

## HEIDEGGER: INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE AGUSTÍN, CONFESIONES, LIBRO X

En el curso 1920/21 Heidegger se ocupó en sus clases de la fenomenología de la religión en algunas cartas de San Pablo y en el libro X de las *Confesiones* de San Agustín. En el comentario a las cartas de Pablo analiza Heidegger el fenómeno de la vida religiosa y la existencia histórica de la comunidad primitiva y del mismo Pablo. En sus comentarios al libro X de las *Confesiones* de Agustín, mediante la explicación del fenómeno de la búsqueda de Dios por parte del hombre, Heidegger pone de manifiesto lo que es para él una existencia concreta, que vive en la contingencia del tiempo y de la historia, y que tiende a realizarse como existencia auténtica según el ideal cristiano.

### 1. DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Heidegger comienza con la destrucción fenomenológica. Su interpretación de Agustín se diferencia de otras. Por lo general, éstas coinciden en afirmar la importancia de Agustín en la historia del espíritu de occidente. La teología medieval se apoya en Agustín; la recepción de Aristóteles en la edad media tuvo lugar en discusión con Agustín; en Lutero hay también un preponderante influjo agustiniano y Agustín ha gozado de un grande y constante aprecio en el protestantismo; éste se ha dado también en la iglesia católica: en Descartes, Malebranche, Pascal, Jansenio, Bossuet, Fenelón <sup>1</sup>.

Con el desarrollo de las ciencias de la historia en el siglo XIX, de la historia de la iglesia y de la historia de los dogmas, se ha hecho una nueva reflexión sobre Agustín. Heidegger presenta tres de estas interpretaciones: La de Tröltzsch, la de Harnack y la de Dilthey.

1 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1995, p. 159 (GA 60).

Tröltsch ha escrito un estudio titulado: *Agustín, la antigüedad cristiana y la edad media, según el escrito De civitate Dei* <sup>2</sup>. Tröltsch ve a Agustín desde la perspectiva de una filosofía general de la cultura, en el contexto de la historia universal. Desde que el cristianismo entró en el ámbito de la cultura y de la sociedad, el problema de la cultura ha sido el problema mayor para los pensadores cristianos: ¿Cómo integrar en la salvación cristiana el mundo y los bienes reales de la cultura? El verdadero significado de Agustín, según Tröltsch, estaría en que éste es el gran autor de ética de la antigüedad cristiana. Su ética del *summum bonum* es el último y el mayor compendio de síntesis de la cultura antigua con el *ethos*, el *mythos*, la autoridad y la organización de la iglesia católica primitiva.

Según esto, Tröltsch cree que la investigación y la presentación de las ideas religiosas han de desligarse de una determinada teología dogmática y han de considerarse desde el punto de vista de la situación cultural. El método de la historia de las religiones ha de ser método histórico-cultural, que comprende en sí también el histórico-social. Con esto no quiere decir que los grandes movimientos religiosos procedan directamente de la situación cultural. Pero sí cree que pertenecen a ella. En suma: La base para la reflexión sobre la religión no ha de ser la teológico-dogmática, sino la filosofía general de la religión y de la cultura. De esto depende captar o no captar lo esencial en Agustín <sup>3</sup>.

La interpretación de Harnack se caracteriza, de entrada, por partir de una familiaridad con Agustín mucho mayor que la de Tröltsch. El punto de vista de la interpretación de Harnack es la historia de los dogmas. Lo característico de Agustín, según Harnack, estaría no en la construcción de un nuevo sistema dogmático, sino en la nueva vivencia del antiguo, con una experiencia personal y con una devoción; y a esto añadiría nuevos conceptos fundamentales sobre el pecado y sobre la gracia. En general, Harnack pondría sobre todo el acento en esta idea: Agustín es un reformador de la devoción cristiana; descubre de nuevo la religiosidad en la religión. «El condujo la religión desde la forma comunitaria y la forma de culto a los corazones, como don y como tarea» <sup>4</sup>.

La tercera interpretación que presenta Heidegger es la de Dilthey. Este considera a Agustín en el contexto de una formación de la conciencia histórica y de una fundamentación teórico-cognitiva de las ciencias del espíritu. Dilthey destaca en esto la importancia del cristianismo. «Con el cristianismo se supera la barrera de la ciencia antigua, que se preocupaba únicamente de representar

2 E. Tröltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift «De civitate Dei»*, München u Berlin, 1915.

3 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 160-162.

4 *Ibid.*, pp. 162-163; Heidegger cita a A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, 5 Aufl., Tübingen, 1914, p. 284.

el mundo externo: La vida del alma se convierte en problema científico. Por revelarse Dios en la realidad histórica (historia de salvación), es arrancado de la transcendencia teórica, en Platón, y entra en el ámbito de la experiencia. En este punto está el origen de la conciencia histórica... ¿Qué significado tiene Agustín en este proceso? Frente al antiguo escepticismo, Agustín ha afirmado la absoluta realidad de la experiencia interior (en una forma que se anticipa al *cogito ergo sum* de Descartes). Pero inmediatamente después se da el cambio hacia la metafísica: Las *veritates eternae* son las ideas en la conciencia absoluta de Dios... El alma humana es mutable y reclama una base inmutable. Esta es la experiencia interior de la existencia de Dios (Agustín *De Trinitate*). Dice Dilthey: Lo que Agustín pretendía hacer, lo han hecho por primera vez Kant y Schleiermacher». Y comenta Heidegger, concluyendo: «Con esto Dilthey ha trastocado totalmente el problema interno de Agustín»<sup>5</sup>.

Según Heidegger, aunque la dirección del acceso al objeto es diferente en cada una de las tres posturas, el sentido del acceso es el mismo: Agustín es visto en diferentes direcciones, pero es visto como un objeto. Tröltzsch lo ve en el marco cultural filosófico y social, desde el punto de vista del influjo que ha tenido en este proceso; no desde el punto de vista de la formación cristiana de ideas o de la persona de Agustín. Harnack lo ve en relación con el origen y desarrollo del dogma en la iglesia antigua. Y Dilthey en el marco del desarrollo de las ciencias del espíritu en los pueblos europeos<sup>6</sup>.

Los motivos que persiguen los autores citados en sus reflexiones son también diferentes. Tröltzsch está convencido de que un sistema cultural desde el punto de vista de la historia universal, ayudará a la vida espiritual en el presente. Harnack tiene la convicción de que una historia crítica de los dogmas mostrará cómo se ha llegado a la teología de la iglesia, que no coincide con la teología originaria cristiano-protestante. Y Dilthey también está convencido de que en la visión de la historia del espíritu del pasado se nos da una tarea vital concreta y espiritual para el presente<sup>7</sup>.

Heidegger no acepta ninguna de estas interpretaciones de Agustín y delimita su reflexión desde un principio. Ante todo, la delimita frente a las consideraciones histórico-objetivas. Su investigación es investigación vital y por consiguiente no puede considerar el objeto en dicho sentido objetivo. Junto a éste se da otro sentido de experiencia histórica. Para la explicación que sigue, hay que tener en cuenta que, cuando aparentemente se hable del objeto, el sentido no va en esa dirección.

5 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 163-164. Heidegger cita a Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften I* (1883).

6 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 166-167.

Una precisión más: El título del curso reza: *Agustín y el neoplatonismo*. Desde el punto de vista histórico-objetivo esto se refiere a la medida y al modo del influjo de la filosofía neoplatónica en el trabajo filosófico-teológico de Agustín. Esto pertenecería al tema de la helenización del cristianismo, que aceptan Harnack y Dilthey, siguiendo a Ritschl y a Schleiermacher. Pero Heidegger cree que Dilthey no ha mostrado sobre esto sino casos y coincidencias de tipo literario, que muestran que en el cristianismo se tomaron conceptos o términos helenistas. Tampoco esto afectaría a la problemática que Heidegger va a exponer aquí. Si escoge este título para el curso, es porque se va a centrar, como punto de partida, en esa relación histórico-objetiva para llegar a fenómenos más originarios. No quiere decir que el caso de Agustín y el neoplatonismo sea un caso particular del fenómeno general de la mencionada helenización. Esta es un fenómeno complejo, ya que en el mismo neoplatonismo existen ya influjos orientales y probablemente cristianos. Agustín creció ya en un pensamiento cristiano con influjos griegos; pero en él está presente también la existencia cristiana <sup>8</sup>.

En este sentido habría que entender también unas palabras bastante categóricas de Heidegger sobre Agustín, referidas por Oskar Becker. En el contexto, Heidegger dice que toda la filosofía patristica, en la elaboración de la doctrina de Dios, depende de la filosofía griega. El motivo para ello se lo daría el paso de Pablo en la carta a los romanos (1, 19-20), donde afirma la posibilidad de conocer a Dios a partir de las criaturas. Estas palabras de Pablo serían una confirmación del platonismo y de la ascensión desde el mundo sensible hasta el suprasensible. Estas ideas se encontrarían también en Agustín. Y añade Heidegger: «No se puede, por tanto, borrar en Agustín lo platónico; y es una equivocación creer que se puede alcanzar lo auténticamente cristiano volviendo a Agustín» <sup>9</sup>. En Agustín la existencia cristiana estaría mezclada con elementos griegos. Finalmente Heidegger precisa que en su trabajo sobre Agustín va a tratar de lo filosófico y de lo teológico de manera concreta. No va a abstraer primero lo filosófico, a fin de ponerlo como fundamento o base. Con esto no se quiere hacer desaparecer los límites entre lo filosófico y lo teológico. No se trata de poner en moldes filosóficos la teología, ni de una profundización de la filosofía mediante la teología. Más bien se trata de hacer ver: 1) Lo que yace bajo éstas. 2) Cómo ahí se da una auténtica problemática <sup>10</sup>.

7 *Ibid.*, pp. 168-169.

8 *Ibid.*, pp. 169-171.

9 *Ibid.*, p. 281.

10 *Ibid.*, p. 173.

## 2. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA BÚSQUEDA

Con estas delimitaciones del tema entra Heidegger en la interpretación fenomenológica de Agustín. Esta se centra en las *Confesiones*. Acerca del significado de las mismas, cita Heidegger lo que dice el propio Agustín en las *Retractationes*: «Los trece libros de mis *Confesiones* alaban a Dios justo y bueno, por mis males y mis bienes, y despiertan hacia El al humano entendimiento y corazón. Por lo que a mí se refiere, este efecto me produjeron cuando las escribí y este mismo me producen ahora cuando las leo. Qué entiendan los demás de ellas, no lo sé»<sup>11</sup>.

Heidegger no considera más que el libro X de las *Confesiones*. ¿El motivo? Este libro se distingue de los restantes en que aquí Agustín ya no informa de su pasado, sino acerca de lo que él es ahora: *in ipso tempore confessionum mearum quod sim*. Parece que Heidegger se centra precisamente en este libro porque expresa de manera más directa e inmediata el ser de Agustín.

El autor de las *Confesiones* quiere aclararse qué significa «confesar» ante Dios, ya que a Dios no le puede estar nada oculto. Por otra parte, Agustín reconoce los límites de sus propias confesiones; confiesa abiertamente que no lo sabe todo de sí mismo: *Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis*<sup>12</sup>. Pero Agustín sabe con certeza una cosa: Que ama a Dios. Como puede verse, parte de una certeza vital, de un hecho religioso fundamental de su existencia fáctica: El ante Dios, su vida religiosa. Pero esta vida es muy compleja, ya que encierra delimitaciones, contrastes y múltiples interrogantes.

Ante todo, la misma certeza primera es imprecisa y vaga. ¿Qué es lo que ama cuando ama a Dios?: *Quid autem amo cum te amo?* ¿En qué se puede concretar este amor? ¿Qué es realmente Dios? Agustín pregunta a la tierra y al mar, a los abismos, al cosmos, al sol, a la luna y a las estrellas... Y todos le responden: No somos nosotros lo que buscas; pero te podemos revelar algo: *Ipse fecit nos*. Agustín no necesita abrir la boca para formular estas preguntas, ni abrir los oídos para escuchar la respuesta. «Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia». Agustín deja entonces el mundo exterior y se vuelve hacia sí mismo para preguntar qué es el hombre. Este es un «fuera» y un «dentro», un cuerpo y un alma. No tiene sentido seguir preguntando a los cuerpos, pues ya se ha dirigido a ellos y no ha obtenido respuesta satisfactoria. Mejor será preguntar al elemento interior, que es aquel a quien los cuerpos le dicen: «No somos Dios», y «El nos ha hecho»<sup>13</sup>.

11 Agustín, *Retractationes*, cap. 6; cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 175-176.

12 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 177-178.

13 *Ibid.*, pp. 178-179.

La naturaleza no les habla así a todos. ¿Por qué no les habla? Los animales la ven, pero no pueden interrogarla (*interrogare nequeunt*). Parece que la naturaleza da respuestas sólo a los que son capaces de hacer preguntas, a los hombres: *Homines autem possunt interrogare*. Pero según Agustín tampoco basta esto: «No responde ésta a los que interrogan, sino a los que juzgan. A éstos les habla la verdad y les da la decisión: Tu Dios no es el cielo ni la tierra, ni cuerpo alguno. Pero el hombre, junto a lo exterior experimenta lo interior, el alma, que lo penetra, lo mueve y le da vida. Dios está sobre la cabeza de mi alma; «por mi alma misma subiré a él»<sup>14</sup>.

Centrado ya en el hombre interior, Agustín, en el proceso de ascensión hacia Dios, entra en el admirable e inmenso campo de la memoria. También aquí se requiere una destrucción fenomenológica previa del concepto de memoria, dejando de considerarla en el sentido griego de un contenido objetivo, como algo existente en sí, que tiene una verdad permanente. Aquí Heidegger la ve en sentido radicalmente existencial<sup>15</sup>.

¿Qué descubre Heidegger en la memoria? En ella se encuentran las innumerables imágenes de las cosas y todo aquello que pensamos sobre ellas. Todo esto me pertenece a mí mismo y yo mismo no lo abarco. «El espíritu es demasiado angosto para contenerse a sí mismo. ¿Dónde estará lo que el espíritu en sí mismo no abarca?». Los hombres admiran los montes, los océanos, los astros y se olvidan de sí mismos. «Y no se admiran de esto: De que yo ahora, mientras hablo de esto, no lo veo; y de que no podría hablar de ello si no lo viera en mí mismo en las mismas enormes dimensiones»<sup>16</sup>. Además, habría que admirar cómo entra y permanece en la memoria ese múltiple contenido. Lo que entra está ordenado: Colores, sonidos, olores, gusto, duro, blando, caliente, frío. Y también en las tinieblas puedo distinguir entre blanco y negro; y distingo, sin olerlos, el aroma del lirio y el de la violeta<sup>17</sup>.

Pero la riqueza de la memoria es aún mucho mayor. En ella no sólo dispongo de objetos sentidos, sino también de proposiciones, reglas, tesis, cuestiones científicas. Conservo las imágenes y los tonos de las palabras que formularon una frase. Pero conservo también la frase misma y su sentido; y éste no lo he comprendido por los sentidos, ni tengo de él una imagen. ¿Cómo ha llegado el sentido a la conciencia? La memoria contiene también relaciones numéricas y leyes de relaciones espaciales; y éstas no tienen color ni sonido, ni se tienen imágenes de ellas, aunque oiga palabras en las que se formula el sentido. Incluso lo falso lo

14 *Ibid.*, p. 180.

15 *Ibid.*, p. 247.

16 *Ibid.*, p. 182.

17 *Ibid.*, p. 183.

tengo a disposición. Si se dan falsedades, no es falso que yo las conozco. Y conozco que, por el contrario, comparando, he distinguido las verdades. Y una cosa es que yo sepa que ahora distingo, y otra cosa que recuerde que he distinguido. Según esto, al recordar dispongo de mi propio obrar, e incluso de mi recordar y de mi haber recordado. No sólo puedo, por tanto, tener en la memoria el amplio ámbito de las cosas y objetos, sino que puedo tenerme a mí mismo<sup>18</sup>.

En la memoria están también las afecciones; y lo están de una manera muy diferente de como estuvieron en la experiencia actual. Cuando recuerdo una alegría o una tristeza, no necesito estar alegre o triste. Estando ahora alegre, puedo recordar una tristeza, y viceversa. Esto no presentaría problemas cuando se trata de un dolor corporal, puesto que el cuerpo es distinto del alma. Pero es más complicado cuando se trata de estados anímicos, ya que la memoria no está fuera de la conciencia, sino en ella. ¿Cómo puedo yo mientras estoy alegre poseer la tristeza? Y si defino o clasifico los movimientos del ánimo (alegría, miedo, tristeza), los tomo de la conciencia misma; es allí donde dispongo de ellos y sólo en tanto que los puedo caracterizar. Además, partiendo de lo que tengo a disposición, medito también en acciones futuras, en hechos, esperanzas; y todo como si lo tuviera presente. Nada de esto está corporalmente presente; y sin embargo, tampoco es «nada», pues si así fuese, no podría decir nada sobre ello. ¿Qué es realmente ese no-nada?<sup>19</sup>.

Con respecto al olvido, se da una verdadera aporía. Se pregunta Agustín: «¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro? ¿De dónde podría conocerlo yo, si no lo recordase?»<sup>20</sup>. Lo olvidado mismo —comenta Heidegger— debe estar allí. «Cuando recuerdo el olvido, se me presentan la memoria y el olvido: La memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo»<sup>21</sup>. Comenta Heidegger: «Esto no es ningún juego de palabras, ni ninguna sutileza, sino que en el estado actual de la problemática y de la tendencia de la cosa y de la explicación, el problema está planteado de la manera más aguda posible: El *praesto est* se refiere en sentido indiferenciado al *contenido* recordado y al acto de acordarme de memoria y olvido; su existencia —ser-real en— como conciencia no se divide»<sup>22</sup>. Continúa diciendo Agustín: «Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarlo?»<sup>23</sup>.

18 *Ibid.*, pp. 184-186.

19 *Ibid.*, pp. 186-188.

20 Agustín, *Confes.*, X, 16, 24.

21 *Ibid.*, X, 16, 24.

22 M. Heidegger, *ibid.*, p. 188.

23 Agustín, *Confes.*, X, 16, 24; M. Heidegger, *ibid.*, p. 189.

Finalmente, dentro de la memoria Heidegger acentúa de modo particular el tema de la búsqueda. Dice Agustín: «Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: Multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo... ¡Tanta es la virtud de la memoria, tanta es la virtud de la vida en un hombre que vive mortalmente...». Pero hay que sobrepasar también la memoria para llegar a Dios. También tienen memoria las bestias y las aves para buscar sus nidos... «¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria para llegar a ti, luz dulcísima?... Pero ¿Dónde te hallaré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, me he olvidado de ti; y si no me acuerdo de ti ¿cómo te podré hallar?»<sup>24</sup>.

Comentando Heidegger estas palabras de Agustín y las que siguen, parafrasea: «¿Y cómo te puedo buscar si no te tengo de alguna manera y si no sé de ti?... ¿Qué significa buscar? La mujer que buscaba la dracma perdida y que la encontró ¿cómo pudo buscarla y encontrarla, si no la hubiese tenido aún presente de algún modo?». La tenía presente en la memoria. «¿Pero qué, si se ha de buscar lo que se ha ido de la memoria, lo que no está en ella, lo que se ha olvidado? ¿Dónde buscamos entonces? En la misma memoria, a pesar de todo». Así sucede cuando buscamos el nombre de alguien, que se nos ha olvidado. Cuando lo hallamos, lo reconocemos; señal de que no se había ido del todo<sup>25</sup>.

Heidegger ve en esta presentación de la memoria por Agustín una excelente confirmación de lo que es la comprensión fenomenológica, de su complejidad y riqueza, de su penetración y de las síntesis que realiza, de lo temático y de lo aтемático que se capta en el mundo de la vida, y de la aplicación del método fenomenológico.

### 3. LA BÚSQUEDA DE DIOS

Sigamos centrándonos en el «buscar» y continuemos preguntándonos: «¿Qué significa realmente 'buscar'? ¿Qué busco yo, pues, realmente? De modo más preciso: ¿Qué tengo yo aún disponible en el buscar?. Y concretamente en el caso de Dios: «En el buscar a Dios hay algo en mí mismo que no sólo llega a la expresión, sino que eso constituye mi facticidad y mi preocupación por ello. ¿Según qué cosa reconozco yo, comprendo yo algo como Dios?... En el buscar este algo como Dios yo llego a desempeñar un papel totalmente distinto. Yo no soy sólo *aquel*, del cual procede el buscar y se mueve hacia algún lugar, o *aquel*

24 Agustín, *Confes.*, X, 17, 26; M. Heidegger, *ibid.*, p. 190.

25 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 190-191; cf. Agustín, *Confes.*, X, 18, 27; 19, 28.

en el cual tiene lugar el buscar, sino que la misma realización del buscar es algo de ello mismo ¿Qué significa yo 'soy'?»<sup>26</sup>.

Después de esta reflexión sobre la memoria en Agustín, Heidegger sintetiza las cuestiones vistas: «¿Qué amo yo cuando te amo a ti? ¿En qué potencia del alma (*vi animae*) te encuentro? Tengo que sobrepasar también la memoria; pero por otra parte, lo que busco, lo que amo debe estar en la memoria; tengo que tenerlo de alguna manera para buscarlo. ¿Qué busco, pues, cuando busco a Dios?»<sup>27</sup>. Esta es la pregunta fundamental, a la que Agustín quiere dar una respuesta. La respuesta será adecuada si precisa en qué consiste el objeto de la existencia religiosa de Agustín. Este la busca en su propia vida, en su memoria, en su alma.

La respuesta a la última pregunta se da en estas palabras de Agustín: «*Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero*»: Cuando te busco a ti, busco la vida feliz». Por lo tanto, la pregunta: *Quomodo quaero Deum?* se cambia en la pregunta: *Quomodo quaero vitam beatam*. Heidegger comenta que «esta respuesta no es una deducción de lo precedente. Más bien, esto motiva la pregunta por el *cómo* del buscar. El buscar, y sobre todo el buscar a Dios, se hace problemático. Heidegger añade que el buscar sólo puede ser tal *per recordationem*, recordando algo 'olvidado', pero de lo cual tengo aún algo. Pero puedo buscar también, por el deseo de saber, algo que no he tenido nunca<sup>28</sup>.

La vida feliz no está presente de manera sensible, como lo está la ciudad de Cartago; ni de forma no sensible, como lo están los números en la mente. Pero de alguna manera ha de estar en la memoria. «Tenemos noticia de la vida feliz y por eso la amamos y queremos aún alcanzarla, para ser felices». «Está allí de tal manera que tenemos conocimiento de ella; precisamente por eso queremos realmente tenerla». Dice Agustín que si no la tuviéramos, aunque sea *ex interiore notitia*, no nos deleitaríamos, y sin esto no la deseáramos. Y más adelante añade: «Si no la conociésemos como una noticia cierta, no la querríamos con una voluntad tan cierta»<sup>29</sup>.

Pero ¿en qué consiste la auténtica vida feliz? «La vida feliz es, pues, gozo de la verdad». Todos quieren el gozo de la verdad. ¿Cómo y dónde la encontrarán? Precisamente allí donde no quieren ser engañados. Comenta Heidegger a este respecto: «Precisamente en este mismo no-querer-ser-engañados, en este esforzarse por evitarlo, son guiados por un sentido de verdad. No la amarían y no podrían amarla, ni alegrarse de ella, 'si no hubiese en la memoria de éstos alguna noticia de ella'»<sup>30</sup>.

26 M. Heidegger, *ibid.*, p. 192.

27 *Ibid.*, p. 192.

28 *Ibid.*, pp. 192-194; cf. Agustín, *Confes.*, X, 20, 29.

29 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 195-196; Agustín, *Confes.*, X, 21, 30-31.

30 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 198-199; cf. Agustín, *Confes.*, X, 23, 33.

Pero entonces, ¿por qué no están todos en la vida feliz auténtica, «que eres tú, Dios (*Veritas*) mismo?... 'Porque se ocupan más intensamente de otras cosas'»<sup>31</sup>. Lo que en realidad falta es un sincero deseo de la verdad. «Los hombres quieren que la verdad se les revele, que no les oculte nada (estéticamente); pero ellos mismos se cierran frente a ella: 'no quieren ser manifestados por ella'... La auténtica vida feliz la tendrá sólo aquel que... ama *la sola verdad* 'por la cual son verdaderas todas las cosas'»<sup>32</sup>.

Agustín comprende esto perfectamente, ya que también él tardó en llegar al amor de Dios. «*Sero te amavi*, tarde he llegado al grado de la vida fáctica, en el cual me he dispuesto a amarte», traduce Heidegger<sup>33</sup>. Las palabras de Agustín dicen así: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo»<sup>34</sup>.

#### 4. QUAESTIO MIHI FACTUS SUM

La propia existencia, el propio yo es un problema para Agustín. «*Deformis* es mi vida». Según Heidegger, Agustín dice esto «no para disculparse, sino para separarse de sí mismo sin reparos y para ganarse desde esta distancia inclemente; Agustín se aclara que la vida no es ningún paseo y que es precisamente la oportunidad menos apropiada para hacerse importante. *Oneri mihi sum* (me soy carga a mí mismo)». En definitiva, en este estar abierto esperando, «toda esperanza no estriba sino en la grande misericordia de Dios (esperanza desde la desesperación!)... Nos derramamos en muchas cosas (*in multa defluximus*)... En este esperar decisivo está vivo el auténtico esforzarse por la continencia... El que sea realmente continente, que piense en lo que le falta, no en lo que tiene. Y siempre habrá allí algo que falta. Pues la vida propiamente no es otra cosa que una tentación constante. *Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*... Tú mandas tolerar: molestias y dificultades... Nadie ama lo que tolera, aunque ame el tolerar. El tolerar circunscribe una característica relación del obrar, que no se pone de manera aislada en la obra, sino que crece y se mueve en una dirección característica fundamental de la vida fáctica, en la cual al mismo tiempo la tentación encuentra su sentido y motivación,

31 M. Heidegger, *ibid.*, p. 199; Agustín, *Confes.*, X, 23, 33.

32 M. Heidegger, *ibid.*, p. 200; Agustín, *Confes.*, X, 23, 34.

33 M. Heidegger, *ibid.*, p. 204.

34 Agustín, *Confes.*, X, 27, 38

y a partir de la cual se hace comprensible en qué medida hay molestias y dificultades»<sup>35</sup>.

La tentación, explica Heidegger, no es un hecho que acaece, sino un sentido del vivir existencial, un *cómo* del experimentar en el vivir en el mundo; el caer, el poder caer, que hace que surja el temor. Esto es propio de la existencia fáctica en Agustín, que presenta Heidegger. Esta existencia se derrama, se dispersa en muchas cosas. «En el derramarse la vida fáctica se construye a partir de sí misma y para sí misma una dirección del todo determinada de sus posibles situaciones, esperadas en el mismo derramarse: *delectatio finis curae* (la delectación del fin del ocuparse, del cuidado)»<sup>36</sup>. Existencia fáctica, preguntar, buscar, pre-saber, cuidado... Todos estos conceptos, que aparecen aquí de forma explícita, van a ser fundamentales en Heidegger.

Heidegger describe luego la complejidad del cuidar. «Este se realiza como *timere* y *desiderare*, temor (retroceder ante) y desear (alcanzar para sí...)». Vivo en medio de múltiples cosas y hechos significativos. Estos son unas veces prósperos y otras veces adversos. Experimentar lo adverso no es un simple adquirir conocimiento de cosas, sino que en lo adverso deseo lo próspero (*prospera in adversis desidero*). Esto significaría que el mismo experimentar lo adverso está en un horizonte concreto y propio de esperanza; que históricamente se realiza en un determinado sentido. Y lo mismo se podría decir a la inversa: *adversa in prosperis timeo*. Tanto lo adverso como lo próspero parece que se dan en un horizonte de historicidad y de relatividad que los envuelve a ambos y que es más amplio que ellos. Ese horizonte se percibe o se intuye de alguna manera<sup>37</sup>.

En la vida hay una constante división o discrepancia. La discrepancia entre temor y deseo contiene en sí nuevas discrepancias. Aquí estaría el fundamento de las antítesis dialécticas de la vida. «Se ha descubierto un desgarramiento (*Zerrissenheit*) en el experimentar como tal». Estas experiencias indicarían que la tendencia del cuidado a la *delectatio* se realiza de una determinada manera: «No es sólo la inseguridad, sino el peligro de seguir lo que atrae y de caer en lo inauténtico». No sé de qué parte estará la victoria (*ex qua parte stet victoria nescio*). En conclusión, Agustín cree «que la continencia no hay esperanza de tenerla por las propias fuerzas; y que si se ha de tener de alguna manera, ha de ser dada»<sup>38</sup>.

¿En qué relación están el derramamiento y la tentación? Agustín trata de ello en los siguientes capítulos. Afirma Heidegger que fácilmente se puede ver

35 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 205-206; Agustín, *Confes.*, X, 28, 39-29, 40.

36 M. Heidegger, *ibid.*, p. 207.

37 *Ibid.*, pp. 207-208.

38 *Ibid.*, pp. 208-209; Agustín, *Confes.*, X, 28, 39.

en las reflexiones que siguen únicamente sutiles reflexiones de un moralista pedante o chocantes análisis psicológicos. En uno y otro caso nos apartaríamos de la auténtica interpretación agustiniana. Es imprescindible ver estos capítulos en el contexto más amplio de la búsqueda de Dios, en el cual ve Agustín la realización auténtica de la vida. «*Cum inhaesero tibi ex omni me... et viva erit vita mea...* Si yo dependo de ti desde lo más íntimo de mí mismo, si lo oriento todo y radicalmente a ti —*vita erit tota plena te*— todas las relaciones de la vida, la facticidad entera dominada por ti... Como esto no es así, *oneri mihi sum*, soy carga para mí mismo»<sup>39</sup>.

El mismo Agustín ve que sus reflexiones no se pueden entender sin más: «Llorad conmigo y por mí —dice— los que en vuestro interior, de donde proceden las obras, tratáis con vosotros mismos de algo bueno. Porque a los que no tratáis de tales cosas, no os habrán de convencer estas mías»<sup>40</sup>. Estas palabras son una reflexión de Agustín hablando de la concupiscencia de los oídos. Pero parece claro que tienen valor general; y en este sentido las cita Heidegger en este lugar. Para entender estos razonamientos de Agustín hay que estar dentro del fenómeno vital y personal del que habla. De otro modo podrá parecer un pedante moralista, como dice Heidegger, o un psicólogo que se ocupa de cuestiones bastante chocantes y extemporáneas. Hay que entrar en el fenómeno. Y para entrar en él, lo primero será querer hacerlo con sinceridad. Si la existencia personal no «trata» de tales cosas, difícilmente va a comprenderlas. Heidegger comenta que esta disposición se refiere al que «de algún modo se preocupa por el bien», «tratáis» (*agitis*) no indica una simple tendencia en el deseo, sino preocuparse, «en el concreto empeñarse por ello»<sup>41</sup>.

Las tres posibilidades de derramarse o dispersarse (*in multa defluximus*), que constituyen otras tantas formas de tentación, son las enumeradas por el evangelista Juan: Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del siglo<sup>42</sup>. No vamos a seguir la presentación que hace Heidegger, sino únicamente a señalar algunas ideas que nos parecen más importantes.

Hablando de la concupiscencia de la carne, de los impulsos sexuales, Agustín muestra la división en su propia existencia entre el presente y el pasado, entre la vigilia y el sueño, entre la vida consciente y la vida inconsciente. En su memoria viven aún las imágenes del pasado y se le imponen y lo dominan durante el sueño. Y Agustín se pregunta: «¿Acaso entonces yo no soy yo? (*Nunquid tunc ego non sum?*)». Comenta Heidegger. «¿Qué pasa con mi ser? El 'soy yo' es un problema. ¿Cómo es esto? ¿Qué es esto propiamente? Vida-inte-

39 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 249-250; Agustín, *Confes.*, X, 28, 39.

40 Agustín, *Confes.*, X, 34, 50

41 M. Heidegger, *ibid.*, p. 210

rogante. Por el contrario, si estoy despierto, si ellas no tienen ningún poder, entonces 'soy yo'. Mi ser se caracteriza de alguna manera por el sentido del andar en torno y del hacerse. *Sum* = yo soy-existencia; ésta atraída a un ser y a un cambio de ser, de manera que precisamente con esta diferencia (*Unterschied*) pudiera modificarse la existencia y sin embargo no necesita hacerlo»<sup>43</sup>.

Heidegger quiere poner de relieve que en el ser, en la existencia hay una división. Esto indicaría la forma de escribir la diferencia (*Unter-Schied*; *Schied* = división). Como explica luego Heidegger: «Esta diferencia no es sólo de tal manera que yo me comporto de forma diferente en las diversas situaciones, sino que precisamente mediante ella yo mismo experimento que —por ejemplo en el sueño— me he comportado así y así, que yo mismo propiamente no estaba allí... Precisamente en el 'paso' tenemos en nosotros mismos una experiencia digna de consideración: de que hay algo que no hemos hecho nosotros, que no ha sido realizado por nosotros y que ha sido hecho en nosotros, que nos ha acaecido a nosotros y en nosotros»<sup>44</sup>.

Esta contraposición en el propio ser hace de la concupiscencia de la carne una tentación permanente. En la existencia histórica sigue estando presente de algún modo lo que ha sido anteriormente; todo queda integrado en ella.

La segunda forma de la tentación es la concupiscencia de los ojos; «una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia», que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne». Heidegger comenta que en esta tentación «el puro querer ver, la desnuda curiosidad es el sentido dominante». De ahí procede el ocuparse de la magia, mística, teosofía. De ahí proviene también, según Agustín, «el que se tienta a Dios en la misma religión, pidiendo signos y prodigios no para salud de alguno, sino por el solo deseo de verlos». Heidegger comenta al respecto que Dios debería someterse a ser un factor del experimentar humano y a dar respuesta a una curiosidad pseudoprofética. Se le llama concupiscencia de los ojos porque éstos son los más importantes en el conocimiento, hasta tal punto que incluso para los otros sentidos se habla de «ver». Agustín considera esta forma de concupiscencia muchísimo más peligrosa que la anterior<sup>45</sup>.

En estas dos formas de concupiscencia las relaciones de la experiencia se refieren al mundo circundante (*Umwelt*), no al propio mundo (*Selbstwelt*). Se dan, sin duda, relaciones con los otros hombres que comparten nuestro

42 I Jn 2, 15-17; Agustín, *Confes.*, X, 30, 41; M. Heidegger, *ibid.*, p. 212.

43 M. Heidegger, *ibid.*, p. 212.

44 *Ibid.*, p. 213.

45 *Ibid.*, pp. 222-225.258; Agustín, *Confes.*, X, 35, 54.

mundo (*Mitwelt*), pero también éstos son vistos como objetos del andar en torno por el mundo. Es este carácter objetivo el dominante y explícito en estas dos formas de concupiscencia. «En la tercera forma de la tentación es el yo-mismo el que de un modo determinado articula realizándose, en tanto que se trata explícitamente de él mismo, que ha de considerarse importante en sentido propio, que está allí; esto es, la propia significatividad se convierte en el fin de la delectación»<sup>46</sup>.

Agustín centra aquí la reflexión en esta expresión: «Querer ser temido y amado por los hombres (*timeri et amari velle ab hominibus*)». Más adelante a la lengua humana la llama «nuestro horno cotidiano». La preocupación de esta experiencia está en lograr una determinada posición en relación con el mundo de los hombres. El mundo propio se abre paso. «En el *timeri velle* uno se ve como el superior y se esfuerza por lograr una tal imposición en el mundo con los demás. En el *amari velle* uno se toma por el valioso, que se gana el aprecio de los otros. Ambas cosas pueden ser expresión de una cierta vehemencia interior de la existencia. Pero pueden estar igualmente motivadas, y generalmente lo están, por una cobarde debilidad e inseguridad»<sup>47</sup>.

Añade Heidegger que Agustín considera una vida así como vida mísera y fea jactancia (*miseram vitam et foedam iactantiam*). Pero añade que también esta forma de concupiscencia está radicada en la misma facticidad del Dasein: «Por ciertos oficios de la sociedad humana, nos es necesario ser amados y temidos por los hombres (*propter quaedam humanae societatis officia...*)»<sup>48</sup>. Las obligaciones, los servicios, los quehaceres en la sociedad humana hacen necesarias esas relaciones con el mundo y con los demás hombres. «Con esto somos empujados de una manera nueva a la motivación del sentido de la *molestia* en la facticidad». Se trata de un modo nuevo de *molestia*; y Heidegger hace notar estos conceptos: «*necessarium*», «facticidad», «siempre (?) en la vida fáctica», «inevitablemente». «El Dasein propio (*das selbstliche Dasein*), la existencia va llevando de modo diverso una molestia, está sujeto a ella y con esto se determina en su facticidad. Estar amarrado el propio Dasein a la molestia es una caracterización con carácter objetivo»<sup>49</sup>.

Heidegger continúa insistiendo en que «la molestia no es un objeto..., sino que designa un cómo del experimentar; y precisamente como tal, caracteriza el cómo del experimentar fáctico... Del experimentar y del articular de la facticidad». Añade que hay que indicar o considerar «la problemática de la relación de

46 M. Heidegger, *ibid.*, pp. 227-228.

47 *Ibid.*, p. 229.

48 Agustín, *Confes.*, X, 36, 59.

49 M. Heidegger, *ibid.*, p. 230; cf. p. 262.

estos modos del experimentar fáctico con el propio sentido originario y con el último sentido de la realización de una facticidad de la existencia fáctica»<sup>50</sup>. Y dice aún que son «los cómo del propio y completo ser. Vida fáctica: Existir, estar presente, Dasein, situación y cuidado (*Sorge*) de la situación..., estar junto a (*Dabeisein*)». Y concluye diciendo: «En tanto que la problemática tiene el origen del sentido en la molestia —y ésta es fáctica— todas las experiencias de sentido descubiertas en esta problemática son existenciales (*Existenzialien*), esto es, categorías formalmente consideradas; y precisamente categorías hermenéuticas desde el punto de vista de la realización histórica, no categorías desde el punto de vista de una ordenación»<sup>51</sup>. Heidegger ve aquí en Agustín una serie de conceptos que van a ser fundamentales en *Ser y tiempo*.

El querer afirmarse e imponerse ante los demás por la valía o por el prestigio es visto por Agustín como *amor laudis*, amor a la alabanza. Esto es una usurpación. Dios mismo no es considerado importante. La recta visión de los dones y de la alabanza sería ésta: «*Laudatur homo propter aliquod donum quod dedisti ei*: El hombre es alabado por algún don que tú le has dado». Que esto sea difícil, lo afirma Agustín confesando su propia existencia: *Quid, nisi delectari me laudibus? Ve la verdad, ve que lo bueno que hay en él es un don; pero confiesa que la alabanza aumenta su alegría y la vituperación la disminuye*<sup>52</sup>. Los otros lo empujan y lo hacen vacilar en el mundo compartido (*Mitwelt*) con ellos. «La censura me hace vacilar y me hace mirar hacia los otros. No me atengo de manera limpia a la auténtica alegría; me perturbo por esta miseria mía (*ista miseria mea perturbor*) y así lo embarullo todo. Ya no estoy seguro de mí mismo y sucumbo ante el mundo con los demás»<sup>53</sup>. La dirección de la complacencia aquí es la del mundo con los demás (*Mitwelt*).

Pero hay también una autocomplacencia, una tentación interior que consiste en agradecerse a sí mismo. Esta es otra posibilidad de caída en el vacío y en la nada. La delectación aquí se refiere al propio mundo (*Selbstwelt*); al círculo del propio obrar, de las propias aptitudes y posibilidades creadoras. Aquí se dan varias formas: 1) Complacerse en cosas que no son bienes como si lo fueran. 2) Complacerse en los bienes de Dios como si fueran propios. 3) O bien, de los bienes de Dios, pero como si los tuviéramos por méritos propios. 4) O entendiendo los dones como gracia de Dios, pero no alegrándose socialmente, sino envidiándolos en otros que los poseen. En estos cuatro modos

50 *Ibid.*, p. 231.

51 *Ibid.*, p. 232.

52 *Ibid.*, pp. 232-236; Agustín, *Confes.*, X, 36, 59; 37, 61.

53 M. Heidegger, *ibid.*, p. 236.

de autocomplacencia lo característico es que hay verdadero aprecio del bien, no sólo en sí mismo, sino también en su «de dónde», en su «cómo» y en su «por qué». Pero en todos ellos el propio yo (*Selbst*) se ve ante sí mismo, se antepone su propio mundo personal y lo considera decididamente importante. De esta manera la existencia cae en el vacío, en relación con el *summum bonum*. «En la última, decisiva y más pura preocupación por sí mismo, acecha la posibilidad de la precipitación más profunda y del verdadero perderse a sí mismo... Aquí está lo propiamente satánico de la tentación»<sup>54</sup>.

## 5. LA FACTICIDAD DE LA VIDA

Mediante los fenómenos indicados por *molestia* y *exploratio*, quiere Heidegger, al final de las clases, esbozar en qué dirección va la interpretación.

La vida, según Agustín, es una constante tentación. *Tota vita temptatio*. «En la tentación aparece lo que es el hombre». «El hombre no se conoce si no aprende lo que es en la tentación»<sup>55</sup>. La molestia es una carga para la vida, que puede hacer que la vida se hunda. La molestia aumenta la posibilidad de que la vida baje cuanto más se vive la vida. Pero la posibilidad también crece cuanto más llega la vida a sí misma.

«Cuanto más vive la vida» significa: Cuanto más se realizan en ella las dimensiones de la experiencia fáctica. Estas son tres: La del mundo circundante, la del mundo con los demás y la del mundo propio (*die umweltliche, die mitweltliche, die selbstweltliche*). Cuanto más presentes están éstas en la vida, tanto más presente está en ella el sentido histórico y fáctico. La segunda característica dice que la posibilidad crece «cuanto más llega la vida a sí misma». Llegar la vida a sí misma quiere decir que el ser de la vida consiste de algún modo en que ésta se posea; en que se experimente que en toda su realización se trata de ella, de su ser. Así pues, la vida en la que se experimenta la molestia es una vida cuyo ser se funda en un radical poseerse a sí misma y que se realiza y obra en su facticidad histórica<sup>56</sup>.

En esta vida se experimenta la molestia. Y no se experimenta como un «algo más», con carácter objetivo que se añade al ser humano, como algo que se pudiese cortar y arrojar de él, tal como se ha entendido en la ascesis griega y en la cristiana, ligada a ella. Como se dice en el complemento de las clases escrito por Oskar Becker, «la molestia se muestra como constitutiva

54 *Ibid.*, pp. 237-240.

55 *Ibid.*, pp. 241-242.

56 *Ibid.*, pp. 242-243.

del concepto de la facticidad»<sup>57</sup>. Y Heidegger la presenta así: «Molestia: Un cómo del experimentar, una carga y un peligro del poseerse a sí mismo (*Sichselbsthaben*) en la total facticidad - Ponerse a sí mismo que, como fáctico, es tal que él mismo realiza ese peligro y se forma-en (él). En la realización concreta y genuina de la experiencia se da la posibilidad de la caída; pero al mismo tiempo, en la radical y propia preocupación por sí mismo se da la total oportunidad concreta y fáctica de llegar al ser de la vida más propia. Lo decisivo es, pues, el fáctico poseerse a sí mismo en el des-montar (*Aus-bilden*) la posibilidad y en el construirla (*Ein-bilden*) como oportunidad del resistir a la tentación...»<sup>58</sup>.

La molestia, en el sentido dicho, aparece en todos los ámbitos. El poseerse a sí mismo (*Sichselbsthaben*) es preocupación por el propio ser. La molestia nos acompaña. En el cómo del propio ser hay la posibilidad radical de la caída; pero también la oportunidad de ganarse a sí mismo. Tenemos que intentar ganar una vida digna.

La molestia aparece también en la vida en el mundo con los demás. En éste los hombres tienden a un ser-valorados, de lo que difícilmente pueden liberarse, ya que tienen que vivir en el mundo y desarrollar en él su actividad (*propter quaedam humanae societatis officia necesse est amari et timeri velle ab hominibus*). Y finalmente, el experimentar fáctico, el modo de tomar conciencia, el mirarse alrededor encierran la posibilidad de un caprichoso y simple mirar alrededor<sup>59</sup>.

«¿Quién soy yo? *Quaestio mihi factus sum...* Vida - un cómo del ser, y por cierto, experimentar tentaciones; es una tentación; constituye la posibilidad de perderse y de ganarse. Vida - Un cómo del ser de una determinada estructura y de expresión categorial»<sup>60</sup>.

## 6. EL HOMBRE EXISTENCIA HISTÓRICA

Parece claro que el tema principal de las clases de Heidegger sobre Agustín es la presentación de la existencia concreta, fáctica, histórica. Desde el comienzo de su docencia presenta Heidegger al ser humano como ser que pertenece al mundo de la vida, con una experiencia fáctica de la vida. El hombre pertenece al mundo circundante (*Umwelt*), al mundo con los demás (*Mitwelt*) y

57 *Ibid.*, p. 280.

58 *Ibid.*, p. 244; cf. p. 254.

59 *Ibid.*, p. 245.

60 *Ibid.*, p. 246.

tiene su propio mundo (*Selbstwelt*). La reflexión sobre el vivir humano en el mundo de la vida debería conducir a una revisión de la filosofía occidental, demasiado seducida a lo largo de su historia por el ideal del conocer científico, y plantearse una vuelta de la filosofía a su medio propio, al mundo de la vida. Esto significaría llegar a un nuevo modo de filosofar: a la fenomenología, previo un trabajo de destrucción fenomenológica <sup>61</sup>.

En el primer semestre del curso 1920/21, Heidegger aplica el método fenomenológico a la vida religiosa de la comunidad primitiva, tal como se nos presenta en las cartas de Pablo a los gálatas y a los tesalonicenses. La exposición de éstas hace ver una existencia humana religiosa, que vive esperando la vuelta del Señor, que puede llegar en cualquier momento; una existencia que vive esencialmente el tiempo y la historia. Esto hace que el cristiano viva no sólo en esperanza, sino en actitud vigilante. Esta vida del cristiano implica una experiencia que es don de Dios, que es gracia y que necesita la presencia del Espíritu <sup>62</sup>.

Pero en ninguno de los cursos precedentes presenta Heidegger un análisis de la existencia histórica tan completo como el que presenta en las clases sobre Agustín. En ellas aparecen numerosos conceptos que van a ser fundamentales a partir de aquí y que van a estar presentes en la exposición más completa de la existencia humana, en *Ser y tiempo*: La existencia, la pregunta o la búsqueda, los presupuestos de la misma, el presaber, el horizonte presabido, la facticidad de cada día, el hacerse del Dasein mediante sus decisiones, la dispersión, los modos inauténticos de ser en el mundo, el decaimiento, la posibilidad, con todo, de llegar a ser una existencia auténtica, el andar por el mundo y el ocuparse de él y de los demás, el cuidado (*Sorge*). Todos estos temas, que son fundamentales en *Ser y tiempo*, aparecen ya en las clases sobre Agustín y Heidegger los encuentra en éste.

El hombre «es» y «no-es» (*sum, non-sum*); el hombre es un ser problemático (*quaestio mihi factus sum*). Hay ámbitos y aspectos de la vida que puede dominar y hay tiempos que no domina, en los que aparecen imágenes de lo que ha renunciado a ser. Hay en él cosas que son realizadas por él y hay otras que le acaecen y tienen lugar en él sin que él las quiera. Y no puede liberarse de ellas. Por ser en el mundo, por vivir en el mundo compartido y en sociedad, se ve obligado a realizar una serie de acciones que necesariamente lo ponen en relación con los demás: *Propter quaedam humanae societatis officia, necessa-*

61 Cf. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt, 1987 (GA 56/57); *id.*, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1993 (GA 58); *id.*, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt, 1993 (GA 59).

62 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 67-156.

*rium est amari et timeri velle ab hominibus*. Y aunque se retirase de la humana sociedad, quedarían en él la vigilia y el sueño, el tiempo de lo consciente y de lo inconsciente.

La existencia fáctica o histórica está impulsada o tentada constantemente a desparramarse en muchas direcciones (*in multa defluximus*). Esto hace que el hombre esté sometido a una constante tentación, que sea carga para sí mismo y que tenga que soportar necesariamente la molestia, que no es una carga externa que se le impone, sino una carga inherente a su mismo ser, a su misma condición de existencia en el mundo.

Pero no desaparece en el hombre la capacidad de preguntarse: *homines autem possunt interrogare*; pueden plantearse preguntas sobre sí mismos: *quaestio mihi factus sum*; éste sería el lado positivo de su carácter problemático. *Quaestio* es pregunta y como tal es búsqueda. Y para Agustín, en un contexto platónico, está claro que la pregunta no es posible sin un cierto saber acerca del horizonte y de la dirección de lo buscado. Este saber sería más o menos implícito, pero no llegaría a desaparecer del todo. Por lo menos estaría presente, aunque de formas muy diferentes, «en los que en vuestro interior... tratáis con vosotros mismos de algo bueno»<sup>63</sup>. O como comenta Heidegger, en el que «de algún modo se preocupa por el bien»<sup>64</sup>.

Para Agustín está claro que el horizonte, o mejor el fin, es Dios. La vida verdadera depende de que esté totalmente centrada en Dios (*Cum inhaesero tibi ex omni me... et viva erit vita mea tota plena te*)<sup>65</sup>. Buscar a Dios significa buscar la felicidad, según Agustín. No todos lo ven así, pero parece un hecho que la felicidad es buscada por todos. Y Agustín se pregunta: «¿Dónde la vieron para amarla?... Yo no sé cómo la han conocido y consiguientemente ignoro en qué noción la poseen». Pero alguna noción tienen que tener de ella<sup>66</sup>. Este pre-saber, o saber atemático o vago, como lo considera Heidegger en *Ser y tiempo*, bastaría para preguntar y para impulsar hacia la realización de una existencia auténtica.

¿Tiene este análisis agustiniano de la existencia validez para todo hombre? Podría valer, según lo que acabamos de decir. Pero Agustín también es aquí realista y comprende que el *in multa defluximus* puede convertirse en una disipación prácticamente insuperable. Para que lo dicho tenga aplicación se requeriría un mínimo de preocupación y de buena voluntad. Tendría validez para «los que en vuestro interior, de donde proceden las obras, tratáis con vosotros mismos

63 Agustín, *Confes.*, X, 34, 50.

64 M. Heidegger, *ibid.*, p. 210.

65 Agustín, *Confes.*, X, 28, 39.

66 *Ibid.*, X, 20, 29.

de algo bueno. Porque a los que no tratáis de tales cosas, no os habrán de vencer las mías»<sup>67</sup>.

Podríamos preguntarnos, finalmente, si este análisis heideggeriano del libro X de las *Confesiones* es realmente una fenomenología de la existencia religiosa o si es más bien un análisis de la existencia humana, sin más. De esta reducida exposición podría parecer más bien lo segundo, dado que nos hemos preocupado de lo que creemos que es predominante en la reflexión de Heidegger. En la exposición de éste hay muchas más referencias al tema de Dios; y éstas referencias aparecen aún mucho más explícitas y con más frecuencia en el libro X de las *Confesiones* de Agustín.

En general, habría que decir que en el contexto de las *Confesiones* se tiene constantemente a Dios como punto de referencia. Agustín comienza el libro dirigiéndose a Dios con estas palabras: «Conózcate a ti, conocedor mío, conózcate a ti como soy conocido»<sup>68</sup>. A esto tenderían las reflexiones de Agustín, quien se dirige constantemente a Dios. Parece claro que la existencia de Agustín es una existencia religiosa. Una existencia que según Heidegger no sería existencia cristiana pura, pues en Agustín habría ya, en general y particularmente en la idea de Dios, una mezcla de platonismo y cristianismo<sup>69</sup>.

Pero Agustín entiende que su reflexión vale para los demás. Al principio se pregunta qué sentido tiene «confesar» algo ante Dios, si ya lo sabe todo. Y responde: «Me confieso a ti para que lo oigan los hombres», este «linaje, curioso para averiguar vidas ajenas y desidioso para corregir la suya»<sup>70</sup>. ¿Se trata aquí de hombres ya cristianos o religiosos, o se trata de los hombres en general?

El análisis de la existencia de Agustín es el de una existencia expresamente religiosa. No se trataría de un comportamiento religioso en el sentido de actos particulares de culto, sino de una actitud, de un comportamiento general, de orientación de la vida hacia Dios, que es, según Agustín, el centro y el norte de la misma. En orientar así la vida consiste la verdadera felicidad, que es el bien o el objetivo que buscan todos los hombres que de alguna manera se preocupan por el bien. En este sentido, el análisis fenomenológico de esta existencia tendría validez para todos estos hombres.

A una existencia así se la podría llamar existencia religiosa, entendiendo la religión en sentido bastante amplio, que comprendería no sólo la búsqueda explícita de Dios, como quiera que se lo entienda, sino la búsqueda del bien y de la felicidad, la búsqueda de un sentido, de alguna manera ya «sabido» o «pre-sabi-

67 *Ibid.*, X, 34, 50.

68 *Ibid.*, X, 1, 1.

69 M. Heidegger, *ibid.*, p. 281.

70 Agustín, *Confes.*, X, 2, 3

do», aunque pueda identificarse de manera explícita con muchas cosas, precisamente por no estar claro. Si por religión, en general, se entiende esto, análisis de la vida religiosa viene a coincidir con análisis de la existencia; y el análisis fenomenológico realizado valdría para toda existencia que tenga preocupación por su ser, o por poseerse a sí misma (*Sichselbsthaben*), según la expresión de Heidegger. Agustín presupondría un fondo religioso en sentido amplio, una especie de religión-pregunta presente en todos los hombres; y presupone también que esta religión-pregunta puede encontrar una respuesta en lo que es la existencia religiosa explícita del mismo Agustín. Si religión se entiende en este sentido amplio, el análisis de la existencia religiosa viene a coincidir con el análisis de la existencia en general.

Que Heidegger vea así la existencia de fondo presente en Agustín, aunque mezclada según él con elementos religiosos cristianos y con elementos griegos, lo demostraría el hecho de que él mismo use los conceptos agustinianos indicados en su libro más importante acerca de la existencia humana, en *Ser y tiempo*, para hacer una exposición sistemática y mucho más completa de esta existencia, sin estar referida a Dios, como sucede en Agustín. A pesar de esta diferencia fundamental, creemos que no hay otro autor del que Heidegger haya sacado más partido para su análisis fenomenológico de la existencia que Agustín.

MODESTO BERCIANO