

**BUSCAR A DIOS. HEIDEGGER INTERPRETA EL LIBRO X DE *CONFESSIONES*
FINDING GOD. HEIDEGGER INTERPRETS BOOK X OF *CONFESSIONES***

Claudio César Calabrese.
Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes,
Departamento de Humanidades.

ccalabrese@up.edu.mx

[Fecha de recepción del artículo: 14 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 07 de septiembre 2017]

Resumen

Centramos nuestro trabajo en dos aspectos del texto de Heidegger. Por un lado, postulamos que la interpretación del pensamiento de san Agustín, que se constituye a partir de la no distinción filosofía – teología, ha calado en la sintonía fina de las determinaciones de Heidegger en la “busca de Dios” (*die Gott-Suchen*) y en la delimitación de la fenomenología como “acceso” (*der Zugang*). Por otro lado, con las determinaciones que establece el contexto metodológico antes mencionado, la memoria es un espacio de lo sagrado desde el que puede pensarse la divinidad. Dios es, en sí mismo, lo sacro, lo que significa que las realidades se vinculan con lo sagrado, a partir de las propiedades que le son inherentes: hay una continuidad natural entre las características propias y la manifestación en ellas de lo sagrado. Olvidar refleja que la busca de la felicidad, en tanto huella frágil de Dios, debe efectuarse mediante una experiencia menguada de aquella *vita beata*. En este sentido, buscar a Dios es, para Heidegger, lo intrínsecamente sagrado, en tanto realidad superlativa que ha marcado la memoria a su paso.

Palabras clave: San Agustín, teología, fenomenología, sagrado, Heidegger.

Abstract

We focus our work on two aspects of Heidegger’s text. On the one hand, we postulate that the interpretation of the thought of St. Augustine, which is constituted from the non-distinction of philosophy and theology, has penetrated the fine tuning of Heidegger’s determinations in the “search for God” (*die Gott - Suchen*) and in the delimitation of phenomenology as “access” (*der Zugang*). On the other hand, with the determinations established by the methodological context mentioned above, memory is a space of the sacred from which the divinity can be thought. God is, in himself self, sacral, which means that the realities are linked to the sacred from the properties that

are inherent to it: there is a natural continuity between the characteristics themselves and the manifestation in them of the sacred. Forgetfulness reflects that the search for happiness, as a fragile trace of God, must be effected through a diminished experience of that *vita beata*. In this sense, to seek God is, for Heidegger, the intrinsically sacred, as a superlative reality that has marked the memory on passing.

Keywords: St. Augustine, theology, phenomenology, sacred, Heidegger.

1. Introducción

Podemos visualizar la importancia que la noción de Dios ha tenido y tiene en la historia de la filosofía con solo imaginar un arco entre “el creador difícil de hallar” del *Timeo* (28 c) de Platón (Ramis 2012, p. 41-68) hasta la tematización de “la muerte de Dios” en Nietzsche, pasando por las demostraciones de la existencia de Dios de san Anselmo o de santo Tomás.

En la presente reflexión, queremos poner énfasis en dos aspectos del texto de Heidegger que guían nuestro trabajo. Por un lado, postulamos que el pensamiento de san Agustín se constituye como tal a partir de la no distinción filosofía – teología y que tal indistinción, continuidad de su matriz neoplatónica, ha calado en la sintonía fina de las determinaciones de Heidegger a la fenomenología como “acceso” y a la “busca de Dios”; no hemos visto tratada con anterioridad esta cuestión, en la bibliografía que consultamos¹.

Por otro lado, la lectura de san Pablo y de san Agustín, que realiza Heidegger a la luz de Lutero, le permite definir su distancia de la metafísica griega y de su continuidad, la Escolástica. En esta perspectiva, el giro agustiniano *vitam beatam quaerere* conduce, en el *modus* de la interpretación de Heidegger, a distinguir lo sagrado² (núcleo de la vida como vida) de lo religioso, que se presenta indisolublemente ligado a aquella metafísica puesta en discusión.

Desde el punto de vista metodológico, seguimos la lectura de una lectura (Galzacorta 2026, p. 64). Esto significa que Heidegger lee a san Agustín, quien, a su vez, plantea una fenomenología en primera persona. Conviene insistir aquí en que la Fenomenología es un método y no una teoría del conocimiento: no tiene que resolver un problema sino llevarnos hasta él.

1 Cf. Bernhard Casper (2008): “L'esistenziale della *tentatio*” en *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro, Roma: Urbaniana University Press, pp. 31-56. Costantino Esposito (1993): “*Quaestio mihi factus sum*” en *Heidegger di fronte ad Agostino*, Piccolomini – Pieretti, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 229 – 259. Philippe Capelle (2005): “Heidegger: Reader of Augustine”, en D. Caputo – J. Scanlon, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 115-126. Jeffrey Andrew Barash (1996): “Le temps de la mémoire. À propos de la lecture Heideggérienne de Saint Augustine” en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 60, pp. 104-112. Jeffrey Andrew Barash (2008): “Heidegger and the Metaphysics of Memory” en *Studia Phaenomenologica*, 7, pp. 401-409. Sylvain Camilleri (2008): *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)* Dordrecht -The Netherlands: Springer Scien (2010): Theodore Kisiel, “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19)”, *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Edited by S.J. McGrath and Andrzej Wierciński Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 312-313. John Caputo (1993): “Heidegger and theology”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 271 – 288.

2 En el trabajo consideramos sinónimos los adjetivos “sacro” (It. *Sacer*), “sagrado” (It. *Sacratus*) y sus sustantivaciones correspondientes (“lo sacro”, “lo sagrado”). Cf. Diccionario de la Real Academia Española, ss.vv (<http://www.rae.es/>)

Hacemos propio, en este punto, un pensamiento de Heidegger, que pertenece a una obra posterior a la que aquí nos ocupa, pero silenciosamente presente en ésta: “Lo antiguo (histórico) debe comprenderse y apropiarse en su sentido propio y no de otra manera (...)” (Heidegger GA 61, p. 193).

La lectura que realiza Heidegger es compleja, porque requiere hallar la sintonía fina de su comprensión de la hermenéutica y, al mismo tiempo, desde esta lectura, circunscribir su propio impulso interpretativo. Aquí advertimos dos núcleos: a) la auto-comprensión de la facticidad de la vida (“el puro existir”, en oposición a todo constructo intelectual), desde una fenomenología detallada del “yo” y b) la delimitación de la “ejecución” de aquella comprensión (Posada Varela 2016).

Consideramos que el punto b) establece la contribución más significativa de la presencia de Agustín en la constitución del programa del joven Heidegger; sin embargo, debemos apresurarnos a acotar la afirmación anterior, en el sentido siguiente: la lectura de san Agustín es para Heidegger un poderoso estímulo, que lo lleva incluso en ocasiones -como veremos inmediatamente- a reflexionar *contra* san Agustín.

Así como el Hiponense contempla el drama de la finitud del hombre desde un horizonte inseparablemente metafísico y teológico (Caron 2009), Heidegger, por el contrario, despliega una comprensión de la temporalidad humana afianzada sobre sí misma.

Dado que el tema de Dios es controvertido en Fenomenología y, aún más, en Heidegger, comenzamos por las siguientes precisiones: a) la existencia de Dios (Dios como Dios) es un problema que atañe fundamentalmente a la vida; b) aceptado el punto anterior, el joven Heidegger revisa críticamente la representación metafísica que de Dios hizo la escolástica, entre los siglos XII y XIV (el contrapunto con santo Tomás no es menos intenso porque no se haga referencia explícita de él, en el texto que nos ocupa).

Por ello, la Patrística (san Agustín, específicamente), muy próxima al hecho *Kerigmático*, expresa para Heidegger la posibilidad de concentrar los argumentos para la busca de Dios, diversos de sus representaciones³instauradas posteriormente (Dios como experiencia sacra antes que “cumplimiento religioso”).

La fenomenología se convierte para Heidegger en el dejar aparecer el *logos*: no intenta decir “algo” de san Agustín, sino pensar su lectura.

2. San Agustín en el proyecto filosófico del joven Heidegger

Desde el principio de su interpretación, Heidegger señala que la busca de Dios es problemática, porque ésta no gira entorno a un determinado contenido que responda a la pregunta sobre Dios, sino que tiene su punto de referencia en la busca de la vida feliz (*vitam beatam quaerere*).

Esto implica, por un lado, que Heidegger hace el siguiente correlato en

su interpretación: *Beata vita – vera beata vita – veritas – Gott* y, por otro, pone de manifiesto la dificultad de buscar y de encontrar esta correlación: “¿Cómo busco esto?”, (Heidegger GA 60, p.193). Si no hay un contenido específico, resulta decisiva “la ejecución”, es decir, cómo se despliega el proceso que culmina en una aproximación a la *vita beata*. Así entendemos la cita anterior de Heidegger, según la determinación de la línea ascendente que marca el propio Heidegger: *Beata vita – vera beata vita-veritas- Dios*.

“¡La busca y sobre todo la busca de Dios es problemática! Así que la pregunta gira en una teoría general de acceso, en realidad no rigurosamente existencial. *Beata Vita = vera vita beata = Veritas =Dios*. ¿Cómo puedo buscar esto? Para ello hay que tener de una forma o de otra *vita beata*, por su esencia, por su sentido. ¿Y cómo tengo esto?” (Heidegger GA 60, p.193 [Traducción propia])³.

Por esta razón no se trata de especificar el contenido, sino de determinar el camino de una teoría general del acceso. La busca de Dios es problemática: es una pregunta no enteramente existencial que no gira en torno a qué es el hombre. En Heidegger, no hay un arquetipo diverso del yo que busca, modelándose a sí mismo en ese buscar. Aquí Dios no actúa en el sentido bíblico ni suscita recuerdo; por el contrario, se trata de hallar lo que permanece de su paso, en tanto en el alma hay recuerdo de felicidad.

La pregunta que subyace a “¿Y cómo tengo esto?” (es decir ¿cómo recreo de una forma u otra el paso a la *veritas Dei* en mí?) recalca en quedar suspendido sobre la memoria como el abismo que ésta es. Permanecer suspendido sobre el abismo de la memoria y atreverse a recordar parece la única pedagogía –no rigurosamente existencial- para encontrarse con Dios. “No rigurosamente existencial” significa que la memoria no es fáctica en el sentido que se dice del hombre, pues de lo contrario no podría ser interpretada fenomenológicamente: la esencia de la memoria reside en su recuperación, aunque se deba agregar “hasta donde sea posible”, es decir, ateniéndose a su facticidad.

Por ello no hay contradicción, al menos para el joven Heidegger, entre buscar la esencia de la vida feliz y afirmar lo existente de la vida; es más: porque no se registra contradicción, se da la posibilidad del encuentro con Dios, sin teoría que intermedie, sólo vida pura.

Dentro de ciertos límites, los constituidos por la semántica en que se sustenta el pensamiento, la historia de cada hombre es un oscilar entre la vida espontáneamente

³ *“Das Suchen und vor allem das Gott-Suchen wird problematisch! Die Frage biegt also ab in eine allgemeine Zugangs- theorie, keine eigentlich streng existenzielle. — Beata vita = vera beata vita = veritas = Gott. Wie suche ich dieses? Dafür beata vita dem Wesen nach, seinem Sinne nach irgendwie haben. Und wie habe ich das?”*

vivida y la teoría que la comprensión reclama; por ello, Heidegger, a partir de la lectura de san Agustín, se ubica en el ámbito de su pre-comprensión.

¿En qué grado resultan estas posibilidades reveladoras del ser del hombre? Con suma sensibilidad y perspicacia filosóficas, la prosa de Heidegger hace un movimiento pendular entre lo que, con vocabulario aristotélico, podríamos denominar *enérgeia* y *entelékheia*; la verdad de Dios como rastro en la memoria debe dar cuenta de esta realidad no como extremos estáticos sino a partir de su oscilación entre uno y otro.

La problematicidad de la búsqueda de Dios en sí, y más específicamente *per recordationem*, consiste en que la indagación pregunta por el rastro de lo sacro, que es propiamente una experiencia, y entonces diverso de lo religioso, que resulta más una categoría institucional y sociológica (Otto 2004, pp. 116-134).

La organización social delimita o selecciona aspectos de lo sacro, lo sanciona con fuerza institucional, pero no define lo sacro en lo que éste tiene de insustituible; sólo aporta una distinción entre lo que es sagrado y lo que no lo es (lo profano).

Que lo sagrado se experimente primariamente como un sentimiento, en tanto reflejo subjetivo de lo que los griegos llamaron *hierón*, implica que la estructura de la comprensión resulte paradójica. El joven Heidegger, que sigue este decurso, está más próximo a la mística que a la religión, en el sentido que apuntamos más arriba. Años más adelante escribirá: “Sin embargo lo sacro es, en primer lugar, el espacio esencial de la divinidad” (Heidegger GA 9, p. 338 [Traducción propia]).

En la presente interpretación de Heidegger, la memoria es un espacio de lo sagrado desde el que puede pensarse la divinidad. Esta tesis, en definitiva, dice que Dios es, en sí mismo, lo sacro, lo que significa que las realidades se vinculan con lo sagrado a partir de las propiedades que le son inherentes: hay una continuidad natural entre las características propias y la manifestación en ellas de lo sagrado.

Si bien lo sagrado en el mundo es consecutivo de Dios, en Heidegger, esto se representa, al mismo tiempo, como *ratio cognoscendi* y como *ratio essendi*, es decir, la razón por la que un ser se distingue fenomenológicamente de otro y la razón por la que es lo que es.

“La búsqueda sólo puede ser ahora ‘per recordationem [...] oblitumque me esse adhuc teneam’, como si alguna vez la hubiese tenido de algún modo, la hubiese perdido, pero tan perdido que sé aún haberla perdido y, con ello, sé, de algún modo, de lo perdido mismo”. (Heidegger GA 60, p. 193 [Traducción propia]).

Olvidar sin perder los recuerdos completamente refleja que la busca de la felicidad debe efectuarse mediante una experiencia menguada de aquella *vita beata*, pues la acción divina no se percibe en la inmediatez. Se conserva, sin embargo, una cierta experiencia en lo íntimo de sí. Lo que en san Agustín es un reclamo de la naturaleza

humana, Heidegger lo lee como una huella frágil, que es necesario recuperar antes que se borre definitivamente.

Esta busca de Dios es intrínsecamente sagrada, pues es la realidad superlativa que ha marcado la memoria a su paso; por esta razón no es objeto de plegarias: la relación religiosa no es necesariamente una conexión con el núcleo de lo sagrado. Se plantea esto cada vez que se demarca la religiosidad como vía regia de aproximación a lo sagrado: se considera religioso un sentimiento o un rito en su grado de relación con lo sagrado.

Es significativo cómo Heidegger interpreta el pasaje siguiente de san Agustín:

Est enim gaudium quod [. .] datur [. .] eis qui te gratis [aus freien Stücken] colunt [. .]. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te [auf Dich hin, an Dir und Deinetwegen]; ipsa est, et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas orum non avertitur. (Conf., X, 22, 32; en GA 60, 197).

Podemos desglosar esta interpretación en tres momentos: a) la razón por la que no todos aspiran a la verdadera vida feliz; b) la consideración del individuo respecto de a) y c) cuándo y dónde se experimenta la vida feliz.

Veamos el modo en que ordena las cuestiones; en efecto, hay una situación preliminar de los que están junto a las otras cosas significativas del mundo y de ellos mismos. ¿Dónde está la delimitación de la vida feliz? El permanecer en el tiempo vulgar (“las cosas significativas del mundo”, *Bedeutsamkeiten der Welt*; GA 60, 197), que transcurre olvidando lo que está, justamente, “por-venir” (Fischer 2013, p. 388-389; Trawny 2016, p.25-28). No hay una maduración en la espera o, en otras palabras, no hay tiempo transfigurado en la memoria. El olvidar, señala Heidegger, es una mengua definitiva del tiempo en el que somos y de la verdad que ello comporta (GA 60, p. 197).

Por esta razón, el carácter existencial del sentido de ejecución o historia (necesariamente personal) del cómo, en que nos situamos en / ante la vida, nos remite a la temporalidad profunda o tiempo hecho vivencia; en este sentido, los diversos niveles semánticos de *tentatio* hacen expresiva la memoria de lo vivido (lo que no puede perderse de cada ahora).

Ahora bien, si la naturaleza del tiempo es estar en fuga, a la memoria individual se le impone la generalización de la medida y ésta es su paradoja central. La *tentatio* pone en movimiento, por su carácter eminentemente existencial, la ejecución: el tiempo es lo que el alma recupera en la memoria y que, justamente por ello, no se da en el mundo, sino en ese interior que llamamos “alma”.

La reacción ante la *tentatio* (Conf. X, 29, 40) consiste en el intento de mantenerse en los límites:

“Algo, pues, que solo pasa a estar ahí en su real nexo de ejecución. Tiene que haberse liberado existencialmente no en la ocupación de los contenidos en el grado del enfoque, sino en el nexo fáctico e histórico de ejecución, articulado de un modo determinado (Heidegger GA 60, p. 198 [Traducción propia]).

Und wie habe ich das? La facticidad resulta lo opuesto de la realidad, entendida ésta última como lo diverso de un yo. El “cómo” (*wie*) es justamente la existencia que se intenta poseer, pero la paradoja elemental consiste en que, si nos referimos a una vida que se da a sí misma, más que datos, que, por supuesto forman parte de su contenido, se verifica la estructura del existir, a partir de la cual es posible hablar de experiencia (lo que se quiere poseer del “cómo”).

Agustín se encuentra en el corazón de este modo de comprender la facticidad de la vida, la que está liberada de su propia historicidad (Thonhauser 2016, p. 352-357); esto significa que Heidegger no lee a Agustín en sede teológica (en el sentido escolástico del término), sino como aquello que simplemente se presenta: el cristianismo primitivo y una determinada experiencia de Dios. En esta perspectiva se muestra cómo el buscar de Heidegger se nutre de la experiencia agustiniana de Dios, pues la proximidad que se rescata del texto de *Las Confesiones* es aquella de ser.

Si bien la lectura de Agustín no queda resuelta dialécticamente, sí la relación de Heidegger con el Cristianismo primitivo, que resulta determinante para comprender la propia existencia como apertura al ser. El tácito contrapunto de Heidegger con la estructura de pensamiento de la Escolástica descansa en lo que constituye el centro de interés de la obra de Agustín (y, al mismo tiempo, su dificultad intrínseca), esto es, la indistinción entre filosofía y teología (Gilson 2003, p. 44-47, 314-318; Marion 2008). Ello, como ya hemos señalado, determina la apertura al ser como existencia, pues se expresa a partir de una reflexión personal, cuya hipótesis descansa en una exégesis permanente del *ego* (Marion 1989).

Esta fenomenología, que pone en el centro de atención al yo como “dado en el mundo”, deja en claro el papel provisorio de toda elucidación, por la misma finitud del sujeto que determina de modo necesario la temática de apertura de tal fenomenología (Vieillard-Baron 2009, p. 355-368).

Como señala Sylvain Camilleri (2008, p. 36-55), el Cristianismo primitivo resultó para Heidegger apto para una aproximación hermenéutica, pues se encontraba temporalmente muy próximo al evento *Kerygmático*, de indiscutible influencia en la interpretación de las Escrituras y de lo que debe entenderse por vida religiosa. La hermenéutica que surge con Agustín de Hipona, entonces, está indisolublemente ligada a la voluntad de comprensión literal de la Biblia. En esta apropiación de textos radica una experiencia religiosa específica, la que definimos con el giro “espiritualidad del Cristianismo primitivo” (Maxwell 2012, p. 855).

Para que esto conserve algún sentido de identidad en el programa del joven Heidegger, resulta necesario sostener la pregunta “¿Qué es el ‘algo’ que está ahí en un nexo de ejecución real?” (Heidegger GA 60, p. 198). Este “algo” no se alcanza mediante los procesos abstractos que llevan a la “generalidad” o “universalidad” (Heidegger, GA 60, p. 198), pues expresa la vida fáctica, en su unidad existencial e histórica. ¿Cuál es, entonces, el sentido verdadero o genuino de “generalidad” que no ha sido deformado por la filosofía griega? Si Heidegger no concibe que ese “algo” se pueda alcanzar a través de los procesos abstractos de generalización (eliminación de las diferencias que los seres tienen entre sí), se deben abandonar aquellos procesos cognoscitivos para centrarnos nuevamente en el “cómo”.

La concentración y la diversificación en el “cómo” (en el nexo de ejecución real) exponen el modo propiamente fenomenológico de considerar el problema. Ello implica abandonar una condición teórica de explicar, como un absoluto que, en cuanto tal, tiene la pretensión de no dejar nada fuera de su consideración o, en otras palabras, cerrar el camino a la posibilidad de otra vía de acceso.

Este intento de no quitar a la vida lo que le es propio lleva a Heidegger a poner en el centro el nexo de ejecución *beata quippe vita est gaudium de veritate* (Conf., X, 23, 33). La experiencia de la alegría es una puerta que permite ingresar a la inmediatez de las cosas, pues no juzga, sino que pone en juego actitudes, que Heidegger ordena en el término “conexión”.

Por este motivo, el “cómo” presenta el planteamiento y su significado, en su explicación fenomenológica. En efecto, en la *delectatio veritatis* tiene lugar el defenderse del engaño o de la posibilidad de ser engañado (Heidegger GA 60, p. 199).

Sin embargo, el estar alerta contra el engaño no implica el gozo de la verdad, que es Dios mismo, como dice Heidegger con una cita del Hiponense: *Cur ergo non de illa gaudent?* (Conf., X, 23, 33). Por el contrario, comienza la vida como recorrido de la *veritas* en una dirección descendente; en medio de estas resonancias parmenídeas, se da la inquietud de la existencia a la deriva (Thonhauser 2016, p.227-229).

Heidegger escribe que esto es así porque en la vida cotidiana resulta predominante lo que llamó “*Veritas* en el camino de la pendiente”: adherir a algo hasta transformarlo en tan importante que no deje trazo en la memoria de la verdad real a seguir.

¿Qué es verdad en este contexto? *Hoc quod amant velint esse veritatem* (Conf. X, 23, 34 en Heidegger GA 60, p. 200): si la voluntad se esfuerza en su intento de enlazar lo que se ama con la verdad, ésta queda determinada, en principio, por la tradición, por la moda, por la comodidad y, más profundamente, por dos formas de miedo que se retroalimentan: la inquietud y percibirse de repente en el vacío.

Ello implica que la verdad depende escasamente del contenido (Heidegger

GA 60, p. 201) sino, en lo fundamental, del “cómo”: *alles im Wie* (“todo en el cómo”). Cuando, en el devenir de la vida fáctica, el hombre considera que algo reúne estas características, es decir, lo percibe justo y valioso, se entrega a ello como un determinado vivir y experimentar. Así se completa lo que la última cita de Agustín significa en Heidegger: es necesario convertir en verdad lo que se ama.

Amar lo que es verdadero implica aplicar la voluntad para que sea considerado de ese modo y no quede en el miedo de permanecer en el vacío; en este proceso de retracción (y a partir de él) se produce lo que Heidegger denomina “la caída de la ejecución” o modo en que lo querido como verdadero se transforma en existencialmente verdadero.

Heidegger, por ello, identifica *veritas* y *beata vita* en términos de una verdad existencial (GA 60, p. 200 n. 34): el residuo genuino de la seguridad. Este residuo no requiere volverse sólido hasta transformarse en una “carcasa” o aspecto del contenido que no afecta lo esencial; por el contrario, pone de manifiesto que se sostiene en un doble espacio, como sentido de ejecución y como sentido relacional (Van Buren 1994, p. 158-160). El temor del error los paraliza y los aleja de la verdad, al mismo tiempo: *Nolunt convinci quod falsi sint* (Conf., X, 23, 34). Esto es lo que Heidegger considera *Abfall!* (“descenso brusco”, “caída”, GA 60, p. 201).

En definitiva, el hombre no quiere que la verdad lo afecte más que estéticamente; temen, en efecto, cuando la luz de la verdad pone en cuestión su propia facticidad, es decir, cuando afecta la propia existencia al remover, desde la base, aquello a lo que le había dado estatuto de verdad. Se pone de manifiesto así que el hombre no quiere que la verdad salga de su ocultamiento. Sin embargo, también en esta actitud de cerrazón, el hombre ama la verdad más que el error, pues sigue poniendo empeño en la *vita beata*. Aun así, será una verdad inauténtica, en cuanto en ella estará ausente el *gaudium*, el signo de la verdad verdadera.

3. Conclusiones

Nuestro trabajo se ha encontrado con una dificultad inherente al tema, es decir, que se halla en el texto de Heidegger, y ésta radica en que Dios estudiado como fenómeno y la fenomenología de la vida religiosa constituyen dos campos distintos que tienden a superponerse. Por ello, en el programa del joven Heidegger, es posible considerar el “cómo” de la búsqueda en los términos de una teoría general del acceso, en la cual Dios no sea necesariamente el presupuesto. Esto nos ubica en el núcleo del pensamiento de Heidegger: el error de la metafísica radica en pensar el ser como constantemente presente y, por ende, en abandonar el tema de la vida en su facticidad. Se considera así que la religación puede vivirse a condición que el yo se repliegue sobre sí mismo. Se entiende entonces por qué la memoria es la modalidad originaria

del *confiteri*. Para Agustín, la *confessio* resulta tal únicamente “en presencia de Dios y frente al otro”, aunque su punto de inflexión se encuentre en el saber de sí o repliegue sobre sí.

En este saber se encuentran no sólo las cosas que el hombre ya conoce y posee, sino también aquellas que no sabe: la certeza de amar a Dios, con la precisión de la pregunta agustiniana: *Quid autem amo, cum te amo?* (X, 6.8). En este sentido, Heidegger considera que el alcance del *quid* debe sobrepasar los contenidos naturales y sensoriales, y llegar hasta el alma. La vida consiste en este tránsito ascendente / descendente hacia la memoria. Ella se transforma, entonces, en una presencia no objetivable, porque el yo no puede agotar su propio significado (no puede recordar todo). Amar a Dios significa para el yo ponerse en cuestión (su propia facticidad). No tener presente algo en la memoria, implica que esto mismo está presente de alguna manera. Se radica aquí la experiencia de la facticidad como no-poder; como imposibilidad de no-existir, dado que, esencialmente, es posibilidad.

Que lo anterior resulte paradójico no empece su radical importancia. La posibilidad de la facticidad revela un ente construido de posibilidades (lo que constituye la verdad radical de un ente), pues solo desde esta posibilidad se registra la experiencia de la imposibilidad.

Heidegger lo interpreta en clave fenomenológica: “¿qué significa buscar?”, que entraña también “¿cómo llego a Dios?” Ésta es su interpretación: es necesario tener de algún modo lo que se busca. Fenomenológicamente considerado “ser” es tener en sentido propio (en continuidad con el párrafo anterior significa “lo que se mantiene como pérdida”).

La inquietud de la pregunta “quién yo soy para mí-mismo” llega a efectuarse plenamente en la *memoria* o, en la lectura heideggeriana, en la auto-posesión del buscar. *Vitam beatam quaero*, dice Agustín (*Conf. X*, 20.29) y Heidegger lo interpreta como la dirección del buscar y, en referencia a Dios, la vida como felicidad, sentido más pleno del vivir. La memoria dice que buscar a Dios tiene sentido, porque ella atestigua que la vida lo ha poseído; de lo contrario ¿cómo podría existir fenomenológicamente el deseo de vivir en Dios o *gaudium*? Por ello, Heidegger ha señalado la centralidad de la memoria en términos de experiencia: el yo que goza ante sí mismo. Esto no es un contenido, sino el “cómo” o modalidad de la vida del yo.

Así entra en juego “la ejecución”: si la verdad no es un contenido (la afirmación contraria es el riesgo de la posición de san Agustín y, más ampliamente, de la helenización de la novedad cristiana), ésta toma la dirección de la vida, a pesar del riesgo que conlleva como *Abfall* (“descenso” o “caída”), es decir, como el original movimiento del caer sobre sí mismo.

Se pone de manifiesto, en este punto, la tensión central en el planteo del joven

Heidegger, que consiste en aceptar que en la *confessio* agustiniana está Dios como donación (el cumplimiento de la vida depende de este don). Si esto es así, queda sin resolver efectivamente cómo se constituye el yo como auto-poseción en Dios. Ciertamente que, en el programa de Heidegger, la venida de Cristo puede interpretarse en las coordenadas de lo que los griegos arcaicos denominaron *hierón*, es decir, misterio divino ante el cual la palabra se silencia, y que ésta sea la intrínseca facticidad de la vida, sin los contenidos de pecado y de resurrección propios de Cristianismo.

Esperar salvación es, para Heidegger, el modo inauténtico de dirigirse hacia la vida. Queda, por ello, sin resolver la tensión entre el yo y Dios, entre el “cómo” y la dirección de su captación. Lo sagrado es algo que afecta al hombre enteramente (sentimientos, voluntad, racionalidad) y queda menguado hasta desaparecer, si sólo afinsa en uno de ellos, pues el hombre no es un determinado estado (o modo de estar), sino una actitud de apertura.

Bien, presentado con la ironía de Heidegger: “Quizás lo distintivo de esta edad del mundo consiste en el retraimiento de la dimensión de lo sagrado; quizás ésta es la única desgracia”. (GA 9 1976, p. 338 [Traducción propia])⁴.

Bien, *more agustiniano*, sin ironía: “Y es necesario que diga aquí cómo la (= “la vida feliz”) busco: si es mediante el recuerdo, como si la hubiese olvidado, y sin embargo conservara el recuerdo de haberla olvidado” (*Conf. X, 20, 29* [Traducción propia])⁵.

4 “Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil”.

5 “Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam (...)”.

1. Bibliografía

Fuentes Primarias:

Heidegger, Martin (1976): *Was ist Metaphysik?*, Gesamtausgabe (Band 9) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____ (1976): *Briefe über den Humanismus*, GA 9.

_____ (1995): "Augustinus und der Neoplatonismus" in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (Band 60), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 160-269.

_____ (1997): "Agustín y el neoplatonismo" in *Estudios sobre Mística medieval*, Madrid: Siruela, pp. 22-208 (Traducido por Jacobo Muñoz).

_____ (2012²): "Augustin et le Néoplatonisme" in *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris : Éditions Gallimard, pp. 178 – 340 (Traduit par Jean Greisch).

Fuentes secundarias

Barash, Jeffrey Andrew (1996): "Le temps de la mémoire. À propos de la lecture Heideggérienne de Saint Augustine" en *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, **60**, pp. 104-112.

_____ (2008) : "Heidegger and the Metaphysics of Memory" en *Studia Phaenomenologica*, 7, pp. 401-409.

Camilleri, Sylvain (2008): *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*. Dordrecht (The Netherlands): Springer Science.

Capelle, Philippe (2005): "Heidegger: Reader of Augustine", D. Caputo – J. Scanlon, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, pp. 115-126, Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, John (1993): "Heidegger and theology". *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles Guignon, pp. 271 – 288. Cambridge: Cambridge University Press.

Caputo, John– J. Scanlon (2005): *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*; Bloomington: Indiana University Press, pp. 115-126.

Caron, Maxence (éd.)(2009): *Saint Augustin*, Paris: Le Cerf.

Casper, Bernhard (2008): "L'esistenziale della *tentatio*" en *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro, pp. 31-56. Roma: Urbaniana University Press.

Esposito, Costantino (2009): "Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo", *Pensamiento*, N 245, vol. 65, pp. 433-462.

_____ (1993): "Quaestio mihi factus sum" en *Heidegger di fronte ad Agostino*, Piccolomini - Pieretti, pp. 229-259. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Fischer, M. (2013): *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprescht.

Galzacorta, Iñigo (2016): "La historia de la filosofía como tarea filosófica. Consideraciones a partir de Heidegger", *Diánoia*, vol. 61, N. 76, pp. 57-81

Gilson, Étienne (2003): *Introduction à l'étude de saint Augustine*, Paris : Vrin (1929).

Kisiel, Theodore (2010): "Notes for a Work on the 'Phenomenology of Religious Life' (1916-19)" en *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Edited by S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 312-313.

Marion, Jean - Luc (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : P.U.F.

_____ (2008) : *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, Paris : PUF.

Maxwell, Jaclyn (2012): "Paganism and Christianization". *The Oxford Handbook of The Late Antiquity*, Johnson Scott Fitzgerald, pp. 849 - 875, Oxford- New York: Oxford University Press.

Otto, Rudolph (2004²): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Verlag Beck.

Posada Varela, Pablo (2016): "Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión (GA 59)", *Eikasia Revista de Filosofía*, 68, pp. 9-36. Retrieved from <http://revistadefilosofia.com/63-01.pdf>. Accessed 10/9/16.

Ramis, Marco Antonio (2012): "La naturaleza de Dios en el *Timeo* de Platón", *Revista de Filosofía*, Vol. 11, N 1, pp. 41-68.

Thonhauser, Gerhard (2016): *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Soren Kierkegaard*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Trawny, Peter (2016): *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Van Buren, John (1994): *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (2009): « Temps et sujet. À propos de saint Augustin » *Revue Philosophique De La France Et De L'étranger*, **199**, 3, pp. 355–368. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41100466>. Accessed 10/9/16.