige al exterior, a la tierra, a la naturaleza, al mar; es decir, a las cosas visibles que muestran algo de Dios, pero no son la respuesta. Las cosas del mundo son elocuentes para los que hacen preguntas, mudas para los que se limitan a verlas. Entienden el hablar de las cosas sólo aquellos que comparan lo que oyen de fuera con la verdad que llevan dentro, Dios que es vida de su vida (X, 6). Preguntar es ya juzgar, estar por encima de las cosas; preguntar implica poder decidir, comparar, por eso en las respuestas *habla la verdad*, comenta Heidegger (GA 60, 180).

Cuando Heidegger desprecia por demasiada griega la experiencia de Dios del libro X (GA 60, 292), parece no haber advertido que en ella no se refiere a Dios como creador, sino a Dios como Verbo y luz de alma. Esto no es simplemente griego, sino principalmente cristiano. San Agustín se dirige a Dios como médico *meus intime*, como el que nos juzga, nos conoce y con su conocimiento nos permite saber lo que sabemos de nosotros. La necesidad de autoconocimiento del hombre es una muestra de su semejanza con quien es luz y Verdad. Por eso Dios se hace más presente en la reflexión, en el autoconocimiento (Fritsch, 2006, 97). Esto no es griego. En Agustín constituye el verdadero impulso de la interrogación existencial que lleva a cabo en *Confesiones X*, es también la garantía frente al desánimo y el error. Las notas de Heidegger que incluye el anexo I recogen dos pasajes de Kierkegaard que complementan la visión agustiniana: “la medida del sí-mismo viene siempre dada por lo que es aquello frente a lo cual el sí-mismo es tal sí-mismo”; “cuanta más representación de Dios, tanto más sí-mismo; cuanto más sí-mismo, tanta más representación de Dios”. El comentario de Heidegger parece ir en dirección contraria: mediante el buscar situándose ante Dios, se gana existencia, pero, para ganarse es

preciso alejarse absolutamente (GA 60, 248). Se trata de lo que ha descrito como “el radical sí-mismo, auténtica facticidad” (GA 60, 196). Por el contrario, según Agustín, la relación con Dios es la que individualiza el yo (Fritsch, 2006, 99).

Agustín se pregunta de nuevo: “¿Qué amo entonces cuando amo a mi Dios? ¿Quién es Él, que está sobre lo más alto de mi alma?” (X, 7). El conocimiento pasa por un camino interior, el del alma humana; pero para ascender hasta Dios es preciso trascender el yo (*unus ego animus*) y llegar a la memoria donde tiene su sede el alma (Von Herrmann, 2005, 79). La memoria es el alma en su función de recordar, imaginar y comprender. Es, por tanto, la instancia de mayor intimidad espiritual, sensible y emocional de que dispone el ser humano.

Ahora la cuestión es: ¿qué es el hombre?, y se dirige sobre todo al modo propio de *tenerse* del ser humano. Según Agustín, el ser humano puede tenerse a sí mismo sólo en la memoria (*humana conscientia*, X, 2). El análisis fenomenológico de esa interioridad es la fuente de un conocimiento inmediato del yo. En la memoria “me encuentro también conmigo mismo y me acuerdo de mí, de lo que hice, cuándo, dónde, cómo lo hice y qué sentía cuando lo hacía” (X, 8). La memoria no guarda imágenes de las cosas, sino las cosas mismas. Su poder no tiene fronteras, abarca expectativas, anhelos: contiene no sólo las operaciones de discernir, razonar, pensar, sino también los afectos (X, 14). La memoria se hace presente por sí misma, su potencia no se despierta a través de otro, pues ella misma es una forma de saber (X, 16).

Como puede verse en estos pasajes, san Agustín se interesa por el alcance cognoscitivo de la memoria y no tanto por la dimensión temporal de ésta, aunque su función unificadora de afecciones signifique también un modo de tiempo. La memoria está dotada de un saber inmediato, es la forma básica de autoconciencia. Esto es el hombre, “esto soy yo mismo”, concluye san Agustín. El autoconocimiento ganado es una paradoja existencial: Yo, el alma (*ego animus*), soy el que recuerda y el que olvida; sin embargo, no comprendo la capacidad de mi memoria,

pese a que fuera de ella no pueda decirse que soy (X, 16). El poder de la memoria es grande, nadie ha llegado a su fondo (*abismus*) e infunde pavor con su complejidad profunda e infinita. Pero, la autoconciencia agustiniana queda lejos de un yo que se hace plenamente transparente a sí mismo: la memoria acoge de algún modo también el olvido, el sueño¹⁵. La identidad del yo está caracterizada por una no-identidad irremediable.

Ante la vida variada, multiforme e inmensa del alma cabe preguntarse: si esto es el alma, si esto soy yo, ¿qué soy? ¿Cuál es mi naturaleza? (X, 17). Se impone buscar otra vía hacia Dios y trascender también la memoria. Ahora bien, querer buscar a Dios fuera de la memoria, por tanto sin recuerdo alguno, como si lo hubiéramos olvidado parece una contradicción: ¿cómo advertir que lo hemos encontrado, si no lo recordamos? Porque, “cuando te busco a ti, Dios mío, lo que busco es la vida feliz” (X, 20)¹⁶. Todos deseamos la vida feliz; cómo la conocemos y si hubo una vez que fuimos felices son cuestiones que sugieren indagar en la memoria y plantearse la pregunta: “¿Dónde y cuándo experimenté yo mi vida dichosa para que la recuerde, la ame y la desee?” (X, 21). La respuesta está en el gozo que todos hemos experimentado alguna vez. Gozo es lo mismo que vida feliz; por eso, *cuando oímos vida feliz, la encontramos en cierto modo en la memoria y la reconocemos* (X, 21). Heidegger se muestra decepcionado en este punto; hubiera deseado que Agustín no buscara la vida feliz al modo tradicional, sino existencial; por eso le reprocha, una vez más, el modo “griego” con el que resuelve la experiencia y vivencia de la vida feliz al afirmar que todos comprenden un sentido idéntico de *vita beata*. (GA 60, 193-4). Pese a estas reservas, Heidegger destaca el rasgo existencial de la indicación agustiniana que orienta la

¹⁵ Heidegger advierte “la aporía del olvido”: la memoria conserva incluso el olvido. Heidegger (GA 60), pp. 188, 191. Sobre el olvido véase el excelente trabajo de Vélez López (2010).

¹⁶ Heidegger (GA 60, 193) resume este pasaje con las expresiones: *Leben suchen, Bekümmern um Leben*.

búsqueda radicalmente hacia el sí-mismo y comenta: *auténtica facticidad* (GA 60, 196).

Sólo en la vida fáctica los hombres captan algo como correcto, lo viven y consideran significativo; así dan cumplimiento a su búsqueda de la verdad. La conformidad con otra forma de vida es una caída, pero no una renuncia a la auténtica vida. Únicamente la verdad satisface el anhelo del *ego animus*. Que no se trata de una verdad meramente teórica sino radicalmente sustantiva para el ser humano queda reflejado en ese bello pasaje en el que Agustín defiende con pasión que se ama de tal modo la verdad que “quienes aman otra cosa quieren que lo que aman sea verdad” (X, 23). La experiencia de la verdad y el amor son la vida misma; según Heidegger, se trata de la vida fáctica (GA 60, 197)¹⁷. En este mismo sentido comenta Heidegger las conocidas palabras agustinianas, “*Sero te amavi*”: “tarde he alcanzado el nivel de la vida fáctica, donde me he puesto en situación de amarte” (GA 60, 204). Por eso, aunque la *vita beata* consiste en alegrarse de “*veritas sola, per quam vera sunt onmia*”, debe ser entendida existencialmente, sólo así se libra de la deformación que trae la filosofía griega. Pues, como ha señalado poco antes, el planteamiento agustiniano de la *vita beata* no le parece suficientemente radical: sigue anclado en el marco del pensamiento griego-católico. Heidegger anota: “en el camino de la verdad, pero también la irrupción de la filosofía griega” (GA 60, 201).

El reproche de Heidegger es injusto. San Agustín afirma que la memoria devuelve la vida feliz *in notitia*, como noticia de una alegría experimentada. Es decir, también en relación con la vida feliz piensa en términos de practicar la verdad: recordar la verdad sobre la *vita beata* es posible porque ha sido antes verdad

¹⁷ En este pasaje san Agustín identifica como una caída la conformidad de algunos con una vida que no es verdaderamente feliz. Caen sobre lo que pueden (hacer, conseguir) por sí solos: *cadunt n id quod valent, eoque contenti sunt*. Heidegger comenta que la *vita beata* como tal es una; lo que está en juego es el individuo y cómo se la apropia. (GA 60, 197). Sobre la relación entre el concepto ‘*Verfallen*’ o ‘*Abfall*’ y el agustiniano ‘*cadere*’ véase Fritsch (2006), p. 101.

practicada. Se trata de una forma de verdad alejada de la que presentan las exposiciones teóricas de la filosofía; algo que como tal no puede ser asumido por los demás: la verdad como vivencia que sorprendentemente debe ser a su vez vivencia de la verdad. Verdadero gozo es lo mismo que gozo de la verdad, porque uno y otro significan gozar de Dios, que es la verdad. Poco antes Agustín afirma: “heriste mi corazón con tu palabra y te amé” (X, 6), y esta expresión no es simplemente poética o piadosa. Con ella no sólo justifica que sea preciso *practicar la verdad* con el corazón (X, 1), sino que deja ver que lo diferencial en el hombre es esa intimidad llamada corazón, *anima*, cuyo acto es conocer y amar la verdad. En definitiva, la verdad que puede responder a las preguntas existenciales no es fruto del intelecto: es acogida y madurada en el corazón. Esta concepción antropológica es una aportación genuinamente cristiana (Henry, 2004, 29).

Ciertamente Agustín identifica verdad con felicidad. Pero, la verdad de la que está hablando no es una verdad particular, meramente subjetiva. Su ideal de la vida feliz conserva en parte esa aspiración a la vida buena que es inseparable de la virtud y la excelencia: la vida feliz es invitación a la vez que promesa. Dios es *vita vitae*: vitalidad de la vida que es también la preocupación de la existencia. La búsqueda de Dios se realiza como *cura*, preocupación, por Dios: la preocupación por Dios hace presente la propia vida y su interpretación y, como hemos visto, para san Agustín desde la inquietud por uno mismo se abre el corazón a la búsqueda de Dios. El fin de la *cura* es la *fruitio Dei*. Así la pregunta “*quomodo quaero Deum?*” se transforma en “*quomodo quaero vitam beatam?*” (X, 20)¹⁸. En un sentido parecido, en la *Carta a los Tesalonicenses* se habla de *thlipsis*: la preocupación del convertido al cristianismo por la propia vida, porque sea verdadera, santa (GA 60, 97-8, 107). La *cura* tiene como requisito la interioridad, esa forma de reflexividad dialógica que se alimenta de la luz

¹⁸ Aquí no se habla de *fruitio Dei*; ante Dios se siente el aguijón de la inquietud. Fischer (2007), pp. 56-7; Kisiel (2006), p. 76.

del conocimiento que Dios tiene de nosotros. Es decir, no la conciencia de la propia finitud, ni la facticidad histórica.

En este punto nos encontramos de lleno con los temas característicos de la filosofía existencial de Heidegger (los que invalidan un planteamiento meramente antropológico): aquí se advierten con más claridad sus diferencias con Agustín. En la preocupación (*Bekümmernung*) sobre la propia vida Heidegger ve algo así como un estado superior de autoconciencia y, a la vez, un rasgo semi-ontológico, característico del ser humano en tanto que vuelto hacia su propia facticidad¹⁹. En su exposición, subraya que el término '*cura*' designa un carácter fundamental de la existencia del creyente, de su *vida fáctica*. Esto significa que la vida fáctica está en lo histórico, y anota seguidamente: "el sí mismo es asumido en un experimentar histórico –aunque con frecuencia sólo débilmente–. El motivo principal: lo histórico en la propia cura" (GA 60, 208).

¿Cómo se presenta lo histórico, lo fáctico en el relato agustiniano? Se presenta en la necesaria vinculación de la experiencia del yo con la orientación primordial a los seres, con el trato con las cosas concretas. Por ello, la preocupación de sí mismo no es meramente introspectiva, sino inquietud hacia fuera, se da por y a través de las cosas. Todo experimentar es *cura* y tiene algo de gozo, por eso se temen las adversidades. A partir del fenómeno de la preocupación por la vida feliz, el texto agustiniano entra en un "contexto de conciencia" que no se parece a la estructura usual ni siquiera a la del nivel fenomenológico de observación (Kisiel 1995, 199). Para san Agustín la preocupación lleva a una potenciación de la interioridad donde realmente habita la verdad.

El hombre se encuentra a sí mismo en medio de las cosas como un problema, incluso como una carga para sí mismo (*oneri mihi sum*) que remarca tanto su indignancia como su naturaleza *oréctica*: en las cosas adversas desea las prósperas, en las cosas

¹⁹ Heidegger traduce '*cura*' como *Bekümmernung*; Kierkegaard habla igualmente de *Bekymring*. Pattison (2006), pp. 170-1.

prósperas teme las adversas. Deseo y temor se dan conjuntamente en la vida, por lo que no es posible un estado de indiferencia ante las cosas. En otras palabras, “*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*” (X, 28). Esta pregunta –formulada tres veces en el mismo argumento– recuerda que la relación del hombre con el mundo no es pacífica. Precisamente de esta experiencia de contradicción surge tanto la preocupación de sí mismo como la plena entrega y abandono en Dios que refleja esta conocida fórmula: “puesto que toda esperanza está puesta en la misericordia divina, *da lo que mandas y manda lo que quieras*” (X, 29).

Es comprensible la atención que Heidegger presta al relato agustiniano; en él se expone de modo admirable la condición humana al margen de toda definición. Existencialmente, fácticamente, se exhibe la vivencia de sí que ninguna categoría filosófica puede aprehender cabalmente. A esta altura del libro X aparece un radical de la antropología agustiniana que tiene amplio eco en la lectura de Heidegger y, como es sabido, en su trabajo posterior. Es importante captar el carácter fundamental de la experiencia de la vida fáctica que Agustín llama *tentatio*, señala Heidegger, para comprender desde ahí en qué medida el que vive en esa claridad es necesariamente una carga para sí mismo (GA 60, 206). Por eso, lo paradójico es que la dispersión –lo que en términos de esencia supondría un ser-menos-uno-mismo– tenga una función positiva: agudiza la *cura*. Así lo advierte también Heidegger cuando comenta ampliamente la expresión “*in multa defluximus*”, derramados en multitud de cosas, con la que san Agustín describe una especie de caída en el mundo que da noticia tanto de la intensidad del deseo como de su insatisfacción (X, 29). Ese estar volcado, derramado, en las cosas que son significativas para la vida tiene la forma de una orientación. *Im defluxus* se conforma la vida fáctica desde sí misma y para sí misma en una dirección muy determinada de sus posibles situaciones, como *delectatio finis curae*. Este *curare* se realiza como *timere* y *desiderare*, temer (retroceder ante) y desear (GA 60, 207).

La coexistencia de deseo y temor en una misma vivencia, según Heidegger, determina el sentido de la experiencia fáctica del yo: configura un horizonte concreto de expectativas que se realiza históricamente. La experiencia de la preocupación se lleva a cabo en un modo existencial determinado, a saber, en la inseguridad. Ciertamente Agustín reconoce que no sabe de qué parte está la victoria (X, 32), pues siendo el fin de la *cura* el gozo, no sólo hay inseguridad, sino también peligro de dejarse llevar por alguna de las dos afecciones; lo que, según Heidegger, es caer en lo inauténtico (GA 60, 209)²⁰. El conocimiento de la propia inseguridad no es sino una muestra de la oscuridad que supone no estar abierto para mí, si la experiencia no me saca a la luz. Y ¿qué experiencia es esa?, se pregunta Heidegger. La experiencia de la tentación, *in multa defluximus*, que va unida a un *desgarro infernal*. Sólo en la experiencia de sí que posibilita la tentación, es decir, volcado hacia fuera, comparece una verdadera interpretación fenomenológica. La pregunta por el *regressus* sería una pregunta errada, una actitud errada (GA 60, 208-209).

El fenómeno del *curare* es presentado también junto a la tentación, según Heidegger, porque ésta es un sentido básico del experimentarse como ser histórico. La tentación no es algo que le sucede a uno y acompaña nuestra experiencia, sino el verdadero material de la experiencia (GA 60, 217)²¹. Especialmente de la experiencia del propio yo que san Agustín refiere tras describir las tentaciones durante el sueño y la vuelta a la vigilia: esa diferencia entre los dos estados nos hace pensar que no fuimos nosotros los que hicimos aquello que lamentamos (X, 30). Heidegger reconoce aquí la determinación del ser del yo en su plena facticidad (GA 60, 213).

²⁰ “La facticidad en la que me mantengo y que doy con *existencia* es la que se me cruza en el existir *auténtico*. Inseguridad, peligro, posibilidad”. Heidegger (GA 60), p 215.

²¹ Caputo encuentra una relación entre la noción ‘*Tentatio*’ como ‘*Vollzugssinn*’, y la distinción de Husserl entre la intención y su cumplimiento. Cfr. Caputo (1999), p. 207.

Para san Agustín la vida es inseguridad; nadie puede estar seguro de que, aunque sea capaz de llegar a ser mejor en vez de peor, no esté realmente empeorando en lugar de mejorando (X, 32). En uno de los pasajes que más ha emocionado a los lectores de *Confesiones*, y que tiene especial eco en Heidegger, cristaliza el *pathos* de todo el libro X: *me he convertido en pregunta para mí mismo* (“*mihi questio factus sum*”, X, 33). Ese hacerse pregunta para sí mismo sucede en la presencia de Dios, ante quien únicamente comparece la verdad del propio ser, la existencia como verdad. Su carácter fenomenológico-existencial no pasa desapercibido para Heidegger. San Agustín no pretende con sus reflexiones una exposición objetiva del propio yo, sino mantenerse en la necesidad de comprenderse, en el cuidado de sí (*cura*) que es a la vez fuente de sentido para la existencia.

Sin duda, la expresión “*mihi quaestio factus sum*” es un elemento central en la lectura heideggeriana de *Confesiones*, que completa la gama de significados existenciales extraídos de la antropología agustiniana. Según Grondin, es el *leitmotif* que recorre la interpretación de Heidegger y supone, además, un claro precedente para la descripción del *Dasein* como “al que le va en su ser ese ser” (*dem es in seinem Sein um dieses Sein geht*). Ambos pensadores coinciden en centrar la exposición fenomenológica del ser del hombre en torno a la existencia que tiene estructura de pregunta, que se ha hecho pregunta, es decir, que fácticamente consiste en un preguntar (Grondin 1997, 167). Una variante de esa interrogación existencial se encuentra en el libro IV de *Confesiones*. San Agustín relata allí un episodio anterior de su vida en el que sintió una gran tristeza y angustia por la muerte de un amigo; ahora describe aquel estado con una expresión muy semejante a la del libro X: “Yo mismo me había convertido en un gran problema, para mí oscuro, y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y por qué estaba tan alterada, pero mi alma no sabía qué responderme” (IV, 4, 9). Sólo esa amargura, la inquietud y ansiedad de la propia vida hacen al ser humano capaz de la respuesta que sana, pues despiertan el deseo de Dios. Si la ansiedad por uno mismo es la

ansiedad por Dios, igualmente el alejamiento de Dios implica el alejamiento de sí mismo (IV, 7).

A lo largo de toda su confesión san Agustín presenta –como si fueran las dos caras de una misma hoja– la conciencia de sí y la inquietud existencial junto a la búsqueda y anhelo de Dios. Desde esta perspectiva podríamos decir que la fe, la vida como creyente, es la *posibilidad más propia de ser* para el existente. En este punto, a mi juicio, está el verdadero centro de la antropología agustiniana. Pero no es una posibilidad a la que se confíe el hombre a ciegas. La iluminación en forma de verdad practicada da una seguridad que no depende del intelecto humano, ni de los sistemas conceptuales. Esboza una reflexividad esencial para la subjetividad que nada tiene que ver con la sospecha y la búsqueda de certeza. La atención que le presta Heidegger lleva a pensar que no se le ha pasado desapercibido y, sin embargo, no se pronuncia. Tampoco recoge explícitamente estas indicaciones en *Ser y tiempo* (Fischer 2007, 63-4).

El tenerse del yo, el conocimiento de sí es frágil e insuficiente, por eso el cuidado, la inquietud existencial es lo permanente de nuestro ser; se debe estar atento a las formas de alejamiento de esa verdad y belleza que habitan en el alma humana, antes incluso de que ésta lo advierta. Se insinúa ya el otro eje de la exposición agustiniana, la *tentatio, molestia* que invita a la *cura* y comparece como movilidad fundamental y constante de la existencia. Las distintas tentaciones multiplican las preguntas existenciales; en ellas se expresa el desconocimiento de sí, a la vez que la incontenible necesidad de verdad sobre el propio yo (X, 36, 37, 38). No obstante, a diferencia de Heidegger, Agustín sabe donde están las respuestas a esas preguntas. De algún modo, la formulación de la pregunta por la verdad sobre el propio yo presupone una anticipación de la respuesta en el mismo amor a la verdad que mueve a preguntar: la no-verdad del hombre –advertida a través de la tentación e inseguridad que acompañan la vida humana– es indicio de la verdad que viene Dios. El amor a la verdad es un diferencial de la antropología agustiniana, que

Heidegger deja a un lado: ofrece el perfecto contrapunto a la interrogación existencial sobre el propio yo que no consiste en un ensimismamiento del yo sino en la apertura a una relación con el origen y la verdad²². Somos probados a diario y sin cesar con muchas tentaciones; pero en las tentaciones tengo el poder de explorarme a mí mismo, concluye san Agustín (X, 37). Cuando se trata de alabanzas o críticas, el yo experimenta una dificultad mayor para discernir la verdad del corazón, el pecado, y teme engañarse; es la oportunidad para una experiencia inmediata de la indigencia del propio yo que abre a la verdad; también de la necesidad de interrogarse uno mismo siempre de nuevo (X, 37).

La dirección de la interpretación de Heidegger es otra. Lee atentamente los pasajes mencionados, pero en relación con las tres formas de tentación lo decisivo no son las determinaciones regionales de su contenido, sino que cada una abre posibilidades como “trayendo consigo una posible caída” (GA 60, 219). En el análisis de las tentaciones está el germen de lo que será el análisis existencial del “estado de caído” del *Dasein*. La preocupación por uno mismo da lugar a una tentación peculiar: tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante ante uno mismo. Según Heidegger, aquí acecha la posibilidad de la caída más abismal y del auténtico perderse-uno-mismo (GA 60, 240).

En el contexto de las distintas formas de tentación se refiere Heidegger a la facticidad de la vida como *molestia*: “El *Dasein* egoísta, la existencia, conlleva una *molestia* en distintos modos, está ligado a ella y se determina así en su facticidad” (GA 60, 230)²³. La *molestia*, por tanto, no es un objeto, una esfera del ser, sino que designa el *cómo* de la experiencia y, en tanto que tal *cómo*, caracteriza el *cómo* de la facticidad, pues no está ya decidido

²² La experiencia de vida cristiana asume la *epimeleia heautou* antigua (*cura sui*), dándole un carácter propio al insistir en la incertidumbre y la inquietud que minan el conocimiento de sí. Cfr. Larivée/Leduc (2001), p. 40.

²³ Según Fischer, Agustín habría encontrado muy próximos a sus planteamientos los de *Ser y tiempo*. Cfr. Fischer (2007), p. 69. También Smith (2006), p. 224.

cómo será nuestro experimentar en la situación actual (GA 60, 244 y 285). Dicho de otro modo, la molestia va con la existencia; pues el tenerse-a-sí-mismo fáctico se realiza como preocupación de sí ante la posibilidad de la caída, pero también como oportunidad de ganarse, porque nuestra vida tiene que importarnos de alguna manera. Lo que trae de nuevo la pregunta ¿qué soy yo?, *Quaestio mihi factus sum* (GA 60, 245-6).

Heidegger considera que en *Confesiones* está planteada germinalmente toda la problemática existencial; a partir de las reflexiones agustinianas enumera una serie de conceptos que no indican sino *direcciones explicativas* del fenómeno de la facticidad (*Explicationsrichtungen des Phänomens der Faktizität*). Más aún, advierte que las categorías adecuadas a esa problemática existencial no son las de orden, ni los géneros, sino categorías hermenéutico-históricas o *existenciales* (GA 60, 231-2).

3. A modo de conclusión

La interpretación de Heidegger resalta aspectos del relato agustiniano que apenas habían sido valorados con anterioridad; pero deja ver también las divergencias con su planteamiento antropológico. En *Confesiones X*, la precariedad existencial del hombre es el paso necesario hacia una forma de abandono en Dios que promete la verdad sobre el propio ser. Como hemos visto, se trata de una verdad viva, *practicada* (no práctica, si por esta se entiende la verdad que se alcanza mediante la acción). Para Heidegger, en cambio, la experiencia de la facticidad ahonda la herida de la existencia que se reconoce como histórica, arrojada, atrapada en su temporalidad. La vida del cristiano, como tal, se mantiene en un espacio pre-filosófico; se sitúa en la esfera fenomenológica. Por tanto, la experiencia religiosa es, como tal experiencia, fenomenología pura, previa a toda teorización. Esto, según Heidegger, no comparece plenamente en *Confesiones X*, porque el relato está lastrado por la tendencia fundamental griega

a teorizar y reducir a conceptos la vida fáctica²⁴. Es preciso, por tanto, ir más allá de la sistemática conceptual en la que ha quedado apresada la vida. La interrogación existencial exige una práctica fenomenológica estricta que Agustín no respeta ya que traiciona el enfoque vital y fáctico inicial con su recurso a la metafísica griega. Aunque el modo en el que expone los fenómenos concretos supera el marco y la estructura conceptual habitual²⁵, su concepto de vida y su análisis de la memoria no son completamente existenciales, sino griegos, bajando a contenidos, aunque siempre llevado por movimientos radicalmente existenciales (GA 60, 247)²⁶.

En cambio, a través de la tentación, la *molestia*, es posible llegar a entender cómo la vida se tiene a sí misma, y *puede* tenerse fáctica e históricamente: como preocupación por el propio ser. Se trata del yo, “es importante”, añade Heidegger (GA 60, 245). El “modo de tenerse” de la existencia es facticidad; por eso *molestia* es sinónimo de facticidad de la vida. El *cómo* (*Wie*) del tenerse no se da objetivamente como las cosas, sino históricamente; accedemos a él sólo a través de preguntas en las que nos experimentamos; preguntas como *¿quién soy?*, *¿a quién amo?*, que san Agustín resume con la expresión *questio mihi factus sum*. Ese preguntarse en la dirección del tenerse y experimentarse propios de la tentación muestra, además, la posibilidad de ganarse o perderse: “[La vida] es una *tentatio*, constituye la posibilidad de perderse o ganarse” (GA 60, 246)²⁷. La tentación permite una experiencia de sí, del desconocimiento que invita a las preguntas existenciales, y lleva a la búsqueda de Dios como requisito para el conocimiento de

²⁴ Sobre la necesaria *Destruktion* de *Confesiones X*, véase Heidegger (GA 60), pp. 244, 247, 257, 261, 272, entre otras.

²⁵ Heidegger (GA 60), p. 182. Cfr. Capelle (2004), p. 363.

²⁶ “*Vita* (vida) no es una simple palabra, no es un concepto formal, sino un nexo estructural que el propio Agustín ha visto, aunque no con la suficiente agudeza conceptual”. Heidegger (GA 60), p. 298. Von Herrmann (2005), pp. 80-2. Fritsch encuentra aspectos platónicos y no-platónicos en el libro X. Cfr. Fritsch (2006), pp. 89-113.

²⁷ Fritsch (2006), p. 107.

sí mismo. La interrogación existencial, originada en la facticidad del experimentarse en la tentación, ilumina el yo desde su verdad más propia, ser conocido por Dios.

No obstante, al citar la fórmula agustiniana, Heidegger prescinde de la situación donde nace la interrogación existencial: ante los ojos de Dios, *in cuius oculis*. Tal vez ese olvido sea deliberado, porque, como se lee en uno de los anexos a la edición de las lecciones, aunque la tentación acrecienta el sentido de la facticidad y el del "*quaestio mihi factus sum*", Heidegger piensa que con la interrogación existencial aumenta la distancia de Dios (GA 60, 283). Pero, ¿por qué dice esto si el texto agustiniano invoca con más ímpetu si cabe el auxilio de Dios? Para san Agustín la preocupación o cuidado es paso, tránsito de la no-verdad a la Verdad; el paso sólo puede iniciarse bajo la luz que orienta y hace más urgente alcanzar la verdad, aunque sea como inseguridad, inquietud y fragilidad. La reflexión es medio, no consiste en una autoiluminación sino que la interioridad es "prestada". No obstante, Heidegger comenta únicamente que la exposición agustiniana de la experiencia de Dios es demasiado griega y necesita una destrucción (GA 60, 292).

Como señalaba antes, en *Confesiones X* se ve claramente que la reflexividad agustiniana no es solipsista, sino dialógica: el interlocutor es Dios, que es la Verdad. La razón reconoce una verdad interior que es criterio de la propia verdad individual (por ejemplo, en *Confesiones* ahí está la respuesta a la pregunta qué soy) y es común a todos los hombres. Ilumina desde dentro. El alma se hace presente a sí misma precisamente por su debilidad, no por su potencia. Esta reflexividad es esencial para la subjetividad y nada tiene que ver con la sospecha del autosuficiente. El alma necesita conocerse en la misma medida en que cae y porque cae. Pero esto implica al menos un horizonte de verdad y perfección en el que se enjuicia la experiencia de sí. La experiencia de sí suscitada por la caída pone al yo en contacto con la perfección que es, al mismo tiempo, condición esencial de dicho pensamiento y también va más allá de la capacidad para obtenerla (Taylor, 1996, 156). La vida

como creyente es la *posibilidad más propia de ser* para el existente humano. Una posibilidad que es correlativa a la iluminación del mundo interior en forma de verdad practicada.

La interpretación heideggeriana de *Confesiones X* destaca la perspectiva central de un yo que no se entiende como sustancia o sujeto; al contrario, se reconoce precisamente en su inestabilidad y desconocimiento de sí, en la finitud e insondabilidad de la conciencia, de la memoria. Heidegger transforma la radical experiencia del yo que dialoga con Dios en una relación imposible del yo consigo mismo que le sitúa más allá de todo lo mundano, aunque entregado a su trato. La preocupación por la vida verdadera, la vida feliz se convierte en el cuidado por sí mismo, una indicación formal (*formale Anzeige*) que permite una interpretación del *existente* (no del yo) por la que se abren sus verdaderas y auténticas posibilidades de ser.

Pese a las disonancias señaladas, el relato agustiniano prefigura en cierto modo la hermenéutica de la facticidad. Heidegger asimila la confesión agustiniana a un interpretar. Y acierta. La experiencia fáctica no se objetiva, sino que se interpreta vitalmente, como hace san Agustín (GA 60, 246). La analítica del *Dasein* en el marco de la ontología fundamental recorre los hitos ineludibles de este “logos interpretativo” y prueba hasta qué punto Heidegger aprecia el género filosófico de la confesión-interpretación agustiniana y su adecuación a la facticidad del existir. Es muy elocuente en este sentido la referencia a su propio trabajo y situación intelectual: “yo trabajo concretamente, fácticamente desde mi *yo-soy*, desde la facticidad de mi medio y origen intelectual” (Heidegger 1990, 29). Esta forma de finitud no es oclusiva: facticidad no significa un modo ciego de existencia, sino la posibilidad más propia del pensamiento. Según Heidegger, el *logos* cristiano pertenece a su facticidad. Si como afirmó años después “todo origen es también futuro”, esta afirmación implica, además, que “todo futuro estaba ya como origen”.

En este movimiento de ida y vuelta se reconoce el carácter del pensamiento de Heidegger, pero también el de toda filosofía.

Referencias bibliográficas

Adrián Escudero, J. (2010): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder.

Barizza, A. (2005): "A Phenomenological Interpretation of Augustine: Heidegger reads *Confessiones*", en F. van Fleteren (ed.) *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 119-151.

Brown, P. (2001): *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento editorial.

Buren, J. van (1994): *The Young Heidegger; Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana U.P.

Capelle, P. (2004): "Katholizismus, Protestantismus, Christentum und Religion im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzung", *Heidegger Jahrbuch* (I), pp. 346-370.

Casale, C. (2008): "La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina", *Teología y vida*, XLIX, pp. 399-429.

Caputo, J. D. (1999): "Toward a Postmodern Theology of the Cross. Augustine, Heidegger, Derrida", en M. Westphal (ed.), *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, Bloomington, Indiana U.P., pp. 202-225.

Dahlstrom, D. (2006): "The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures", en C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 187-219.

Denker, A. (2004): "Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919", *Heidegger Jahrbuch* (I), pp. 97-122.

Fabris, A. (2005): "L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", en F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, Roma, Editori Laterza, pp. 59-111.

Fischer, N. (2004): *Einführung*, en Augustinus, *Confessiones*, Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag.

Fischer, N. (2007): "Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens im Augustinus *Confessiones* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*", en N. Fischer/F-W. v. Herrmann (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, Meiner Verlag, pp. 55-90.

Fleteren, F. van (2005): "Augustine: *Confessiones X*", en F. van Fleteren (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, Edwin Mellen Presss, pp. 3-25.

Fritsch, M. (2006): "Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self", en C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Lewiston, Mellen Press, pp. 89-113.

Grondin, J. (1997): "Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit", en E. Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, pp. 150-172.

Grossmann, A. (2005): *Heidegger Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik*. Königshausen & Neumann.

Heidegger, M. (1957): *Sein und Zeit*, 8ª ed., Tübingen, Niemayer Verlag. (Versión castellana: *Ser y tiempo*. Trad. J. Rivera. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997).

Heidegger, M. (1985): *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe (GA) 12*, Frankfurt, Klostermann.

Heidegger, M. (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt, Klostermann.

Heidegger, M. (1995): *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, Frankfurt, Klostermann. (Versión castellana: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. J. Uscatescu. Madrid, Siruela, 2005. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. De J. Muñoz. Madrid, Siruela, 1997.).

Heidegger, M. (1990): Brief an K. Löwith, 19.8.21, en D. Papenfuss/ O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 2, Klostermann, Frankfurt, p. 29.

Heidegger, M. (1992): *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, (W. Biemel/H. Saner, eds.). Klostermann, Frankfurt-Piper, München.

Heidegger, M. (2004): Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919), *Heidegger Jahrbuch* (I), pp. 61-67.

Henry, M. (2004): *Palabras de Cristo*. Ed. Sígueme, Salamanca.

Herrmann, F.-W. von (2005): "Gottsuche und Selbstausslegung: Confessiones X im Horizont von Heideggers Hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens", en F. van Fleteren (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 75-97.

Kienzler, K. (2005): "Heidegger und Augustinus", en F. van Fleteren (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 27-73.

Kisiel, Th. (1994): "Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian", en Th. Kisiel/J. Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, State University of N. York Press, pp. 175-188.

Kisiel, Th. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and time*, Berkeley, U.C. Press.

Kisiel, Th. (2006): "Situating Augustine in Salvation History, Philosophy's History, and Heidegger's History", en C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 53-87.

Kovacs, G. (1990): *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, Northwestern U. P.

Jung, M./ Regehly, Th. (1995): *Nachwort zur Vorlesung WS 1920/21*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 60, Klostermann, Frankfurt, pp. 339-343.

Lambert, C. (2008): "Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger", *Teología y vida*, XLIX, pp. 305-314.

Lara, F. de (2007): "Heidegger y el Cristianismo de San Pablo y San Agustín", *Eidos*, 7, pp. 43.

Larivée, A./Leduc, A. (2001): "Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger", *Philosophie*, 69, pp. 30-50.

Mcgrath, S.J. (2006): *The Early Heidegger & Medieval Philosophy*, Washington D.C., Catholic University of America Press.

Paulo, C. J. N. de (2006a): "Introduction", en C. J. N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, pp. 1-28.

Pattison, G. (2006): "Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love", en C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 153-186.

Paulo, C. J. N. de (2008): "La relación filosófica entre Agustín y Heidegger según la investigación contemporánea", *Augustinus*, 53, pp. 329-337.

Pöggeler, O. (1994): "Destruction and Moment", en Th. Kiesel/J. Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany, State University of N. York Press, pp. 137-156.

Pöggeler, O. (2004): "Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt", *Heidegger Jahrbuch* (I). pp. 185-196.

San Agustín (2002): *Confesiones*, Madrid, Palabra.

Savarino, L. (1999): "Quaestio mihi factus sum. Una lectura heideggeriana di *Il concetto d'amore in Agostino*", en S. Forti (ed.), *Hannah Arendt*, Milano, Mondadori, pp. 249-269.

Savarino, L. (2001): *Heidegger e il Cristianesimo 1916-1927*. Liguori Editore.

Smith, J.K.A. (2006): "Confessions of an Existentialist: Reading Augustine after Heidegger", en C.J.N. de Paulo (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 221-257.

Taylor, Ch. (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.

Vélez López, G. D. (2010): "Heidegger y San Agustín: tres consideraciones fenomenológico-hermenéuticas sobre la antinomia del olvido", *Revista Co-herencia* (7), pp. 181-198.

Viola, C. (2005): "Deux manières de questionner: Saint Augustine et Heidegger. Un essai de confrontation", en F. van Fleteren (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, Edwin Mellen Press, pp. 275-350.

Zaborowski, H. (2004): "Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919", *Heidegger Jahrbuch* (I), pp. 123-158.