

ABOUT 'THE AUGUSTINE EVENT' AS A PROBLEM FOR THE UNDERSTANDING OF HEIDEGGER'S NOTION OF *EREIGNIS*

Alonzo Loza Baltazar
Universidad Iberoamericana
alonzo.loza@hotmail.com

Abstract

The paper deals with some thesis about the relationship between Augustine of Hippo and Heidegger. The aim is to discuss the notion of event as presented in the *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. First, I shall show the more explicit relations between both thinkers highlighting some similarities. Then, I will raise the issues implied in Heidegger's reception of tradition (specifically Augustine, not only as a thinker but also as an event) and its consequences for the notion of event.

Keywords: eschatology, grace, piety, phenomenology of religion, philosophy of religion.

Received: 07 – 03 – 2017. Accepted: 15 – 06 – 2017.
DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.802>

SOBRE 'EL EVENTO AGUSTÍN' COMO UN PROBLEMA
PARA LA COMPRENSIÓN DE LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA
DE *EREIGNIS*

Alonzo Loza Baltazar
Universidad Iberoamericana
alonzo.loza@hotmail.com

Resumen

El texto avanza algunas tesis en torno a la relación entre Agustín de Hipona y Heidegger. El objetivo es problematizar la noción de 'evento' según se presenta en los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Primero se hace un recorrido por las más explícitas relaciones entre ambos pensadores para mostrar algunas similitudes y después plantear los problemas que implica la recepción que tiene Heidegger de la tradición (específicamente Agustín, no sólo como pensador sino como evento) y sus implicaciones para la noción de 'evento'.

Palabras clave: escatología, gracia, piedad, fenomenología de la religión, filosofía de la religión.

¿Qué puede ser considerado un 'evento'? Como es sabido, la noción de 'acontecimiento' es fundamental para el desarrollo de la filosofía contemporánea. Uno de los grandes hitos del desarrollo de dicha noción es el texto de Heidegger *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. No obstante, dicha noción tiene antecedentes claros en la obra del pensador alemán. Nos interesa destacar cómo dichos antecedentes están atravesados por la reconsideración de la filosofía medieval que efectúa Heidegger.¹ Aquí pondremos atención a la interpretación que hace de la obra de Agustín y a la relación con el obispo, pensando esta relación por sí sola como un operador más de la recuperación de nodos conceptuales básicos de la filosofía de Agustín (es decir, no sólo la obra, sino el significado histórico del personaje). Se tratará, pues, de pensar el papel de Agustín como un evento.

¹ Es palmaria la importancia de los primeros acercamientos a la filosofía medieval por parte de Heidegger para el entendimiento de su proyecto que tiene en los desarrollos sobre el *Ereignis* un importante momento de cristalización. El concepto de *espíritu vivo* como nudo de relación entre historia y filosofía o mística y escolástica (en su evaluación de la filosofía medieval) es un claro ejemplo de esto. Los límites de este trabajo enfocado en la figura de Agustín en el pensamiento de Heidegger estarían excedidos de incluir un tratamiento de este rico tema. No obstante, consideramos pertinente referir un fragmento de la "Conclusión" del trabajo de habilitación de Heidegger sobre Duns Escoto para dar visos sobre la importancia del tema. El fragmento está extraído de la versión española que ofrece Mantas (2012) precedida de un artículo analítico:

En el concepto de espíritu vivo y de su relación con el "origen" metafísico se abre un atisbo de su estructura metafísica fundamental en la cual la singularidad, la individualidad de sus actos se une a la validez universal, a la consistencia en sí del sentido en una unidad viva. Objetivamente considerado, se presenta el problema de la relación entre tiempo y eternidad, cambio y validez absoluta, mundo y Dios, que se refleja en su sentido científico teórico en la historia (formación del valor) y en la filosofía (validez del valor).

Sin restarle importancia a este desarrollo, la razón por la cual escogemos prestar atención a los estudios sobre Agustín y Pablo es porque consideramos que en ellos se tematiza explícitamente el problema de la historicidad de tal manera que podremos encontrar mayores elementos para poder vincular dichos análisis al desarrollo del concepto de *Ereignis*.

Tanto Agustín como Heidegger tienen en común que se alejan de una tradición filosófica que recapitulan y superan, bajo sus propios términos, al volver a pensar lo que significa pensar. Para Agustín, la vía para ello es la hermenéutica bíblica—especialmente las cartas paulinas— así como una respuesta crítica a la filosofía pagana. Para Heidegger, la vía es un recorrido por la tradición filosófica que aduce como procedencia. La hipótesis aquí es que ambos pensadores llegan a conclusiones con notas similares por tener presupuestos conceptuales equivalentes. El presupuesto básico es el de la gracia en Agustín y el del *Ereignis* (acontecimiento o evento) en Heidegger. Las conclusiones a las que arribarán sobre lo que sea el pensar, siguiendo distintos caminos, en ambos filósofos se resumen en la noción de agradecimiento: pensar es agradecer piadoso.

Ese pensar piadoso está signado por las nociones heideggerianas de *Andenken* y *Verwindung*. El *Andenken*, pensar rememorante, es la forma en que Heidegger responde a la situación epocal del acabamiento de la metafísica. La relación que establece ese pensamiento con la historia de la metafísica no es de superación (*Überwindung* hegeliana), sino de *Verwindung*, término que se puede traducir, entre otros, con las palabras castellanas distorsión o remisión (remitirse *a* ella como tradición y procedencia, y remitirse *de* ella como de una enfermedad incurable). Dado que el intento de superar la metafísica sería él mismo metafísico, ante todo porque se necesitaría de la proposición de un nuevo fundamento o principio *más* verdadero que el del pensar metafísico, lo cual sería recaer en la metafísica del fundamento; entonces, no queda sino rememorarla buscando en ella lo no pensado dentro de lo pensado (Cfr. Heidegger, 1994: 122). Exploraremos algunas estructuras conceptuales similares en Agustín, así como el significado que tienen estas estructuras heideggerianas en la relación que establece con Agustín de Hipona.

1. Agustín y la ambigüedad del pensamiento rememorante

El pensamiento rememorante al que en este subtítulo me refiero es algo más amplio que sólo la propuesta de un periodo del itinerario filosófico de Heidegger, y más bien remito con él al centro de todo el pensamiento heideggeriano, poniendo especial énfasis en la nota de rememoración o interpretación de textos heredados por la tradición. Presupongo que los ejercicios fenomenológicos de Heidegger que

adelante se estudian son ya en cierto sentido, por dicho énfasis, ejercicios hermenéuticos y de pensamiento rememorante.²

La relevancia de Agustín para dicho pensamiento rememorante radica en que es considerado, cuando menos desde Dilthey,³ con tanta ambigüedad como respeto. Según Dilthey la revolución teórica del cristianismo alcanza su más alto expositor en Agustín, pero no ve todos sus efectos realizados por la situación histórica de la caída del Imperio Romano y el ascenso de la Iglesia Católica como institución social e incluso política y jurídica, así como por resistencias de la cultura antigua.⁴

Esa concepción de Agustín y de la historia la sigue Heidegger,⁵ para quien los impedimentos para que Agustín llegara plenamente al pensamiento del tiempo y del sí mismo —los dos temas que cifran la reflexión temprana de Heidegger (Corti, 2007: 144), periodo en que refiere éste explícitamente a Agustín— son las filtraciones de metafísica en su pensamiento, entendiendo por metafísica lo que comprenderá Heidegger en sus estudios sobre la historia del ser. Es sólo el segundo punto, el de la relación consigo mismo, al que nos referiremos aquí.

² Los textos de Heidegger que abordaremos son, principalmente, *Introducción a la fenomenología de la religión* y "Agustín y el neoplatonismo" en *Estudios sobre mística medieval*. De igual forma, se refieren pasajes de textos posteriores en los que no hay ya referencias explícitas a Agustín, pero que consideramos pertinentes para mostrar los ecos de las obras tempranas y los trazos de la filosofía agustiniana.

³ Para las referencias a Dilthey en Vattimo, todas con respecto a Agustín y el cristianismo, ver: 1995, 58; 2002a, 137, 146; 2007, 36; 2010, 81-82; Vattimo y Caputo, 2010, 54-55, 139.

⁴ Esa concepción tiene ecos en el propio Vattimo al considerar la figura doble de Agustín como pensador y como obispo con poder.

⁵ Hay una gran bibliografía acerca de la relación Agustín-Heidegger. Entre muchos otros, ver Santiesteban (2007), Capelle (2005), así como Corti (2007) y su bibliografía. Específicamente para la tan estudiada relación entre Agustín y *Ser y tiempo* ver el análisis de Klocker (2007) en el que se muestran las raíces agustinianas de conceptos de *Ser y Tiempo* como: *Sorge* (preocupación), *geworfen* (arrojado), *caída*, *Neugierigkeit* (avidez de novedades), etc.; siguiendo las líneas argumentales de *Estudios sobre mística medieval*.

1.1. Heidegger, Agustín y el sí mismo

1.1.1. Heidegger y Pablo

Para entender la recuperación de Agustín en la reflexión en torno al sí mismo de Heidegger tenemos que entender también su lectura de Pablo, que también tiene como centro la temporalidad y está presente en la *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ésta se inserta en un bloque de diversas lecciones sobre fenomenología en las que paulatinamente se va alejando de Husserl por mor de la noción de “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*) a través de la cual llegará a la propuesta de la hermenéutica en *Ontología. Hermeneútica de la facticidad* en la cual se marca la distancia claramente con Husserl particularmente por la propuesta de la noción de ser-en-el-mundo y la estructura ontológica de la existencia según el modelo de la comprensión. Según varios autores, entre ellos Vattimo (2002a, 153 y 168; 2012, 17) y Uscatescu (2005), es en los textos sobre la vida religiosa, a saber, la *Introducción...*, el texto sobre Agustín y aquel sobre la mística medieval, que Heidegger llega al corazón del problema al analizar la experiencia fáctica de la vida según un análisis de cómo se da ésta en la experiencia religiosa. Así, sus textos no son propiamente estudios fenomenológicos de la experiencia religiosa sino de la experiencia fáctica de la vida según se da en ciertos casos paradigmáticos de la vida religiosa cristiana.

Según Vattimo (2002a, 153), el texto de la *Introducción...* es importante porque muestra la conexión “esencial” entre lo que ahí se aborda y el futuro desarrollo del pensamiento de Heidegger. El sentido de “esencial” refiere a lo que para el mismo Heidegger significa *Wesen*, pues la experiencia religiosa cristiana es *esencial* para el pensamiento de Heidegger, así como el abordaje de aquella por éste es *esencial* para la primera. El sentido de ‘esencial’ todas las veces que lo hemos usado aquí refiere a aquello que responde a un mensaje histórico-destinal en el sentido que abajo describiremos sobre el ‘llegar a ser’, fundamental en el análisis de Pablo. Sólo adelantamos cómo de hecho no sólo es una estructura de la experiencia que encuentra Heidegger en Pablo, sino que la forma en que se relaciona con los textos (mensajes) de Pablo es esta forma ‘esencial’ que hace que su recepción sea ella misma una respuesta al mensaje histórico-destinal del Apóstol.

Conjuntamente, el mismo “objeto” de la empresa fenomenológica de Heidegger (según el título de su texto, la experiencia religiosa) es el que le exige la consideración de la experiencia fáctica de la vida; es decir, es la experiencia religiosa cristiana, específicamente Pablo y la experiencia de la temporalidad auténtica, la que exigen la consideración de la experiencia fáctica de la vida. Con experiencia fáctica de la vida Heidegger se refiere a aquello en torno a lo cual piensa la filosofía. Dice Heidegger que “la filosofía debe ser liberada de su haber sido ‘secularizada’ y convertida en una ciencia y en una doctrina científica sobre las concepciones del mundo” (Heidegger, 2005a, 45), por lo que una de las vías privilegiadas para repensar la filosofía es volver a afrontarse a los textos religiosos detrás de la tradición filosófica. Éstos a su vez exigen una nueva forma de pensar, aquella que piensa en torno a la experiencia fáctica de la vida y no en objetualidades, sino en una experiencia del mundo, algo en lo que se puede vivir y no sólo algo que se pueda conocer. Resumamos el itinerario de Heidegger: la filosofía necesita dar un paso más allá de las limitaciones científicas, un modo privilegiado para lograrlo será acercarse a los textos religiosos que han condicionado el desarrollo histórico de la filosofía; al confrontarse con esos textos Heidegger encuentra la necesidad de una nueva forma de pensar centrada en la investigación de la experiencia fáctica de la vida. Dicho modo de pensar es ajeno al pensamiento objetual científico.

El nodo central se encuentra en la postura frente al objeto, a saber, la experiencia cristiana, que según los presupuestos fenomenológicos debe ser de apertura, se ve penetrada por el hecho de que el acercamiento al objeto se da sólo por mor de que exige algo ya dado que es el llamado del cristianismo; es decir, que se ha escuchado el llamado cristiano, que es lo determinante de su “llegar a ser” cristiano. Para la experiencia fáctica de la vida cristiana existe la necesidad de que siempre anteceda a toda experiencia una vocación, un llamado a ‘ser cristiano’. Esta nota sobre la importancia de la vocación o del ‘llamado a ser’ es una especie de antecesor de lo que será la pre-comprensión como estructura básica del ser-en-el-mundo y del círculo hermenéutico. También podríamos pensar que es la estructura básica del pensamiento en tránsito de los *Aportes* según analizamos más adelante. Es sólo por esta nota sobre la vocación y el ‘llamado a ser’ que es posible encontrar en el modelo de la experiencia cristiana el modelo de la experiencia de la temporalidad auténtica y/o de la experiencia fáctica de la vida.

Lo anterior refiere tanto al compromiso histórico con el cristianismo, por haber nacido en una cultura y tener una formación cristiana, como, y sobre todo, a lo que dice Pablo sobre el “llegar a ser” (*eghéneto y ghénesthai* de 1 Tesalonicenses 1, 5-7) que no es sino un reconocerse en lo que ya se es (cristianos) por mor del acontecimiento (y llamado) de Cristo. Los puntos no están desvinculados entre sí ni del problema de la experiencia fáctica de la vida. Para Heidegger, según Vattimo, asumir propiamente el compromiso fenomenológico de apertura a la cosa es sólo posible por medio de la *faktische Lebenserfahrung* y ésta sólo puede realizarse a cabalidad por medio de la experiencia cristiana de la temporalidad auténtica.

La experiencia cristiana de la temporalidad auténtica depende del “llegar a ser”. El cristiano llega a ser tal por el acontecimiento de Cristo, sin embargo esa salvación que ya ha llegado a ser, lo ha hecho de forma tal que sólo culminará en el acontecimiento escatológico de la parusía, sólo entonces se llega a ser cristiano, en el inter se da sólo la tentación y la posibilidad de la perdición, la división en dos del género humano. Por lo tanto, la temporalidad se vive como espera entre un anuncio que en cierta forma, para los elegidos se torna en un ya sido, y un aún no acontecido de lo mismo (es el mismo acontecimiento, la salvación). La salvación llega a ser sólo en tanto que ya ha llegado a ser y aún no ha acontecido. Esa experiencia de tensión configura la experiencia fáctica de la vida y el nodo fundamental de la experiencia de la historicidad.

En términos generales es la estructura con la que se piensa el *Ereignis* en los *Aportes*. Hay un primer comienzo que nos constituye, a saber, el primer comienzo del pensar occidental que nos condena a la perdición y al olvido del ser, pero en cuyo más grande peligro abre la posibilidad de la salvación de otro comienzo, y sólo uno, otro con respecto al primero. Este único otro comienzo es, sin embargo, posibilitado sólo por el primer comienzo justo en tanto que es otro y el único otro con respecto a él. De esta forma, el pensamiento rememorante es un pensamiento en *tránsito* entre dos momentos del acontecer de lo mismo, a saber, el pensamiento del ser (Heidegger, 2006: 22).

Retornando a los textos de juventud de Heidegger, y siguiendo sus propias indicaciones, debemos decir que ni en la *Introducción...* ni en *Ontología*, ni en *Ser y Tiempo*, cuyo tema central será justo el de la temporalidad auténtica como guía para la ontología fundamental, se encuentra pensada a cabalidad la facticidad. Así como en Pablo es la espina de la carne la que impide la vida espiritual —pero también la

que permite una vida no abocada sin más al pecado en tanto que pone al hombre en su lugar de espera, de permanente *thlipsis*, de tribulación y alerta frente a la tentación—; asimismo, el problema de pensar la temporalidad nos sitúa en la imposibilidad de la superación de la metafísica por medio del pensamiento pleno en torno a la facticidad (hay trazos de la futura *Verwindung* y el *Andenken*), sabiendo al menos de esa imposibilidad y colocando al pensar en su situación más adecuada. Esa situación es la de la debilidad de la existencia. Ese es el centro de la experiencia fáctica de la vida desde la escatología, a partir del cual se experimenta el tiempo de manera radicalmente diferente a la filosofía griega, aquí el tiempo se condensa en la espera de la salvación (ya acontecida y por acontecer). El pensamiento de la facticidad se alcanza en el cristianismo, según Heidegger, con la renuncia a la tenencia plena de ésta, es decir, con la aceptación del tiempo escatológico de espera. Para Heidegger, sin embargo, lo escatológico del cristianismo quedó rápidamente tapado/oculto (*verdeckt*) por el pensamiento griego. Ese diagnóstico sobre el núcleo escatológico del cristianismo es similar (incluso por los términos usados) al que se hace de la metafísica como olvido del ser. En ese sentido, el proyecto de rescatar a la filosofía de la secularización y cientifización de la misma, el cual consiste en buscar lo *verdeckt* por la tradición, a saber, el cristianismo (específicamente la experiencia fáctica de la vida según se presenta en la experiencia cristiana de Pablo y la mística e incluso de Agustín); ese proyecto, es similar (o antecedente) al proyecto de internarse en la metafísica para buscar en ella lo *verdeckt*, a saber, la diferencia ontológica. Es en ese sentido que los textos sobre la religión de la obra temprana de Heidegger son ya parte del proyecto del pensamiento rememorante y de la crítica a la metafísica.

De lo anterior lo más importante para retenerse es la relevancia de la *thlipsis* (tribulación) o debilidad de la existencia para el auténtico vivir cristiano. La debilidad de la existencia exige la renuncia a toda posibilidad de armonía o integración en una forma específica y positiva de vida.

Estas notas sobre la facticidad experimentada en la experiencia cristiana nos permiten adelantar, suponiendo que sea cierta la relación que hemos sugerido entre el joven Heidegger y el Heidegger de la *Kehre*,⁶ que el pensamiento rememorante no es una consideración más

⁶ Como es patente, la relación que proponemos no es una deducción puntual de categorías o metodologías que nos permitieran encontrar el hilo

verdadera sobre el ente, sino que rompe la inmediatez de las relaciones con éste para abrir un espacio a la escucha del ser. En el ente no se verifica (así, con el verbo de la verdad como certeza) ninguna diferencia, sin embargo, la existencia se ve radicalmente transfigurada por el llamado del ser, el cual no depende de ella y no se completa, sino que sólo llama a la espera de aquello digno de ser pensado, quedando así la relación con ello como de puro agradecimiento por el don del pensar mismo. Un pensar en tránsito que agradece piadosamente esperando la llegada del único otro comienzo.

1.1.2. Heidegger y la memoria Dei

Regresemos a Agustín. El texto de Heidegger titulado “Agustín y el neoplatonismo”, incluido en *Estudios sobre mística medieval*, versa sólo sobre el libro X de las *Confesiones* por tratarse del único libro en donde la confesión de Agustín se sitúa expresamente en el presente. La pregunta guía es aquella sobre la vida fáctica del cristiano: ¿Quién soy yo y qué hago como cristiano? Eso se traduce en ¿qué amo cuando amo a mi Dios? La experiencia fáctica cristiana es el amor a Dios. En la búsqueda efectiva de Dios que se lleva a cabo en el libro, se hace un recorrido por lo externo pasando rápido a lo interno, al ámbito de la memoria. Dios debe estar en la memoria (*memoria Dei*). Estar en la memoria es una forma de estar a disposición o en tenencia del sujeto de la memoria.⁷ Sin embargo,

conductor inexpugnable que unen los estudios del joven Heidegger con el Heidegger de *Aportes a la filosofía*. Más bien, hemos intentado mostrar que el esquema general de su pensamiento se mantiene entre la investigación sobre la facticidad de la existencia que tiene su culmen en la figura del ‘llegar a ser’ entre un ya y un aún no, y la lógica del primer comienzo y el otro comienzo del pensamiento del ser que coloca a la experiencia del pensar en una tensión entre un ya y un aún no.

⁷ La metodología que Heidegger aplica para su estudio fenomenológico de Pablo, fundamentalmente, pero también de Agustín, presupone el triple sentido intencional de la indicación formal (*formale Anzeige*). El triple sentido de la misma refiere al contenido de una cosa pensada, el sentido de la referencia de una cosa pensada (independiente de su contenido), y el cumplimiento de una relación con respecto a la cosa pensada. En el análisis sobre la *memoria Dei* será de vital importancia esta distinción pues se podrá explicar con ella la posibilidad de que la estructura del olvido sea la adecuada para pensar el modo de la presencia de Dios en la memoria. Dios está presente en la memoria no en tanto que contenido, sino como el sentido de una referencia. Asimismo, una

Dios no puede estar en la memoria pues nosotros no disponemos de él, sino que nos trasciende (Dios no es un ente a disposición de la tenencia en la memoria). De cualquier manera, tampoco puede estar fuera de ella pues sería imposible buscarlo ya que no puede percibirse por el sentido externo. La forma en que está Dios en la memoria *trascendiéndola* es por medio del deseo, del amor. Y la mediación es la idea de *vita beata*. Dios está presente en la memoria por medio del deseo que todos tenemos de la vida feliz. Sin embargo, no todos aman a Dios, lo que es lo mismo, no todos aman la verdadera vida feliz. ¿Cómo es eso posible? Por la falta de la disposición necesaria para la esperanza y la consecuente tendencia a la verdadera vida feliz (que es goce en Dios y no en el mundo). Los que no aman a Dios no lo hacen debido a que no pueden desear aquello que saben fuera de su alcance (la eterna vida feliz), aquello que no pueden tener a la mano en su memoria. Se necesita la disposición a la esperanza de la ayuda divina (la gracia) para alcanzar la verdadera vida feliz, para comenzar a desearla, para disponer nuestro amor de manera adecuada hacia lo único que nos realiza de manera plena. Se necesita trascender la memoria para poder encontrar en ella (no más allá de ella, aunque se la trascienda) a Dios y evitar la vanagloria (o la caída en las tentaciones del mundo), incluso la idolatría.

Lo importante para la experiencia de la facticidad que es la experiencia de Dios, es decir, la experiencia de la trascendencia del pensar en tanto que 'tener de la memoria' es un cambio de disposición que permite experimentar el fundamento de la memoria misma. De dicho fundamento, que es Dios, sólo tenemos experiencia a través de la experiencia de la 'presencia' del olvido dentro de la memoria y la consecuente imposibilidad de reunirse a sí misma la memoria. Lo que queremos resaltar es que en los *Aportes* se muestra una estructura similar para experimentar la experiencia de lo actual. Dicha experiencia depende de un específico modo de recordar, un estar dispuesto a (Heidegger, 2006: 212). Por lo tanto, el cambio que hay entre el pensar habitual y el otro tipo de pensar implica "[n]o sólo el percibir y reconocer, sino todo tipo de proceder y actitud y sobre todo lo que llamamos *disposición*, pertenece a la apertura, que no es estado, sino acaecimiento."

vez aceptada dicha presencia aún es posible distinguir entre quienes tienen una esperanza o deseo con respecto a la realización o cumplimiento de una relación con Dios o quienes asumen que se trata de una referencia sin contenido y sin posibilidad de dar lugar a una relación.

(Heidegger, 2006: 267). En sentido estricto, el paso al otro comienzo es un cambio de disposición en la relación con lo que hay que no depende de un estado de cosas o del estado de un sujeto, sino que tiene lugar como un acontecer. Ese acontecer será el *Ereignis*. Lo central de la referencia a Dios no será, por supuesto, el contenido de la cosa pensada (Dios), ni tampoco sólo su presencia como el sentido de una referencia sin contenido; lo fundamental será la disposición que atraviesa a todo el sujeto, más allá de una relación cognitiva, a aquello que se muestra sin contenido. La base para el acontecer del nuevo pensar será la estructura de la esperanza agustiniana que da lugar a la *memoria Dei*.

La *memoria Dei* no es el más alto tipo de memoria, sino la coligación de la memoria con una referencia a Dios que trasciende el modo de efectuarse la memoria (la tenencia, el tener a la mano los objetos en nuestra memoria). Es la transformación radical de la existencia efectuando una redefinición de la relación con los objetos de la memoria (y con el mundo en general), sin alterar estos en ningún sentido. Es la forma plena del pensamiento [*cogitatio*], si entendemos por éste “no lo que se recoge en cualquier otro lugar sino lo que se reúne [*colligitur*] en el alma, esto es, se coge o junta [*cogitur*] en ella” (C, X, 11, 18).⁸

Por lo tanto, la vida feliz no es nada determinado objetivamente en contenido. No está en la memoria como recuerdo de algo vivido ni como algo siempre presente (como los números). La vida feliz se determina según el acceso a ella, esto es, según la vía que se toma para llegar a ella. La vía correcta es la de la esperanza, esto es, la apertura. Dice Heidegger: “Lo que ella es: esta pregunta lleva al *como* es [ella] tenida. La *situación* de ejecución, de realización, existencia genuina. Apropiarse del “tener”, que el tener se convierta en un “ser”” (Heidegger, 1997: 48). El camino hacia la vida feliz es un “llegar a ser” por medio de la vía de acceso a aquello que está en la memoria sólo como deseo. Y eso sólo puede llevarse a cabo por medio de la asistencia de Dios. Por eso, se trata el ser cristiano (o el estar correctamente dirigido a la vida feliz) de un “llegar a ser” —primero determinado por la ordenación correcta del amor, determinado a su vez por la apertura a la asistencia de Dios para alcanzar la vida feliz— esto es, de una conversión con énfasis en la esperanza, y finalmente de la culminación de ese “llegar a ser” por la

⁸ Las obras de Agustín se referirán por las siglas del título latino, el número del libro en romanos, y en arábigos los capítulos y párrafos.

gracia de Dios. Se puede decir que son momentos distintos del mismo acontecer de la gracia, del "llegar a ser".

Además, dice Heidegger: "La *beata vita* como tal, y en orden al cómo de su ser-ahí, es una formalmente hablando. En realidad, lo que está en juego es el individuo particular, el modo *como* se apropia de ella. Hay *una* vida verdadera; vida, y precisamente ella, para cada uno" (Heidegger, 1997: 51). Sólo se es cristiano en una forma específica de vida, pero ésta no está determinada por el contenido de las acciones (pues, finalmente, es una para cada individuo), sino más bien por el modo de ejecución, por el modo en que esa vida en la que se ha sido llamado es vivida.

Existen el modo de vida cristiano auténtico y el modo de vida inauténtico. Y los dos son inseparables. Es aquí donde es determinante la idea de "debilidad de la existencia" (*thlipsis*). Sólo en la debilidad de la existencia, en el contexto de la vida inauténtica, en la tentación, es posible la vida auténtica. Pero más que distinciones morales se trata de un entendimiento particular de lo que significa el acontecer del ser como disposición en el espanto (o tribulación: *thlipsis*). Dice Agustín: "Y así fluctúo entre el peligro de la delectación y la experiencia de su saludable beneficio" (C, X, 33, 50). La espina de la carne es lo que nos abre la posibilidad de la salvación, eso porque no somos nosotros agentes de nuestra propia salvación. Sabiéndonos siempre presas de infinitas tentaciones mundanas podemos ordenar nuestro amor (con la ayuda de la gracia), cambiar nuestra disposición deseante y abrírnos a la ayuda de Dios por medio de la esperanza de la gracia, esto es, "llegar a ser" en el único modo de vida cristiano. Como se ve, ese modo de vida no es propiamente referido como el del momento de la vida eterna después del juicio (una vez acontecido de manera el comienzo de la otra vida, el *otro* comienzo), sino el disponerse en apertura a la gracia de Dios asumiendo la tribulación y la dependencia de Dios, específicamente, del acontecer de la gracia.

El tránsito de la *memoria sui* (el trasegar por lo interior) a la *memoria Dei*, es decir, el hecho de encontrar a Dios dentro de sí, lo más interior, y también sobre sí, ese tránsito es el paso de lo interior a lo íntimo. El contacto con Dios (y el pleno "llegar a ser") no está fuera de lo que de hecho ya se es, del contenido de nuestra vida, pero trasciende todo ello, y así el hombre se encuentra a sí mismo sólo en tanto que su contacto consigo mismo está mediado por la irrupción de la trascendencia de Dios, que no es sino simple y llanamente la ruptura de la inmediatez de la relación consigo mismo, es decir, la irrupción de la gracia.

La trascendencia de Dios en Agustín —incluso contra la letra de algunos de los textos de Agustín—⁹ no es una superioridad absoluta frente a los otros entes, sino que funda la relación con los entes y consigo mismo. Dios no es ningún ente que pueda ser tenido por la memoria, y no por incapacidad o limitación de la memoria o alma —como si de ser aún más potente pudiera tenerlo—, sino porque Dios es lo íntimo de la memoria o alma, lo que la funda de manera tal que para pensar su relación con Él sólo puede hacerlo mediado por la piedad, esto es, agradeciendo a Dios la gracia de la iluminación que no consiste en un conocimiento superior sino en un cambio en la disposición existencial. El fundamento del alma, Dios —en lugar de dirigirla a un modo de vida objetivamente determinado— abre a la posibilidad de vivir todo tipo de vida de modo que sea una vida feliz, siempre que esté mediada por la irrupción de la trascendencia de la gracia, de la gratuidad, de la falta de fundamento positivo. Dios como fundamento del alma es gracia, es una especie de fundamento desfondado. Funda, sí, pero no a la manera de la jerarquización del ser, puesto que no es el ente máximo. Por el contrario, se trata de una relación, no de un ente, por eso no es posible, bajo ningún sentido, tener experiencia de él según las potencias de la memoria. Al ser el fundamento de la memoria en tanto que relación del sujeto consigo mismo, Dios excede a la memoria. Que la exceda no significa que no esté presente (como el sentido de una referencia sin contenido) dentro de la memoria, al menos como ausencia. La manera en la que la experiencia de Dios a través de la *memoria Dei* se vuelve fundamento de la memoria es que sólo a través de la esperanza (la experiencia de Dios como posibilidad de la realización de una relación plena con uno mismo, es decir, la *vita beata*). El sujeto puede mantenerse a sí mismo en unidad, coligar (*colligatio*) su memoria y su alma gracias a que puede dirigirla toda hacia la esperanza de nada menos que de la posibilidad de que ya no haya más dispersión y fragmentación de sí mismo. Gracias a esa experiencia de la esperanza será posible asumir en toda su radicalidad la tribulación de las tentaciones. Las tentaciones serán la manera de representar las distintas formas en que la memoria y el alma no se pueden mantener en unidad consigo mismas. Lo importante es que al no tener experiencia por medio de la memoria de la *vita beata*, sólo se podrá experimentar la esperanza de que podamos realizarla bajo la

⁹ La temática del espíritu y la letra es de gran relevancia para el mismo Agustín, por los límites de este trabajo no la desarrollaremos.

premisa de la gracia. Sólo podremos mantenernos a nosotros mismos en unidad sobre la base de la asunción de que el fundamento de esa unidad es gratuito, no depende de nosotros.

Es este tema de la memoria el punto más crucial de la recepción ambigua de Agustín por parte de Heidegger, pues si bien está presente lo arriba expuesto, claro antecedente del mismo Heidegger; el mismo Heidegger también pone énfasis en la filtración neoplatónica de la jerarquización de los seres que tiene su mejor expresión en el paso del exterior al interior y de ahí a lo íntimo-superior. Heidegger se refiere a la recepción agustiniana de la ontología plotiniana de la Belleza, como se refleja en C, X, 34, 53. Lo importante es que con base en esa filiación con el neoplatonismo sustenta que Agustín no ha dado el paso definitivo para pensar la experiencia de la facticidad.

Una vez explicado lo anterior, por fin llegamos con esto a delinear la situación que referíamos arriba: la necesidad de la ambigüedad de la recepción de los mensajes del pasado. ¿Cuál es el sentido de la rememoración (*Andenken*) y la distorsión (*Verwindung*) frente a la tradición? Según nos parece, la ambigüedad de la recepción de Agustín muestra una de las aristas más agudas del pensamiento de Heidegger que se muestra desde su inicio, la cual ha sido referida por Corti como el carácter diacrónico y derivativo de la filosofía heideggeriana (Corti, 2007: 160); es decir, que se propone como un “después de la metafísica” y considera a ésta como un pensamiento derivado del pensar fundamental sobre el ser (en cierta forma, “antes de la metafísica”). Esto tiene su plena expresión en la definición del pensamiento rememorante (*Andenken*).

1.2. El pensamiento rememorante (*Andenken*)

Primero, para Heidegger, el otro comienzo del pensar debe estar precedido de un saber del fracaso de la metafísica: “el instante histórico del tránsito tiene que ser cumplido desde el saber que toda metafísica (fundada sobre la pregunta conductora: ¿qué es el ente?) quedó incapaz de mover al hombre hacia las referencias fundamentales al ente” (Heidegger, 2006: 28).

Esto implica una decisión sobre la relación que se tiene con la metafísica, a saber, que necesita ser reinterpretada, sobre todo porque ella (y con ella se mienta toda una “época”, y no sólo un modo de pensar) en su totalidad ha sido un fracaso por no poder llevar al hombre a un pensamiento auténtico del ser. El “error”: el pensamiento de la presencia

y del olvido de la diferencia ontológica. Con la metafísica la pregunta por el ser se decide en la pregunta por el ente, olvidando la diferencia entre los dos. Sólo lo que está presente ante nosotros adquiere rango de ser en tanto que ente, mientras que, al olvidar la diferencia ontológica, no puede darse razón del mismo presentarse sino es por la postulación de otra entidad presente de manera más eminente, más objetivamente.

Entonces, se ve ya con claridad la exigencia del “otro comienzo”. El problema está todo puesto en la idea de comienzo.

La metafísica no puede ser vista del todo como un error, como si pudiera no haberse cometido, como si pudiera haberse procedido de manera superior. Lo fundamental de la consideración de la metafísica como empresa fracasada (o incapaz de llevarse a cabo) no está en la metafísica, sino en el pensamiento que la considera así. Ese pensamiento, el pensamiento rememorante, tiene como objetivo pensar —como lo otro frente a la tradición de la metafísica de la presencia (Heidegger, 2006: 23)— lo no pensado dentro de lo pensado por la metafísica (Heidegger, 1994: 122). Lo no pensado no es algo que la metafísica no pensó por falta de suficiencia en su esfuerzo, en su capacidad. La incapacidad de la metafísica no es falta de capacidad, por decir, sino imposibilidad de la “capacidad”, del “poder” algo frente aquello impensado. En el mismo sentido en que hemos analizado en el apartado anterior la forma de excedencia de la *memoria Dei* con respecto a la forma normal en que opera la memoria, asimismo la metafísica está excedida por el pensamiento de lo no pensado. Por lo tanto, ningún esfuerzo de la metafísica podría llevarla a tener esa experiencia de lo impensado. Sólo asumir su incapacidad fundamental podrá llevarla a una disposición de apertura que dé lugar al otro comienzo del pensar.

Aquí, como se ve, queda claro que la caracterización de la metafísica depende de una decisión sobre lo que quiere decir pensar. Pensar no es “tener”, tras un esfuerzo, un objeto, o un sistema de objetos (mundo). Pensar es dejarse llamar por aquello digno de ser pensado, que sólo puede ser pensado en tanto que éste nos llame.

Lo más importante es que lo digno de ser pensado no es un objeto presente ante nosotros, sino que es aquello que funda el sí mismo (o el *Dasein*), el corazón (*Gedanc*) del hombre (Heidegger, 2005b: 140; 2006: 55-59). Lo que llama a pensar es que no pensamos aún, esto es, que aquello digno de ser pensado se retira, se rehúsa. La forma en que lo que es digno de ser pensado se nos da y nos llama a pensar es el rehúso (Heidegger, 2006: 31). La manera en que se puede pensar lo no pensado,

lo que se ha rehusado al pensar en el pasado es la memoria: "Memoria aquí es la coligación del pensar que permanece reunido en vistas a aquello que de ante mano ya está pensado porque quiere ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa [...] Esta coligación alberga cabe sí y oculta en sí aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano" (Heidegger, 1994: 120).

1.3 El pensamiento rememorante vuelve a Agustín

Nos salta a la vista, ya de manera ostensible, la ambigüedad de Heidegger con respecto a Agustín junto con los problemas que trae. El pensamiento rememorante recupera para su definición una fórmula agustiniana: la memoria como coligación del pensar, y como aquello que alberga y oculta lo que hay que pensar. No sólo se recupera la *memoria Dei* en los términos que la planteamos arriba, sino el problema de la memoria y el olvido. La memoria alberga en sí el olvido, el olvido se alberga enmascarado dentro de la memoria: "en la memoria se retiene el olvido. Por tanto, está presente para que no olvidemos lo que, de estar presente, lo olvidaríamos" (C, X, 16, 24), a saber, la unidad de la existencia en su referencia a Dios. Para poder pensar el olvido retenido en la memoria hay que recurrir al pensamiento de la gracia. Inmediatamente después de evocar el problema del olvido, Agustín se explaya en la imposibilidad de con-tenerse a sí misma la memoria-alma; justo el problema del olvido —de retener dentro de sí lo otro de sí de la memoria (el olvido, lo que no está presente)— llama a la necesidad de la gracia para efectuar la trascendencia de la memoria dentro de sí misma.

¿Por qué la necesidad de la gracia? Porque el momento de la consideración de la memoria del olvido precede a la *memoria Dei*, la cual no es posible sin la gracia, esto es, sin el llamado de aquello que se rehúsa a ser pensado en los mismos términos de la memoria (el modo de la tenencia de objetos o imágenes de objetos dentro de sí). Dios está en la memoria en el modo del deseo, un deseo sin objeto (en el sentido de objeto que se pueda tener en la memoria), es decir, esperanza. La esperanza de la venida de (el último) Dios, el Dios que nos justifique y nos salve. La esperanza en lo invisible (no presente) y el rehúso como donación de aquello digno de ser pensado están íntimamente ligados.

Si es cierto lo que hemos sugerido, que Agustín puede ser leído como más que sólo una influencia del pensamiento de Heidegger, ¿por qué es

necesario para Heidegger colocarlo, por motivo de los remanentes de neoplatonismo, dentro de la “metafísica”?

2. Otro comienzo: el evento

El problema, como dijimos arriba, se cifra en la noción de comienzo. En Heidegger el otro comienzo del pensar se determina por el acontecimiento de la huida de los dioses, que puede interpretarse como el culmen de la metafísica (que lo fija más o menos historiográficamente) o como el olvido dentro de la memoria. En los *Aportes...*, Heidegger dice sobre el tema: “Todos los comienzos son en sí lo acabado inaventajable. Se sustraen a la historiografía, no porque sean supratemporalmente-eternos sino mayores a la eternidad: los *golpes* del tiempo que conceden al ser la apertura de su ocultarse” (Heidegger, 2006: 32). Cada comienzo es evento (*Ereignis*), situado más allá de la eternidad pero llamando al *Dasein*, cada vez, a sí mismo, esto es, a pensar lo digno de ser pensado.

Hay, además, una relación entre evento e historia:

El evento-apropiador es la historia originaria misma, con lo que podría insinuarse que aquí en general la esencia del ser [Seyn] es concebida “históricamente”. Sólo que, por cierto, “históricamente”, pero no cogiendo al paso un concepto de historia, sino *históricamente* porque ahora la esencia del ser [Seyn] no quiere decir sólo la presencia, sino el pleno esenciarse del a-bismo espacio-temporal y por tanto de la verdad. [...] En este originario concepto de la historia ha sido recién ganado el ámbito en el que se muestra por qué y cómo historia es “más” que hecho y voluntad. También “destino” pertenece a la historia y no agota su esencia (Heidegger, 2006: 43-44).

Según podemos leer, esa relación entre evento e historia no es tal que lo que acontece en el evento acontece en la historia sino que el evento funda la historia, el modo de darse la historia según “destino”. Ese modo de entender la historia depende de la concepción del pensar como agradecimiento del llamado (envío, destino) que nos hace aquello digno de ser pensado. Si el evento es aquello que nos llama a pensar, es a partir de ese llamado que se empieza a experimentar “históricamente” la existencia como destino (no determinado objetivamente); en tanto

que hemos sido llevados a la experiencia del evento, hemos sido *elegidos* para experimentar el llamado en el evento. La existencia "llega a ser" históricamente por el llamado-destino.

Aquí, además de resaltar la cercanía al pensamiento de la predestinación de los santos de Agustín (que no es una predestinación objetiva sino efecto del pensamiento de la gracia),¹⁰ tenemos que hacer énfasis en la distancia explícita de la noción historiográfica de historia. Se puede decir entonces, que para el pensamiento rememorante (o del evento) no puede seguirse o progresarse sobre la línea de lo pensado según otro comienzo; cada pensar está destinado por su comienzo y en él acaba. Por lo mismo, no puede "repetirse" a Agustín, puesto que no puede aventajarse nada con ello, no puede superarse a Agustín. La mejor manera de responder al destino que configura Agustín (y la metafísica toda) es justo pensarlos como destino, como proveniencia, llamado de lo digno de ser pensado, y pensar piadosamente, agradeciendo, lo que es lo mismo que no repetir "contenidos" de lo pensado.

Si bien hemos dado suficientes elementos (fundamentalmente la estructura de la *memoria Dei*, la presencia del olvido dentro de la memoria y la noción de gracia) para pensar que Agustín es más relevante para el pensamiento heideggeriano, lo cierto es que podemos entender por qué Heidegger no hace referencias explícitas a Agustín en su pensamiento maduro y se dedica más bien a responder a su mensaje. Lo que no es claro es por qué, a pesar de todo, no hace nunca una reevaluación explícita de Agustín y lo sigue considerando dentro de la 'metafísica'.

¹⁰ Vattimo es consciente de la relevancia del tema para el desarrollo del pensamiento de Heidegger y para su asociación con el pensamiento cristiano. Citémoslo en extenso (las cursivas son nuestras):

La razón decisiva para interpretar la filosofía de Heidegger como profundamente vinculada a las escrituras judeocristianas es, naturalmente (aunque no suele subrayarse), su concepto de Ser como *Ereignis* ("evento"), concepto que es una consecuencia inmediata de la manifestación del olvido de la metafísica. [...] Desde mi punto de vista esto significa que [...] lo que suscitó su crítica y el rechazo de la objetividad de la metafísica fueron, asimismo, argumentos y preguntas surgidos de sus meditaciones sobre problemas como la *gracia*, la libertad, la *predestinación*, etc. (Vattimo, 2011: 116).

De cualquier manera, el otro comienzo del pensar en Heidegger implica además toda una caracterización del pasado. No es otro comienzo *más*, sino que es *otro del* único comienzo anterior, el de la metafísica (Heidegger, 2006: 23), lo que implica que considera posible englobar en una “época” todo el pensar anterior. Todo el pensamiento sobre la historia del ser, el cual finaliza en la acusación de Nietzsche como culmen de la metafísica se va en esa idea, y el retirarse de los dioses se compagina con ella. Por si no fuera suficiente, parece que todo ello tiene respaldo en el propio Agustín que a su forma propone un nuevo comienzo del pensar inaugurado con el evento de la encarnación del Hijo y su Evangelio. En Agustín la división es más tajante, nadie pudo pensar en sentido propio (piadosamente) antes de Cristo porque era necesaria la encarnación para que se nos perdonaran los pecados anteriores y pudiéramos propiamente tener fe en Dios. Se necesita al Hijo encarnado en un específico tiempo como mediador para poder dirigirse a Dios (C, X ,52 ,67). Si se prefiere, sólo se puede alcanzar el punto de vista desde el cual se puede ver la impiedad y la consecuente injusticia de la sociedad pagana antigua resumida en Roma gracias a la revelación del evangelio y la fe en Cristo, argumento detrás de toda la *Ciudad de Dios*, y tratado en concreto en el pasaje sobre la impiedad de los demonios paganos en el libro VII de la misma.¹¹

Entonces, incluso si quisiéramos pensar en una especie de asimilación *verwunden* (distorsionadora) de Agustín por parte de Heidegger y Vattimo, tendríamos que asumir que el mismo Agustín no puede ser considerado sino ambiguamente puesto que se encuentra “antes” del evento que funda el comienzo del nuevo pensar. Ese evento es la culminación de la metafísica y el mundo tecnocientífico. Es más el segundo elemento (la tecnociencia) que el primero, el que hace que

¹¹ Sin embargo, en la misma *Ciudad de Dios* podemos encontrar diversos pasajes en los que se debate si es posible que hayan accedido a una relación plena con Dios algunos hombres antes de Cristo. Agustín parece decantarse por una solución en la cual antes de Cristo habría sido posible para los patriarcas judíos, pero incluso para algunos paganos, acceder a Dios, pero sólo de manera individual. Lo que inaugura Cristo es una época en la cual la salvación ya no podrá ser sólo por gracia individual, sino por la gracia colectiva de redención de todos los pecados de la humanidad que ocurre con Cristo. Las analogías con Heidegger podrían ser explotadas aún más, no obstante serían motivo para otro trabajo.

Agustín tenga que ser tomado con más cuidado. Lo característico del mundo tecnocientífico es la posibilidad de dominio total de la Tierra y del hombre por sí mismo. Entonces, incluso si Agustín se pudiera considerar como un posmetafísico pionero —en un cierto sentido—, no puede dejar de sernos ajeno por no vivir los efectos del mundo del dominio total.¹² Si parangonamos la huida de los dioses (el mundo tecnocientífico y el culmen de la metafísica) con la encarnación de Dios, ambos eventos en sentido eminente (y relacionados entre sí, al punto que en Vattimo no se trata ya más de huida, ni sólo de encarnación, sino de *kénosis*, autovaciamiento de Dios, uniendo la encarnación con la huida), podemos entender que se “condene” (así, con ese verbo tan marcadamente cristiano) a Agustín a la ambigüedad de ser precursor de la posmetafísica y soporte y vehículo encubridor de la metafísica.

La problemática se encuentra ahora en cómo evaluemos el pensamiento de Agustín desde los presupuestos de la ontología hermenéutica. Ello dependerá de la fijación o no del ‘evento’ a un momento cronológicamente localizado.

El paso de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia no es el paso del error al no-error, sino el recordar la tradición encontrando posibilidades para el pensamiento hoy. Así, pensando en la noción agustiniana de piedad, el paso de la impiedad a la piedad no es el paso del error al no error, sino el mismo acaecer de la voluntad de Dios, de su Providencia y gracia (colectiva e individual) que nos permite “llegar a ser” cristianos.

Según lo anterior, podemos encontrar en Agustín una noción de piedad que, como la del pensamiento recordante, refiera a la disposición existencial fundamental del cristiano, a saber, la relación con Dios, la cual depende de la gracia (DQS, I, 1, 14), del llamado a “llegar a ser cristianos”. Esa disposición es caracterizada como compasión (CD, I, 1), respeto por los muertos¹³ y por los padres, obediencia a Dios

¹² Sólo así se justifica que Vattimo no aplique el principio hermenéutico “espiritual” (en el sentido del espíritu contra la letra según señalamos en una nota más arriba) a Agustín como sí lo aplica a Nietzsche, recuperándolo de la consideración como culmen de la metafísica por parte de Heidegger (Vattimo, 2002b: 269-280).

¹³ Ver “La piedad con los difuntos” (PD), texto, que responde a cuestiones muy puntuales sobre la forma de lidiar con los muertos y las reliquias de los santos, y según el cual el respeto por los muertos es útil sólo para los vivos, para

(CD, I, 26), el modo de hacer uso de lo terrenal (CD IV, 23, 2), las obras de misericordia, etc. La piedad es agradecimiento, coligación de la memoria en la referencia a la gracia de Dios a través del reconocimiento de nuestra propia finitud, por ejemplo, afrontándonos con la muerte de la forma más eminente, que no es imaginando nuestra propia muerte, sino experimentarla (precursarla) a través de la muerte de nuestros más cercanos.

De esta manera, podemos caracterizar el pensamiento de Heidegger, con base en la analogía con respecto al de Agustín, como un pensamiento de la rememoración piadosa. Sólo así estaremos en posición de juzgar la pertinencia de reasumir a Agustín propiamente como un antecedente en lugar de colocarlo ambiguamente dentro de la 'metafísica', pero al mismo tiempo recuperar muchas estructuras conceptuales de él, si antes comprendemos, con base en una lectura piadosa (en el sentido no necesariamente teísta al que nos referimos arriba) del mismo Agustín que nos convoca a considerar la piedad con los muertos como una forma de disposición de apertura de los vivos con respecto a su propia vida. En otras palabras, sólo podemos juzgar si Heidegger tiene una buena disposición con respecto a Agustín si el proyecto de su pensamiento, la experiencia de su pensamiento logra la apertura necesaria para convocar un nuevo comienzo del pensar. No se trata entonces de la justicia o la injusticia en nuestra relación con los muertos, (en este caso, Agustín), sino de la pertinencia para la experiencia de la facticidad, según las líneas trazadas a partir de la *Introducción a la fenomenología de la religión*.

Conclusión: otra forma de entender el evento y el otro comienzo en Heidegger

Si lo que hemos dicho puede ser cierto, una forma de efectuar el pensamiento como piedad es leyendo a Agustín para encontrar las raíces del pensamiento rememorante. Consideramos que la relación de ambigüedad de Heidegger con respecto a Agustín empantana las posibilidades de un pensamiento auténtico de la historicidad. Con esto, estamos ya en vías de decidir algo sobre el significado mismo de dicho

propiciar una buena disposición frente a Dios, fortaleciendo la fe e incentivando las buenas obras y la obediencia a Dios, esto es, corresponde sólo a la disposición existencial de los vivos (CD, I, 12, 1). Esa disposición existencial se refiere con el renombrado término latino *cura*. La *Sorge* de *Ser y Tiempo*, como se sabe, depende fundamentalmente de una recuperación de ese término.

pensar. Esa decisión gira en torno a la relación de la historia con el evento fundador del pensar. Nosotros, por la lectura que hacemos de Agustín según el enfoque aquí descrito, asociaremos el acontecer no tanto a un momento privilegiado de la historia (encarnación, crucifixión, nihilismo, *Gestell*, etc.) sino a toda la tradición, a todo lo acontecido, configurándose lo acontecido (lo dado) como acontecimiento posibilitante sólo por medio del acontecer de la apertura a lo dado, es decir, por el acontecer de una transformación de la existencia.

El evento Agustín y la imposibilidad de localizarlo plenamente como antes o después del inicio del otro comienzo llevan a la necesidad de repensar la noción de evento heideggeriana. Podríamos concluir, siguiendo a Heidegger, que el inicio del pensar, del verdadero pensar, siempre es un tránsito hacia otro comienzo. Siempre un único otro comienzo con respecto al anterior (que es todo el pasado que nos determina de manera positiva), lo cual no implica (más allá de Heidegger) que todo lo anterior constituya un fracaso. Sin embargo, tampoco implica que el pensar se agote en lo ya pensado. En ese sentido, el otro comienzo ya siempre habrá también acontecido, y al mismo tiempo, aún no. El tiempo escatológico de la extensión del alma de Agustín es similar al tiempo del otro comienzo de Heidegger. Una razón más a favor de pensar de la necesidad de pensar 'el evento Agustín'.¹⁴

Referencias

- Agustín (2007). *Confesiones*. [C] 2ª ed. A. Uña Juárez. (trad.) (Los esenciales de la filosofía). España: Tecnos.
- ____ (1995). La piedad con los difuntos. [PD] En *Obras de San Agustín*. T. 40. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1958) La ciudad de Dios. [CD] En *Obras de San Agustín*. T. 16 y 17. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Capelle, P. (2005). Heidegger, Reader of Augustine. En J. D. Caputo & J. M. Scanlon. (eds.) *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. (Indiana series in the philosophy of religion). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

¹⁴ Una vía para comprender lo que está en juego en esta discusión sobre la localización histórica y hasta cronológica del acontecimiento en Heidegger es la crítica puntual que le hace Derrida (1994) al mismo en "La Differance". Allí mostrará el peligroso historicismo de Heidegger que sigue apegado a la necesidad de pensar el ser en términos de épocas históricas.

- Corti, A. (2007). Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo, nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. En *Revista de Filosofía*, 32/1, 143-163.
- Derrida, J. (1994). La Differance. *Márgenes de la filosofía*. 2ª ed. C. González Marín. (trad.) Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. 2ª ed. V. Dina y C. Picotti. (trads.) Biblioteca Internacional Heidegger. (Colección El camino hacia el Otro pensar). Buenos Aires: Biblos.
- (2005a). *Introducción a la fenomenología de la religión*. J. Uscatescu Barrón. (trad. e introd.) (Biblioteca de Ensayo, Serie Mayor, 42). Madrid: Siruela.
- (2005b). *¿Qué significa pensar?* H. Kahnermann. (trad.) (Caronte Filosofía). La Plata: Terramar.
- (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. J. Aspiunza. (trad.) Madrid: Alianza.
- (1997). *Estudios sobre mística medieval*. 2ª ed. J. Muñoz. (trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). ¿Qué quiere decir pensar? En *Conferencias y artículos*. E. Barjau. (trad.) (Odós, 5). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Klocker, D. (2007). Las raíces agustinianas de la conceptualidad de *Ser y tiempo*. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 15, 113-129.
- Mantas España, P. (2012). La 'conclusión de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario. En *Cauriensia*, VII, 451-474.
- Santiesteban, L. C. (2007). La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger. En *Dianoia*, 52/58, 177-183.
- Uscatescu Barrón, J. (2005). Introducción. En M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. J. Uscatescu Barrón. (trad.) (Biblioteca de Ensayo, Serie Mayor, 42). Madrid: Siruela.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. T. D'Meza. (trad.) (Serie Cla-De-Ma, Filosofía). Barcelona: Gedisa.
- (2002a). *Después de la cristiandad*. C. Revilla. (trad.) (Biblioteca del presente, 25). Barcelona: Paidós.
- (2002b). *Diálogos con Nietzsche*. C. Revilla. (trad.) (Biblioteca del presente, 19). Barcelona: Paidós.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. R. Rodríguez. (trad.) (Pensamiento contemporáneo, 39). Barcelona: Paidós.
- (1987). *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy*. En *SubStance*, 16/2, 53: Contemporary Italian Thought, 7-17.

- Vattimo, G. y Caputo, J. (2010). *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. (Paidós Contextos 270). Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G. y Dotolo, C. (2012). *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. G. Giorgio. (Dirección). A. Martínez Riu. (trad.) Barcelona: Herder.