

HEIDEGGER Y AGUSTÍN. LA MEMORIA, LA TENTACIÓN, EL TIEMPO

COSTANTINO ESPOSITO
Università degli Studi di Bari

RESUMEN: El artículo trata la cuestión de la presencia de Agustín en el pensamiento heideggeriano, no sólo como un elemento de primera importancia en la formación del joven Heidegger (junto a la fenomenología de Husserl y la filosofía aristotélica), sino como una tendencia fundamental, aunque oculta, que Heidegger intenta traducir y «metabolizar» en su propio pensamiento. La lectura e interpretación de las *Confesiones* (en particular el libro X sobre la *memoria* y sobre la tentación y el libro XI sobre el tiempo) constituye para Heidegger la ocasión para tomar algunas de sus decisiones teóricas fundamentales. El hombre es un ser ahí histórico-temporal en el que se plantea el problema del ser y que al mismo tiempo coincide con este problema. Pero mientras para Agustín el hombre es el ente que pregunta frente a un Tú, para Heidegger la pregunta del hombre (la pregunta que es el hombre) queda definitivamente ligada a la «nada», porque el misterio del ser no puede manifestarse como una presencia. La posibilidad de las confesiones, como un diálogo dramático entre el yo y la presencia del ser, se transforma para Heidegger en el signo de la finitud del ser ahí y de la imposibilidad del ser mismo. Es como si el conocido comienzo de las *Confesiones* («... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te») debiera ser traducido, en la perspectiva heideggeriana, como: ... *et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in semetipso*.

PALABRAS CLAVE: Historia de la Metafísica, Heidegger, Agustín de Hipona, memoria, tentación, tiempo, temporalidad, ser, ser-ahí.

Heidegger and Augustine. Memory, Temptation, Time

ABSTRACT: The article deals with Augustine's presence in Heidegger's thought. Indeed, Augustine is not only one of the main sources for the young Heidegger's training (together with Husserl's phenomenology and Aristotle's philosophy), but he is also the fundamental inclination, sometimes hidden, that Heidegger tries to absorb and metabolize in his own thought. The *Confessions*' interpretation – in particular the reading of book X on *memoria* and *temptatio* and book XI on time – constitutes Heidegger the occasion to make some basic theoretical decisions. Man is nothing but an historical and temporal being-there who raises the question of being because he is in himself that question. While for Augustine the question is raised before a You, in Heidegger's thought the question of man – i.e. the question that man is – is handed over to «nothing», because the mystery of being can never become a presence. The possibility of a confession, as a dramatic dialogue between the I and the presence of being, becomes for Heidegger the sign of the finitude of the being-there and the impossibility of being in itself. So the famous start of the *Confessions* («... for Thou madest us for Thyself, and our heart is restless, until it reposes in Thee») in Heidegger's perspective should be translated as follows: *and our heart is restless, until it reposes in itself*.

KEY WORDS: History of Metaphysics, Martin Heidegger, Augustine of Hippo, being-there, question of being, memory, temptation, time, temporality.

1. EL PROBLEMA DE AGUSTÍN

Dos son las principales tendencias de la interpretación heideggeriana de Agustín¹: 1) una fenomenología del yo, entendida como el modo en el cual la vida factual se comprende a sí misma, y con esto se cumple como existencia o «ser ahí» (*Dasein*), y 2) una interpretación de este ser ahí como tiempo, entendido —o mejor, vivido, y entonces cumplido— como la apertura al misterio del sentido del ser. Es propiamente este «cumplimiento» (*Vollzug*) el signo, pero también el aporte fundamental de la presencia de Agustín en el pensamiento de Heidegger: pero no en el sentido de que en él el filósofo alemán llegue a encontrar respuesta a los propios interrogantes, sino en el sentido de que de él recoge la interrogación como el modo de ser fundamental de la vida, pero también —con Agustín, contra Agustín— resuelve la vida en la imposibilidad de dar respuesta a aquella interrogación, y entonces la cumple en absoluta finitud.

Este es el motivo por el cual Heidegger —como leemos al inicio de su curso friburgués del semestre estival de 1921 (publicado por primera vez, en la «Gesamtausgabe», en 1995) sobre *Agustín y el neoplatonismo*²— toma distancia respecto de las modalidades de aproximación hasta entonces adoptadas en la lectura de Agustín, sea de aquella «histórico-cultural» (cuyo representante tipo sería Ernst Troeltsch), sea de aquella centrada sobre la «historia de los dogmas» (actuada en particular por Adolf von Harnack), sea de aquella orientada a una «ciencia de la historia» (como es la perspectiva de Wilhelm Dilthey). En estas tres aproximaciones, en efecto, Agustín sería entendido *objektgeschichtlich*, como un «objeto» histórico, o como un dato historiográfico, precisamente reconstruible en su génesis, en su contexto, en sus intenciones y en sus influencias, y cuyo foco problemático estaría constituido por la relación entre lo griego [*la grecità* lit.] y el cristianismo o, dicho al revés, por el proceso de «helenización» del cristianismo.

Contra esta tendencia, Heidegger propone, en cambio, una aproximación *vollzugsgeschichtlich*³: Agustín daría testimonio de un fenómeno más radical respecto a todos los otros factores «históricos» analizados por las aproximaciones precedentes, esto es, que la historia no es solamente el cuadro cronológico o la condición cultural en la que se contextualiza y de la que depende la comprensión del yo (y que esta comprensión contribuiría a su vez a determinar), sino que, de manera más originaria ella «es» el ser ahí mismo: en cuanto tal la historia, o mejor la «historicidad» —y aquí, en particular, la historicidad de Agustín— se interpreta como el «cumplimiento» ontológico de la existencia,

¹ Los escritos o los cursos de Heidegger serán citados de la «Gesamtausgabe» (= GA), la edición completa de sus obras en curso de imprenta por Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., a partir del 1975, salvo los casos de escritos todavía no vueltos a publicar en esta edición definitiva.

² HEIDEGGER, M., «Augustinus und der Neuplatonismus», en STRUBE, C. (ed.), *Phänomenologie des religiösen Lebens* [Fenomenología de la vida religiosa], GA 60, Frankfurt a.M., 1995, pp. 160ss.

³ «Augustinus und der Neuplatonismus», en GA 60, p. 173.

y de parte suya este cumplimiento existencial es comprendido «históricamente» como relación problemática —irresuelta y en definitiva irresoluble— del yo consigo mismo (historicidad como pura existencia factual, entonces).

Y es significativo al respecto que, no obstante las esporádicas alusiones a otros textos agustinianos, para Heidegger, Agustín sea fundamentalmente el autor de las *Confesiones*, porque es allí —como trataremos de mostrar— donde se impone en cuanto tal su problema: no sólo la cuestión que él ha puesto y nos ha entregado, sino el problema que él ha sido para sí mismo. Como leemos en una carta enviada por Heidegger en 1933 a la amiga Elisabeth Blochmann,

«la fuerza del existir que promana de [este gran libro] es en efecto inagotable. Cada vez encuentro que la cosa más fructuosa sea iniciar la lectura con el Xº libro, junto al XIº —y sólo entonces proseguir con la parte “biográfica”, siempre que se la pueda llamar así. Ud. debería tomar incluso el texto original, aunque sólo sea por el maravilloso latín— que no podrá jamás ser traducido. Lo mejor sería leer el texto en la gran edición de Maurini —sólo así se despliega todo su *pathos* (*Stimmung*)»⁴.

El problema de Agustín deviene entonces el problema de Heidegger: pero veremos cómo Heidegger querrá también resolver en *su* problema aquel agustiniano; incluso el lenguaje de Agustín (rarísimo caso en el cual para Heidegger se deba mantener el latín, sin traducirlo en alemán) parece ser asumido como el lenguaje de Heidegger: pero desde el inicio es en el uso mismo de las palabras que al principio imperceptiblemente, pero después siempre más netamente, la cosa cambia.

2. DE LA INQUIETUD A LA CURACIÓN: LA FACTICIDAD AGUSTINIANA COMO CUMPLIMIENTO DE LA VIDA

Que Dios sea Dios es manifiestamente una cuestión que puede mostrarse solamente en la vida. El problema de Dios es un problema que está o cae con el problema del existir, o mejor: con aquel problema originario e irreducible que *es* este existir mismo. Es este el descubrimiento, o tal vez sería mejor decir el redescubrimiento cumplido por el joven Heidegger, desde el interior mismo de su programático «ateísmo» fenomenológico: es justamente el cristianismo (el que una vez él ha llamado «la fe de mi origen»)⁵ el que nos lleva a poner en dis-

⁴ HEIDEGGER, M. - BLOCHMANN, E., *Briefwechsel 1918-1969*, edición de J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. N., 1990, p. 62, carta del 12 de abril de 1933. Sobre el papel crucial de *Confesiones* en el pensamiento heideggeriano, se puede ver: HERRMANN, F.-W. VON, «Die “Confessiones” des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers», en ESPOSITO, C. - PORRO, P. (eds.), *Heidegger e i medievali – Heidegger et la pensée médiévale – Heidegger und das mittelalterliche Denken – Heidegger and Medieval Thought*, Atti del Colloquio internazionale di Cassino 10/13 maggio 2000, «Quaestio», 1 (2001), pp. 113-146.

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. - JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963*, edición de W. Biemel y H. Saner, Klostermann - Piper, Frankfurt a.M. - München, Zürich, 1990, carta del 1 de julio de 1935, p. 157 («den Glauben der Herkunft»).

cusión —a-teísticamente, en efecto— las representaciones metafísicas preconstituidas de Dios, para concentrar y al final identificar la venida histórica del Señor en la experiencia finita del sí-mismo.

Más allá de la tendencia todavía confusa y amorfa de la «filosofía de la vida» (*Lebensphilosophie*) en voga en los años de la juventud heideggeriana, como por ejemplo se encuentra en la visión del mundo de un Spengler; pero al mismo tiempo también más allá de la concepción teorizante de la vida histórica como objeto de las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), como por ejemplo se puede ver en el historicismo de un Dilthey (del cual también Heidegger es en gran parte deudor por la concepción de la hermenéutica como relación vida-historia), la aproximación a la vida debe ser entendida para Heidegger como una autocomprensión de tipo *ontológico*, sea en el sentido de que lo que es comprendido —o mejor ya siempre pre-comprendido— es el ser mismo de la vida, sea, circularmente, en el sentido de que en esta comprensión consiste en definitiva la existencia histórica, vale decir el ser-factual del ser ahí⁶.

Como muchas veces subraya Heidegger, aquí el significado de «factual» (*faktisch*) no es aquel de «efectivo» o «de hecho» (*tatsächlich*) —algo que esté meramente presente en el mundo, un ente «real», esto es, justamente un dato de hecho—, ni aquel de «producto»; tanto menos, pues, aquel de ente «creado». La facticidad (*Faktizität*) es más bien el «cumplimiento» de la vida del ser-ahí, su constitutiva asignación a sí mismo, vale decir a su situación originaria como mortal, o sea, como temporal y como histórico. No el deber-morir del ser ahí, y ni siquiera su dependencia ontológica (podríamos decir: el ser-nacido o el deber-nacer) o su simple delimitación espacio-temporal es el sentido de esta insuperable finitud, sino el hecho de que *eso* —y aquí es de rigor el neutro, para indicar una estructura ontológica que para Heidegger precede la misma individuación del ente «hombre»— viene a sí mismo como a su posibilidad más propia, y se posee precisamente y sólo en la medida en que su movimiento intencional (esto es, su relación con el «mundo») no se «llena» en modo alguno, y su posibilidad no se cierra nunca en una realización cualquiera —sino en la suya misma, endógena motilidad (aquella que la obra mayor definirá ontológicamente como «ser para la muerte») —⁷. Paradójicamente, la facticidad es justamente lo contrario

⁶ Todos los primeros cursos universitarios, dictados por Heidegger entre el 1919 y el 1923, testimonian y desarrollan este interés prevaleciente por una ontología fenomenológica de la vida. Remitimos sólo a: HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* [Problemas fundamentales de la fenomenología], curso dictado en Freiburg i.Br. en el semestre invernal 1919/20, GA 58, edición de H.-H. Gander, Frankfurt a.M., 1993, allí donde la vida es presentada como «el dominio originario de la fenomenología» (pp. 25ss.), y la fenomenología, por su parte, es definida «la ciencia originaria de la vida factual en sí» (pp. 65ss.). Sobre esta problemática, véase, en sí tesis, FABRIS, A., «L'ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», en VOLPI, F. (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma - Bari, 1998, pp. 57-106.

⁷ Sobre la interpretación ontológica del ser ahí como «ser para la muerte», en el cual la existencia llega angustiadamente al más propio sí mismo en cuanto posibilidad constitutivamente «irrealizable», cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), GA 2, edición de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 1977, § 53, pp. 345ss.

de la realidad efectiva, allí donde se entienda esta última como un «dato», en cualquier modo distinto de mí. La existencia es, en cambio, una vida que se da a sí misma; y este darse no se liga a contenidos determinados, sino que constituye la modalidad estructural, el «cómo» (*Wie*) constitutivo de la existencia, solamente sobre la base del cual resultarán posibles las múltiples correspondencias a los diversos contenidos de la experiencia.

Como leemos en el curso friburgués del semestre estivo 1923 sobre *la Ontología* entendida como *Hermenéutica de la facticidad*, en el cual encontramos ya claramente trazado el camino que cuatro años más tarde llevará a la publicación de *Ser y tiempo*:

«El ser de la vida factual se contradistingue por el hecho que *está* en aquel cómo (*Wie*) del ser que es el *ser-posible* de sí mismo. La más propia posibilidad de sí mismo —posibilidad que es el ser-ahí (facticidad), sin que, sin embargo, ella “esté”— la indicamos como *existencia*»⁸.

No se trata aquí de una posibilidad trascendental, sino de una posibilidad originariamente histórica. Y a su vez el ser-histórico del ser-ahí (aquella que será llamada más precisamente su «historicidad») no es apenas el contexto en el cual de cuando en cuando nos encontramos viviendo, sino que es aquel «*estar-despierto* del ser-ahí por sí mismo», o también aquel «*estar-en-camino de sí*» hacia sí mismo en el cual consiste la existencia, entendida como un estado de radical y permanente problematicidad. El ser-ahí *es* el problema de sí mismo, y sólo en cuanto tal éste pone, es más, *es* el problema mismo del ser: es esta la verdadera puesta en juego en la interpretación heideggeriana de la problematicidad intrínseca de la existencia, esto es, de la experiencia *de la vida como cuestión* —*questio mihi factus sum* (Conf. X, 33.50)⁹ [*estoy hecho un enigma*]—, para decirlo con las palabras de Agustín, que Heidegger mismo ha recogido como una cifra de su propia interrogación hermenéutica, al punto de individuar justamente en Agustín «la primera “hermenéutica” de gran estilo», como afirmación de una «idea complexiva y viviente» de la misma¹⁰. Es más, Heidegger llega a entender su misma interrogación como la asunción más radical de aquella fatiga y de aquella dificultad que para Agustín el hombre es ante sí mismo y para sí mismo: *ego (...) laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* (Conf. X, 16.25)¹¹ [*trabajo en mí mismo: me he hecho para mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor*].

⁸ HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, edición de K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., 1998, p. 16. Las próximas citas están, respectivamente, en las pp. 15 y 17.

⁹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, texto de la ed. Teubneriana de M. Skutella, revisado por M. Pellegrino, con trad. italiana de C. Carena, en *Le Confessioni*, vol. I della «Nuova Biblioteca Agostiniana», Città Nuova, Roma, 1965 (pero véase también la edición en el «Corpus Christianorum - Series Latina», vol. 27, editado por L. Verheijen, Brepolis, Turnhout 1981).

¹⁰ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, p. 12.

¹¹ Heidegger vuelve a citar a Agustín al inicio de *Ser y tiempo*, para significar la necesaria tarea ontológica de una interpretación del ser-ahí en su modalidad más cercana e inmediata, esto es, la «cotidianidad media»: *Sein und Zeit*, GA 2, p. 59.

Emblemático de esta perspectiva hermenéutica es el hecho que para Heidegger la invitación agustiniana al *crede ut intellegas*¹² —esto es, la invitación a asumir la experiencia de la fe como punto de partida para poder escuchar y comprender verdaderamente el *verbum Dei*— se traduzca como un «vive de manera viviente el tú mismo», porque «es sólo sobre este fundamento de experiencia, la experiencia más profunda y más plena de sí, sobre lo que se basa el conocimiento». Es este el auténtico descubrimiento agustiniano: un descubrimiento decisivo, gracias al cual se manifiesta para Heidegger «un aspecto absolutamente originario» de la existencia: «Agustín ve en el *inquietum est cor nostrum* la gran incesante inquietud de la vida»¹³.

Es justamente la conexión de signo agustiniano entre inquietud de la existencia y pregunta sobre el sentido del ser, la que nos provee una huella significativa para entender más a fondo el recorrido realizado por Heidegger del descubrimiento de la facticidad protocristiana de la vida, al redescubrimiento de la «física» (en el sentido de la intrínseca motilidad) aristotélica de la vida. Un recorrido que no se presenta sólo como pasaje de una a otra posición (del cristianismo a la greicidad [*grecità*]), sino como compenetración y traducción de una en la otra. Lo que por otra parte el mismo Heidegger explícitamente afirmó, en un programa de trabajo escrito para Paul Natorp en 1922, hablando del rol decisivo desempeñado por la «interpretación greco-cristiana de la vida», y más precisamente por una «interpretación originariamente asimilada de Pablo y de Agustín»¹⁴, no sólo para reconstruir (o mejor, para deconstruir) nuestra tra-

¹² Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* 43,9, en *Sermones*, texto de la ed. maurina (y de las ediciones postmaurinas), trad. it. Di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli: *Discorsi*/I, vol. XXIX della «Nuova Biblioteca Agostiniana», Città Nuova, Roma, 1979. Es significativo, en la aproximación heideggeriana a Agustín, el hecho de que el *crede ut intellegas* venga separado de aquel *intellegam ut credam*, que inmediatamente lo precede en el mismo paso del *Discurso* 43, tal vez porque en éste la inteligencia asume (o mejor recibe) una valencia originaria no identificable con la objetivación teórica, pero tampoco con la auto-comprensión de la que habla Heidegger. Esta última en Agustín está bien testimoniada, pero nos parece que signifique más que la sola auto-comprensión del «sí» (cf., p. ej., Conf., X, 5.7). Como también el *cor inquietum* del que Agustín habla al inicio de las *Confesiones*, para Heidegger no puede sino desgarrarse continuamente por el *donec requiescat in te*, como si el *donec* se tuviese que cumplir sólo en la autoposición de su mismo inacabamiento. Heideggerianamente hablando, la locución debería cambiar en: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in semetipso!*

¹³ *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, p. 62. Con este propósito Heidegger reclama la lectura, junto a las *Confesiones*, también del *De civitate Dei*. Pero es sólo una alusión fugaz.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*), texto habitualmente citado como «Natorp-Bericht», editado por H.-U. LESSING, «Dilthey Jahrbuch», 6 (1989), p. 250: «La trama de los influjos que de modo decisivo concurren a la formación del carácter ontológico de la situación actual puede ser concisamente designada, en referencia al problema de la facticidad, como *interpretación greco-cristiana de la vida*. En esta interpretación van comprendidas también las tendencias interpretativas anti-griegas y anti-cristianas». En tal perspectiva hermenéutica, será propiamente una «interpretación originariamente asimilada de Pablo y de Agustín» (*ursprünglich zugeeignete Paulus- und Augustinus – Auslegung*), la que representará el punto de partida privilegiado para

dición como una historia de encubrimientos, sino también para comprender la tendencia ontológica decisiva de nuestro ser-en-el-mundo. Y de hecho —como sabemos por una nota de *Ser y tiempo*— Heidegger llegó a pensar la existencia del ente que somos nosotros mismos, esto es, «la auto-interpretación preontológica del ser-ahí», como «cura» (*Sorge*), gracias a una interpretación de la antropología agustiniana a la luz de la ontología aristotélica¹⁵.

A no ser que en el pasaje de la experiencia de la inquietud —como dinámica existencial típica de la conducta religiosa de Pablo o de la «confessio» agustiniana— a la estructura de la cura, como ley cinética fundamental de la facticidad, lo que resulta estar en juego es propiamente la posibilidad (o la imposibilidad) de la relación con, de la apertura al otro, como factor constitutivo (o bien inessential) de la comprensión y de la posesión de sí por parte del hombre; y al final resultará estar en juego la misma posibilidad o imposibilidad (metafísica, pero sobre todo histórica) de donación de este otro. Es el haber acogido esta donación, en efecto —como el mismo Heidegger subraya a menudo—, lo que ha llevado al ser-ahí a *descubrir* por primera vez su constitutivo ser-histórico. Y entonces, a fin de que aquel pasaje pueda cumplirse, será necesario invertir el sentido que —por tradición— atribuimos a lo que acaece en el tiempo y que llamamos «historia». En una palabra, será necesario poner en discusión aquello que podríamos definir el sentido «positivo» (como sentido del *positum*, más que como valoración optimista) de la historia cristiana —de aquella historia *que es* el cristianismo— y «destruir» la tradición.

*Destruktion*¹⁶, en el sentido específico que Heidegger atribuye a este término, no como una mera aniquilación, sino como la progresiva liberación de un fenómeno originario hasta ahora escondido por los encubrimientos prejudiciales de toda la tradición metafísica, pero también ocultamente vehiculado por esta tradición. La intencionalidad específica de esta destrucción no refiere apenas una interpretación de la historia más bien que otra (Historia de la finitud *vs* Historia de la salvación), sino la misma posibilidad ontológica del acaecer (*Geschehen*) del ser-ahí, y entonces de su historia (*Geschichte*) más propia, aquella que a su vez abre la misma posibilidad de lo que llamamos el advenimiento o los advenimientos de la «realidad».

Y propiamente aquí se hace relevante —paradójicamente relevante— la presencia de Agustín como lugar de cumplimiento del descubrimiento protocristiano de la vida factual como existencia temporal e histórica, y al mismo tiem-

comprender aquella línea de pensamiento que va de la teología reformada —en particular, de la disputa entre la «nueva posición religiosa fundamental de Lutero» y la teología tardo escolástica— hasta la «antropología filosófica de Kant y del Idealismo alemán».

¹⁵ Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 42, p. 264, nota 3: «El punto de vista adoptado en la presente analítica existencial del ser-ahí a propósito de la “cura” se reveló al autor en ocasión del tentativo de una interpretación de la antropología agustiniana —o sea, greco-cristiana— en referencia a los fundamentos esenciales alcanzados en la ontología aristotélica».

¹⁶ Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 6, pp. 27-36, y la reanudación, en la última fase del pensamiento de nuestro autor, en HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 9.

po como lugar de despedida definitiva de esta vida de la relación que, sin embargo, la había manifestado a sí misma.

Diciendo esto, no queremos de ninguna manera reconducir forzosamente la investigación heideggeriana a una suerte de inspiración teológica, tanto menos transformarla indebidamente en una filosofía religiosa; como tampoco pretendemos resolver la lectura que Heidegger propone de Agustín en clave puramente dialéctica, sino solamente recoger más de cerca aquello que nos parece uno de los aspectos decisivos de la «cosa misma» del pensamiento heideggeriano. Una «cosa» en la cual la relación con el cristianismo, y la experiencia de Dios que *a través, más allá* o incluso *contra* el cristianismo es intentada por Heidegger, resultan absolutamente, aún si ocultamente, determinantes para la misma interpretación de la existencia como apertura radical de la cuestión del ser; y al final decisivos también para la tarea asignada por Heidegger al pensamiento en nuestra época —la época cumplida del nihilismo.

3. LA BÚSQUEDA DE DIOS COMO AUTO-INTERPRETACIÓN DEL SER-AHÍ: SOBRE LA MEMORIA DE AGUSTÍN

Entre los diversos problemas y los diversos itinerarios documentales que se podrían atravesar para llegar a aprehender este estado de cosas, un momento del todo privilegiado nos parece ser la interpretación de la *memoria* agustiniana, que Heidegger cumple en el ya citado curso de 1921 sobre *Agustín y el Neoplatonismo*, dedicado justamente a una lectura puntual del Xº libro de las *Confesiones*¹⁷.

La memoria —comienza Heidegger— es ante todo la modalidad originaria del mismo *confiteri*. Pero a su vez, ¿qué significa este *confiteri*? Para Agustín la *confessio* adviene radicalmente «en presencia de Dios [...] y frente al otro hombre», pero su punto de fuerza, o mejor su «punto de gravedad» (*Schwerpunkt*) —como viene subrayado de manera particular— consiste esencialmente en el «saber de sí mismo» (*Wissen um sich selbst*)¹⁸. En este saber no están contenidas solamente las cosas que el hombre ya conoce y posee objetivamente, sino también aquellas cosas que él no sabe, así como también aquello que yo (es

¹⁷ Sobre las implicaciones problemáticas y textuales de la interpretación heideggeriana de Agustín se pueden ver PÖGgeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), Neske, Pfullingen, 31990, pp. 27ss., 306ss.; LEHMANN, K., «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger» (1966), en PÖGgeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln - Berlin, 1969, pp. 140-168; KISIEL, TH., *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1993, pp. 69ss., 149 ss. De más reciente aparición son los siguientes estudios: FLETEREN, F. VAN (ed.), *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine: Sein und Zeit und Ewigkeit* (Collectanea Augustiniana), Edwin Mellen Press Lewiston, NY, 2005, y PAULO, C. J. N. DE (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press Lewiston, NY, 2005.

¹⁸ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 177-178.

Agustín quien habla ahora) sé con más certeza de mí —esto es: *Domine, amo te* (Conf. X, 5.7)— tiene la forma de una pregunta de frente a aquello que no sé: *Quid autem amo, cum te amo?* (Conf. X, 6.8). Para responder a esta pregunta no es para nada suficiente —así comenta Heidegger— la reproposición teórica de «la idea de un objetivo ser-creado»¹⁹ de parte del hombre, sino que se deberá atravesar la vida misma toda entera, no sólo las fuerzas naturales y sensoriales, sino también el alma. Es más, bien visto, la vida consiste propiamente en este *transire*, o sea, en aquel «ascender que procede yendo más allá», en el cual llego (todavía es Agustín quien habla) al vasto campo de la memoria (*venio in campos et lata praetoria memoriae*: Conf. X, 8.12).

La memoria —una de las pocas palabras latinas que Heidegger no ha tratado de retraducir en alemán o en griego— es aquel *penetrare amplum et infinitum*, en el que cada tanto se hacen presentes los objetos sensibles y aquellos no-sensibles (esto es, inteligibles), los actos teoréticos y las afecciones del alma, y allí donde, por fin, *mihi et ipse occurro atque recolo* (Conf. X, 8.14) [me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí], se me hace presente mi yo-mismo que vive —esto es, que siente, piensa, actúa, padece, etc.— *quasi presentia*, como si estuviese presente, pero no en sentido efectivo o meramente presente al alcance de la mano, sino, por así decir, en sentido vivido, experimentado. Es este enigma de la memoria como una presencia no objetivamente presente lo que suscita *stupor*, precisamente porque yo mismo no puedo nunca llegar hasta su fondo, esto es, no puedo aferrar todo lo que yo mismo soy.

Llegado a la memoria para saber qué cosa amo cuando amo a Dios, yo mismo soy puesto en cuestión, pero no porque me dedique a una reflexión sobre la interioridad de mi espíritu, sino en mi misma y por mi misma enigmática facticidad. Signo elocuente de esta situación factual del yo en Agustín es aquella que Heidegger llama la aporía del olvido (*oblivio*)²⁰. *Memoria retinetur oblivio* (Conf. X, 16.24): el olvidar, esto es, el no-estar-presente de algo en la memoria, incluso en la forma de la *privatio memoriae*, está él mismo presente en la memoria, como lo están los contenidos recordados. Esta extraña e inexplicable presencia, como es el olvido *en la memoria* —y entonces la presencia misma de una ausencia—, sobrepasa decididamente toda la problemática del funcionamiento psicológico, o incluso de aquel reflexivo y consciencialístico de la mente, y aprehende, en cambio, con claridad el ser mismo de la vida mortal y finita como aporía y enigma.

Mi vida es memoria, y entonces yo mismo soy olvido. Es precisamente aquí donde nace, o más bien renace desde el fondo la pregunta, pero sería mejor decir la invocación de Agustín: *Quid ergo sum, Deus meus?* (Conf. X, 17.26), que Heidegger traduce en el más neutro interrogativo fenomenológico: «¿qué significa buscar?» (*Was heißt Suchen?*). La memoria, en efecto, no puede ser más entendida como el simple punto de llegada del *transire*, esto es, del buscar, ya que también ella debe ser rebasada para poder alcanzar a Dios. Y, sin embargo, aquí

¹⁹ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p.180. Sobre lo que sigue, véanse las pp. 182ss.

²⁰ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p.188. Para lo que sigue, cf. pp. 189-190.

la aporía, en vez de ser resuelta, más bien parece redoblar: *ubi te inveniam?* —¿dónde te encontraré?—. Si te encuentro fuera de la memoria, entonces quiero decir que me he olvidado de ti (*immemor tui*); pero, por el contrario, si no me acuerdo de ti, ¿cómo podré haberte encontrado? Y aquí resulta decisiva la interpretación de Heidegger: lo que busco para encontrar, lo buscado mismo, debo ya «tenerlo» (como la mujer de la parábola evangélica, que encuentra la dracma perdida). En esta acepción fenomenológico-factual del ser de la vida,

«“ser” = tener. – Tener en sentido propio = no haber perdido; tener en relación al *poder-perder* – en la angustia – posibilidad – intencionalidad!»²¹.

Pero aquello que yo «tengo» de modo más propio es el mí-mismo —no como dato objetivo, sin embargo, sino en la modalidad del todo peculiar (y precisamente «factual») — por la cual el tener implica en sí intrínsecamente la misma posibilidad del perder, tanto que a su vez el perder no es una simple eventualidad, sino es la misma posibilidad del tener. En esta perspectiva ontológico-existencial la angustia —como Heidegger escribirá en *Ser y tiempo*— retoma directamente aquello que Agustín había denominado el *timor castus*, el cual a diferencia del *timor servilis* (que es siempre miedo de algo determinado), aludiría a la desorientación originaria del ser-ahí como ser-en-el-mundo, entendido como el ser-libre del ser-ahí de frente y «por» la nulidad del mundo en cuanto tal²². En suma (retornando al curso de 1921): la inquietud, la búsqueda, la pregunta que yo soy en cuanto mí-mismo llega a realización plena no gracias a la venida de alguna otra cosa o de algún otro respecto de aquella espera, sino sólo en la auto-poseción de la dinámica del buscar. Y así,

«en el buscar este algo como Dios, yo mismo llego a un rol totalmente distinto. Yo no soy solamente *aquel a partir del cual* el buscar comienza para dirigirse en alguna dirección, ni aquel *en quien* adviene el buscar, sino que el cumplimiento del mismo buscar es algo que concierne el sí mismo»²³.

Pues bien, ¿qué cosa busco, cuando busco a Dios? Y ¿qué significa que en esta búsqueda yo asumo un rol totalmente distinto (y nótese que aquí, para Heidegger, el «totalmente distinto» se traduce radicalmente en el rol del mí-mismo)? *Vitam beatam quaero*, responde Agustín (Conf. X, 20.29). Buscar a Dios significa buscar la vida en su cumplimiento pleno, en su felicidad (también en este caso Heidegger deja sin traducir la locución latina); pero —y esto nos parece

²¹ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 190-191: «“sein” = haben. – Eigentlich haben = nicht verloren haben; haben in bezug auf das Verlierenkönnen – in der Angst – Möglichkeit – Intentionalität!».

²² Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, pp. 252-253. La referencia es, entre otros lugares, a AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, en particular qq. 33-35. Sobre el *timor castus* agustiniano, cf. también *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 293ss.

²³ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 192. Para una reconstrucción de este problema agustiniano, incluso a través de la hermenéutica heideggeriana, consúltese: FISCHER, N. - HATTRUP, D. (Hrsgg.), *Selbsterkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schöningh, Paderborn, 2007.

muy significativo para toda la interpretación— en la lectura heideggeriana, no vale la inversa: buscar la vida no es otra cosa que la misma «preocupación por la vida» (*Bekümmierung um Leben*)²⁴, y la vida se cumple exclusivamente en esta misma inquietud.

El punto será, pues, el siguiente: si la búsqueda de Dios implica el hecho que la vida lo haya ya tenido (y lo ha tenido precisamente en cuanto ella lo busca), entonces ¿cómo se «tiene» la vida beata? Mejor: ¿en qué modo el yo tiene ya en sí esta vida? Si en efecto el yo no tuviese ya de algún modo esta felicidad, no podría ni siquiera desearla²⁵. Como es sabido, para Agustín el yo experimenta y adquiere una noción de la vida bienaventurada en la experiencia de la alegría (*gaudium*). Tener la alegría, comenta Heidegger, es un típico fenómeno de auto-cumplimiento de la vida en la modalidad del tenerse a sí misma, esto es, en el «cómo» de su facticidad. El *animus* en efecto no solamente goza de algo, sino aún más esencialmente hace experiencia de sí mismo en cuanto contento (*expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae*: Conf. X, 21.30) [*lo he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió su noticia a mi memoria*]. Aquí —nota Heidegger— nos encontramos de frente a un significativo desplazamiento de la experiencia: de un contenido determinado que, de cuando en cuando, se experimenta, al sí-mismo que goza, esto es a la alegría no como contenido, sino como la modalidad (el «cómo») con el cual se cumple la vida del yo. La existencia auténtica, o mejor, apropiada a sí misma (*eigentlich*), está precisamente en este movimiento: «apropiarse de este “tener”, de manera tal que el tener devenga un ser»²⁶.

Pero Agustín apremia: la experiencia más elemental y fundamental de la alegría, aquella que todos de algún modo viven, es el *gaudium de veritate* (Conf. X, 23.33): aquella verdad que coincide con Dios mismo (*gaudium de te, que veritas es*), y que resulta siempre, aunque sea inconscientemente, amada incluso cuando se la rechaza o se la odia, porque aún en este caso se lo hace, precisamente, por la verdad (o por aquello que se cree ilusoriamente que sea la verdad).

Este fenómeno de la verdad funciona para Heidegger como un momento de alguna manera crucial para comprender la novedad, pero también el riesgo de la posición agustiniana. De una parte, Él observa que, «sin embargo, en el camino de la *verdad* hace irrupción [...] la filosofía griega»²⁷; por otra, y jus-

²⁴ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 193.

²⁵ «... vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipiscimur eam volumus, ut beati simus» (Conf. X, 21.30); [*la vida bienaventurada, aunque la tenemos en conocimiento y por eso la amamos, con todo, la deseamos alcanzar, a fin de ser felices*], y también: «Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntas vellemus» [*lo cual no deseáramos con tan cierta voluntad si no tuviéramos de ella cierta noticia*] (X, 21.31): y aquí el conocimiento no es meramente sensible, ni principalmente intelectual, sino que tiene que ver precisamente con el *gaudium*.

²⁶ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 195: «“Haben” so aneignen, daß das Haben ein “Sein” wird».

²⁷ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 201. Las próximas citas, p. 199.

tamente contra este retorno de la «teoría», Heidegger subraya que aquí la verdad (y la luz con la cual ella ilumina el yo) no es entendida en sentido «metafísico-cosístico», sino en sentido «existencial», como una específica dirección de la vida, incluso como una permanente «tendencia a la caída» (*Abfallsrichtung*), no más, sin embargo, en sentido negativo o valorativo, sino como el originario y estructural movimiento del recaer de sí en sí mismo. Por esto, la diferencia agustiniana entre una verdad ilusoria y la verdad plenamente reconocida, Heidegger la enraíza en la diferencia entre los contenidos mensurables de la vida —entre los cuales evidentemente no puede entrar nunca Dios— y el radical «reenvío» a sí mismo, con el que en definitiva se identifica la búsqueda de Dios. Así, en síntesis:

«La pregunta sobre *dónde* yo encuentre a Dios, se convierte en la discusión sobre las condiciones de la experiencia de Dios, y esto se agudiza hasta llegar al problema sobre qué cosa sea yo mismo. De este modo, al final es siempre la misma pregunta que se pone, sólo configurada en otra modalidad de cumplimiento (*in einer anderen Vollzugsgestalt*)»²⁸.

Con todo, no es difícil notar aquí una suerte de continua ambigüedad en la interpretación de Heidegger. Por una parte, en efecto, él capta —con extrema pertinencia a la cosa misma en cuestión— que en el *confiteri* agustiniano está en juego el don de Dios, el haber-recibido como condición del cumplimiento. En otros términos: la gracia divina coincide con un modo de ser y de cumplirse de la vida misma. Por otra parte, empero, se puede preguntar si esta interpretación no esté tal vez obligada a pagar un precio demasiado alto respecto a la intencionalidad agustiniana y paulina (más en general, cristiana), esto es, aquél de resolver la relación constitutiva del yo con el misterio divino en suspendida dinámica de la autoposición, y aún más de resolver el carácter fundamentalmente histórico de la gracia (es decir, el hecho de que la venida de Dios en Cristo constituya una novedad respecto al puro movimiento del vivir) en la insuperable facticidad de la vida misma —lo que desde los primeros cursos para Heidegger se diferencia ya netamente de la creaturalidad, que no tiene ya nada que ver con el pecado y la salvación—. Es un hecho que Heidegger traduce aquella relación peculiar que subsiste entre la vida y el Señor de la vida, entre el signo y el misterio, entre la espera y la redención, en aquella otra relación entre el inauténtico dirigirse a los datos (por externos o internos que sean), y más en general a los factores distintos respecto a la vida, por una parte, y aquella única, auténtica intencionalidad que consiste en el auto-cumplimiento de sí, por otra. La dramática tensión entre el yo y Dios parece casi resolverse en la irreductibilidad del «cómo» respecto a «qué cosa».

²⁸ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 204. El «sentido del cumplimiento» de la vida fáctica, como aquel descubierto y descripto por Agustín, es definido por Heidegger también como «la agudización de la vida fáctica en el mundo-del-sí» (*die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt*): cf. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, pp. 59ss.

4. LA GRAVEDAD DE LA EXISTENCIA Y LA APORÍA DE LA GRACIA: SOBRE LA *TEMPTATIO* DE AGUSTÍN

No es una casualidad que para Heidegger la experiencia en la que más se manifiesta —en el sentido que más se posee y se cumple— la tendencia fundamental de la vida agustiniana sea aquella de la tentación: *temptatio est vita humana super terram* (Conf. X, 28.39). Esta experiencia consiste, a diversos niveles y grados, ante todo en un movimiento de dispersión del yo en lo múltiple (*defluxus in multa*) y en el contra-movimiento de la *continentia*, la cual no viene entendida (y traducida) apenas como una «continencia», tanto menos como una «abstinencia» (*Enthaltbarkeit*), sino en el sentido literal del «tener juntos», o mejor del «tenerse juntos» (*Zusammenhalten*)²⁹, allí donde es lo mismo, puro movimiento del recogerse de una situación dispersiva lo que identifica originariamente la unidad del yo.

Y es significativo el hecho de que, a los ojos de Heidegger, la tentación —esto es, la experiencia de la inquietud radical y de la debilidad ontológica de la facticidad— represente el momento en el que emerge la dimensión *histórica* de la existencia. Y esto en el sentido preciso de que «el cumplimiento de la experiencia es por sí mismo siempre en la inseguridad»³⁰, y sólo en cuanto tal abre y permite vivir el sentido originario e irreducible del tiempo, análogamente al sentido que en la experiencia de Pablo había asumido la espera de la segunda venida de Cristo. Pero de esto trataremos más adelante.

La tentación de la que habla Agustín —en las tres formas de la *concupiscentia carnis*, de la *concupiscentia oculorum* y de la *ambitio saeculi*— se presenta a los ojos de Heidegger como una experiencia por así decir absoluta e insuperable del sí mismo. Una absolutez que encuentra su verificación más evidente en la insistencia heideggeriana sobre el sentido de la vida como *molestia*, allí donde también etimológicamente se hace resaltar el sentido de un «peso» (*moles*) de algún modo irredimible, coincidente con el mismo existir. Es como decir que, desde este punto de vista, el confesar a Dios el propio peso consistiría precisamente en reconocerlo como definitivo, y que con mayor razón la misericordia divina respecto a este estado de la vida vendría, paradójicamente, no a cumplir, sino simplemente a anular la vida misma. Es en esta *Beschwernis* —«gravosidad» o «pesantez»— donde se resuelve entonces toda «experiencia vivida» (*Erlebnis*), y donde hace falta volver a ahondar originariamente la misma auto-conciencia del yo:

«*Molestia*: pesantez (*Beschwernis*) por la vida, lo que la agrava; y lo que es propio de la pesantez está en el hecho de que la *molestia* puede agravar, allí donde este “poder” viene constituido precisamente por aquello en lo que se va cumpliendo la experiencia. Por eso esta posibilidad “crece” cuanto más la vida vive; esta posibilidad crece, cuanto más la vida alcanza a sí misma»³¹.

²⁹ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 205.

³⁰ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 209.

³¹ Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 242.

Valga como ejemplo emblemático el subrayado que Heidegger hace de aquella particular experiencia de «concupiscencia de la carne» que Agustín describe como el reemerger en el sueño de imágenes ilusorias de placeres sensuales, que además empujan a consentir actos que, en cambio, en la vigilia no recibirían nunca el asentimiento de parte de una conciencia casta. «Numquid tuc *ego non sum*, Domine Deus meus?» [¿Acaso entonces, Señor Dios mío, *yo no soy yo?*], se pregunta Agustín (Conf. X, 30.41)³²: el fenómeno, pues, testimonia así una extraña diferencia entre la vigilia y el sueño, que me lleva a preguntarme si yo sea siempre el mismo en ambos momentos, y a concluir (pero la conclusión es más heideggeriana que agustiniana) que no se encuentra el contenido del yo en la conciencia, sino precisamente en el «pasaje» de la involuntaria seducción del sueño a la voluntaria decisión de la vigilia. Casi como decir que, mientras en las relaciones con los entes intramundanos que llenan mi actividad conciente (la «vigilia», precisamente) yo me voy determinando sobre la base de estas o de aquellas otras determinadas posibilidades y realizaciones ópticas, en el «sueño», en cambio, pero más todavía en el pasaje de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia, se testimonia una más originaria experiencia de «facticidad», aquella en la cual yo caigo en el mundo que yo mismo soy, aún sin haberlo hecho, y entonces *soy*, y al mismo tiempo *no soy yo mismo*, de manera tal que mi «ser» se radica, y con eso mismo precipita en mi originario «no-ser» (aquello que en *Ser y tiempo* será llamado el «ser-arrojado» del ser-ahí y su primario estado de «decaencia»).

Que la dirección fundamental del yo esté en esta desnuda asunción del sí-mismo fáctico (en-el-mundo), es decir, en su diferenciarse respecto a los meros contenidos ópticos, es testimoniado por Heidegger también por aquella segunda forma de tentación, y de prueba, que es la *concupiscentia oculorum*, definida por Agustín como «vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» [vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia] (Conf. X, 35.54). El «mero querer-ver» —comenta Heidegger— es un «mirar alrededor» en el propio mundo-ambiente, que se limita a considerar (y con ello también a despachar) «un objeto como objeto», como mera presencia al alcance de la mano (*vorhanden*), fijada en cuanto tal en la mirada que toma conocimiento³³. Un motivo, éste, que volverá en el tratamiento dedicado en *Ser*

³² Cf. *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 212-214 («El problema del “yo soy”»). Esta experiencia de «discrepancia» (*Zwiespältigkeit*) entre el ser y el no-ser *propio* del yo es a los ojos de Heidegger una condición estructural, aquella por la cual Agustín, a propósito de las seducciones del olfato (*illecebra odorum*: Conf. X, 32.48) puede decir que en la conciencia de mis «facultades» puedo siempre equivocarme, en razón de las tinieblas con las cuales éstas están cubiertas, y que la mayoría de las veces permanece oculto a mi ánimo aquello que tiene dentro de sí —«a menos que no lo revele la experiencia», agrega Agustín—. Pero la experiencia testimonia justamente una permanente inseguridad, aquella por la cual la vida es «toda una prueba» (*tota temptatio*). «Entonces, es precisamente en la dirección de esta experiencia —concluye Heidegger— que hay que buscar originariamente el sí-mismo» (GA 60, P. 217).

³³ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 225-226.

y tiempo a la «curiosidad» (*Neugier*), como fenómeno característico —junto a la «habladuría» y al «equivoco»— de la «cotidianidad» decaída del ser-ahí. E incluso en la obra de 1927 será Agustín quien proveerá uno de los hallazgos fenomenológicos decisivos para la descripción de la facticidad de la existencia³⁴.

Pero permaneciendo en el curso sobre *Agustín y el neoplatonismo*, todo eso emerge con particular nitidez cuando Heidegger afronta la tercera forma de tentación (la *ambitio saeculi*), constituida por aquellos que, para usar las palabras de Agustín (Conf. X, 39.64), son *sibi placentes*, esto es, se complacen de sí mismos —y con eso mismo *multum tibi displicent*, te disgustan mucho a ti, Señor—, considerando *de non bonis quasi bonis*, lo que no es un bien como si lo fuese, o incluso *de bonis tuis quasi suis*, los bienes de Dios o provenientes de Dios, como si fuesen bienes suyos; o bien, incluso considerándolos como bienes de Dios, retienen haberlos alcanzado por sus méritos (*sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis*); en fin, aún reconociéndolos por aquello que son, esto es, dones de gracia, no los gozan en comunión con los otros, sino que los reservan celosamente para sí (*sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam*). Ahora bien, precisamente releendo (y traduciendo en su léxico fenomenológico) aquella que para Agustín es una posibilidad dramáticamente concreta de la vida del yo, Heidegger parece bosquejar de manera sintética la hermenéutica de la facticidad del «sí-mismo» (*Selbst*).

Este género de tentación —la ambición mundana, precisamente— constituye a los ojos de Heidegger una verdadera y propia modalidad de «cumplimiento» de la experiencia del ser-ahí (*Erfahrungsvollzug*), aquella en la cual el «mundo propio del sí» (*die eigene Selbstwelt*) se tiene delante de sí mismo y es considerado en toda su importancia (pero también tomado radicalmente en serio, como dice la expresión alemana *sich wichtig nehmen*), hasta la auto-complacencia. Y es sobre todo en el comentario a la segunda flexión de esta *temptatio* (aquella que, como se ha dicho, considera los bienes propios como si no hubiesen sido recibidos de Dios), donde viene a delinearse el rostro neutro y más propio del ser-ahí,

«pero si aquí la comprensión concierne en sentido propio al carácter del bien, y si es verdad que un auténtico bien es aquel que pertenece al sí-mismo (¡ser-bien»: existir auténticamente!) —aun cuando un bien de este género puede ser sólo Dios—, éste viene asumido ante sí mismo en cuanto uno se apropia de él mediante sí mismo, viene dado desde el sí-mismo para sí mismo (ser-ahí – existencia), llevando a uno mismo a esta situación y a este grado de existencia»³⁵.

La situación en la que siempre se encuentra la vida es aquella que la lleva continuamente a caer. Es más, esta permanente «posibilidad de la caída», enten-

³⁴ *Sein und Zeit*, § 36, GA 2, pp. 227-228.

³⁵ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 238-239: «wenn auch die echte Einsicht besteht bezüglich des Gutcharakters, und wenn ein echtes Gut dem Selbst zugehört (“Gutsein”: eigentliches Existierens!), was aber als solches nur von Gott sein kann, wird es vor sich selbst genommen als durch sich selbst zugeeignet, vom Selbst für sich selbst gegeben (Dasein – Existenz), sich selbst in diesen Stand und diese Stufe der Existenz gebracht».

didada como pérdida del sí, es el cumplimiento del existir (facticidad), por el cual el peso de la prueba, la tendencia irrefrenable de la gravedad, deviene la posibilidad misma de la vida (la posibilidad *que es la vida*).

Pero precisamente la *temptatio* es para Heidegger también el momento de mayor dificultad para la interpretación, es más: el punto preciso en el que para él hace falta delimitar atentamente el método fenomenológico respecto a aquel teológico —si bien esta opción no es nunca del todo neutra, sino que implica de algún modo una pre-comprensión de la misma posibilidad o respectivamente imposibilidad de reconocer aquello que desborda en la otra vertiente de la indagación—. En tanto la fenomenología puede y debe detenerse, en el intento de Heidegger, en el umbral de la teología (sería mejor decir: en el umbral del dato revelado), en cuanto ya ha, poco o mucho, reconocido la pensabilidad y entonces la misma manifestabilidad de aquel dato. Si, en efecto, la experiencia de Dios es la experiencia de la vida, esto significa que la fenomenología de la auto-posesión y del auto-cumplimiento del sí mismo no podrá quedar sin el influjo sobre el posible o imposible darse de Dios de frente y a través de la misma experiencia de la tentación, como aquel que redime y sana —por gracia, justamente— la incapacidad, y más a fondo la finitud del existir.

Esto es explícitamente confirmado en los apuntes tomados por Oskar Becker durante el curso de 1921 (e incluidos en el vol. 60 de la «Gesamtausgabe»), en el cual es tratado el problema del pecado —que es luego la óptica de Agustín al considerar el sentido profundo de la tentación, o al menos su puesta en juego:

«La posibilidad de nuestra interpretación encuentra su límite en el hecho de que el problema del *confiteri* brota de la conciencia de los propios pecados. La tendencia a la *vita beata*, no *in re*, sino *in spe*, nace solamente de la *remissio peccatorum*, de la reconciliación con Dios. Estos fenómenos, no obstante, deben ser dejados aparte porque son demasiado difíciles y para ser comprendidos requieren condiciones que en nuestro contexto no pueden ser alcanzadas. Sin embargo, en nuestra consideración alcanzaremos lo esencial, en el orden de la comprensión, por el acceso a aquellos fenómenos del pecado, de la gracia, etc.»³⁶.

Y lo «esencial» es precisamente el *puro* fenómeno del existir, que se sustrae a cualquier otra consideración (a cualquier otra relación), no simplemente por una delimitación metodológica de la investigación, sino más originariamente porque aquel límite constituye su misma esencia. Tanto que —incluso desbordando el sentido del «confín» metodológico— la auto-interpretación de la vida puede y debe funcionar (como Heidegger dirá en una conferencia de 1927 sobre *Fenomenología y teología*) como «correctivo ontológico» de los conceptos específicamente teológicos³⁷.

³⁶ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, p. 283.

³⁷ «Todo concepto teológico encierra necesariamente en sí *la* comprensión del ser que el ser-ahí humano, como tal, tiene de sí en cuanto en general existe». Por lo cual «la filosofía [= la fenomenología] es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, esto es, pre-cristiano, de los conceptos teológicos fundamentales»: HEIDEGGER, M., «Phänomenologie und Theologie», en *Wegmarken*, GA 9, edición de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 1976, pp. 63 y 66.

Con las palabras de Hölderlin que Heidegger en los años sucesivos habría retomado para hablar del *Andenken* —el pensamiento rememorativo del ser como retracción y rechazo—, esto es, del misterio nihilista que rige en el corazón mismo de la técnica, podemos muy bien decir en efecto que para Agustín justamente «allí donde está el peligro, crece también aquello que salva»³⁸: en términos cristianos, la pregunta del hombre deviene el lugar dramático de la venida de Dios, el cual puede salvar sólo en cuanto deviene él mismo un hombre. De persona a persona, entonces: es tal vez este el secreto de la historicidad agustiniana y el contenido de su memoria. Pero aquí precisamente los caminos se dividen, y no sólo —así nos parece— como se dividirían el camino del filósofo o del fenomenólogo y aquel del cristiano o del teólogo, porque en la dirección fenomenológica perseguida por Heidegger está ya secretamente impresa la huella del descubrimiento cristiano; y viceversa, la toma de distancia de la teología cristiana, pero antes todavía del advenimiento de gracia que inaugura históricamente el cristianismo, es ya una precisa respuesta a la problematización permanente que caracteriza la vida.

Análoga conclusión encontramos en el curso friburgués del semestre invernal de 1921/22 dedicado a una *Introducción a la fenomenología de la religión*, a propósito de aquel saber, sobrio y despierto, referente a Dios, que al cristiano le viene de la experiencia del espíritu, y en el cual no obstante «se le muestra la enorme dificultad de la vida cristiana»³⁹. Tanto que, precisamente reconociendo la originariedad y la originalidad de la «religiosidad protocristiana» respecto a la doctrina griega, con motivo de su relación constitutiva con el anuncio (el evangelio), para valorizar hasta el fondo aquella inédita peculiaridad de la experiencia será necesario «continuar siguiendo el problema del anuncio, de manera tal que su aspecto de contenido [o sea, su objeto: Jesús mismo como Mesías] sea puesto totalmente aparte»⁴⁰.

La prudencia metodológica, pues, implica ya una precisa interpretación de la pensabilidad y de la experimentabilidad de estos fenómenos. El «dejar aparte» (*beiseite lassen*) está ya operante en este caso como condición de acceso al fenómeno que es puesto aparte (en cuanto enormemente difícil). El contenido histórico-dogmático del cristianismo, en efecto, es tomado por Heidegger en esta precisa alternativa, siempre a riesgo, empero, de devenir una oscilación: o coincide con el movimiento desnudo del «cómo» de la vida, o fatalmente deviene el objeto de una doctrina teórica, y entonces no más vida y existencia, sino mera metafísica.

Y de hecho, Agustín ya no puede ser seguido, porque en él ya se vería la recaída de la experiencia protocristiana en la metafísica griega. No es casualidad, en efecto, que a los ojos de Heidegger el *platonismo* de Agustín es la cifra de su

³⁸ «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch», retomado en HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 36.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, edición de M. Jung y T. Regehly, en el ya citado *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, pp. 93ss.

⁴⁰ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p. 116.

meditación sobre el misterio de la salvación —y, por tanto, es un platonismo esencialmente teológico—, mientras su fenomenología de la vía («memoria») es aquello que se sustrae, o al menos puede ser sustraído y con ello salvado, de parte del fenomenólogo, respecto a la recaída teorizante del pensamiento cristiano. Así continúan los apuntes de Becker:

«Y de todos modos en Agustín la conciencia del pecado y del modo en el que Dios se hace presente en ella, se encuentran entrelazados de manera singular con el neoplatonismo (por eso su concepción del pecado no [...] puede funcionar como guía para la explicación fenomenológica del “auténtico” fenómeno)»⁴¹.

A pesar del título del curso de 1921, la relación de Agustín con el neoplatonismo no es en absoluto identificada por Heidegger con el hecho de que el obispo de Hipona habría tomado en préstamo de la tradición griega las categorías y la lengua para expresar la experiencia original del encuentro con Dios y de la conversión a Cristo, y que en esta traducción él habría comprometido el contenido de su fe y de la misma revelación; por el contrario, el neoplatonismo de Agustín coincidiría con su ser en relación con otro distinto de sí, otro que mueve su conversión y a quien esta última está orientada (la «gracia», precisamente), pero que de algún modo resultaría fatalmente extrínseco, inadecuado e inapropiado al movimiento mismo de la búsqueda humana. (Y aquí tal vez no sería arriesgado encontrar un eco de la lectura luterana de Agustín, basándose sobre todo en la absolutez de la caída y en la también absoluta inescrutabilidad —y entonces, a la letra, in-conveniencia— de la gracia respecto a la vida, esta última, de por sí, queda asignada irremediabilmente a su caída, a menos que secretamente sea salvada por la —pero también reducida a la— *pura* fe. Una fe así «pura», en suma, es como si condenase la vida a una igualmente «pura» finitud.)

Por eso, remontándose destructivamente hacia atrás a lo largo de la vía del neoplatonismo, el programa de Heidegger consistirá, como ya se ha insinuado, en encontrar en Aristóteles, y en su cinética de la vida —entonces en su verdadera «metafísica», esto es en la *Física*—, la motivación latente, pero también la salvaguardia, por así decir retroactiva, del descubrimiento protocristiano de la facticidad. Extraño destino del cristianismo, aquel descrito por Heidegger. Ante todo, este es significativo, a su mirada, exclusivamente en cuanto «primitivo» (*Urchristentum*), como descubrimiento de la temporalidad originaria de la existencia, o sea, de la experiencia histórica de la vida, en el instante de su surgimiento. Pero a su vez el cristianismo no es considerado nunca él mismo como historia (quiero decir como historia de la salvación formada por eventos reales, a partir del evento fundamental del Hombre-Dios y de la misma comunidad que lo hace presente en el espacio y en el tiempo), sino más bien como «paradigma» para la experiencia del sí mismo⁴². Más que su continuidad en el tiempo, a Hei-

⁴¹ *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 283-284.

⁴² Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, p. 61: «El más profundo paradigma para aquel singular proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fac-

degger le interesan aquellas que él mismo llama «las potentes erupciones» del cristianismo (y aquí él piensa, además de en Pablo y Agustín, en la mística medieval de Bernardo, Buenaventura, Eckhart y Taulero, hasta Lutero y Kierkegaard), aquellas que «de cuando en cuando» vuelven a abrir —pero después también fatalmente vuelven a cerrar— la novedad revolucionaria de aquel paradigma en comparación a la «ciencia antigua»⁴³.

Y el hecho de que, paradójicamente, Aristóteles haya luego llegado a ser el filósofo oficial del cristianismo, reintroduciendo así la metafísica griega en la historicidad cristiana y cubriendo entonces otra vez esta segunda con la primera, precisamente da testimonio para Heidegger de cuán inadecuada es, respecto del descubrimiento del cristianismo primitivo, el reenvío neo-escolástico a la metafísica aristotélica como léxico conceptual de la dogmática. En sentido exactamente inverso, en cambio, se deberá hacer palanca sobre la historicidad protocristiana para restituir a sí mismo a Aristóteles, reinterpretando su *Física* como una cinética histórico-fenomenológica de la vida. (Si bien luego se pueda notar que, paradójicamente, y ciertamente con una dirección interpretativa del todo diferente, precisamente esta interpretación heideggeriana del primer cristianismo en clave aristotélica constituya la otra cara, e indirectamente la confirmación de la metafisización [*metafisicizzazione*] de la teología cristiana.)

Un programa, este último, esbozado por Heidegger, además de en el ya citado programa de trabajo enviado a Natorp, también en el curso friburgués de 1921/22 intitulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, con el subtítulo de *Introducción a la investigación fenomenológica*, que contiene significativamente una descripción de las categorías fundamentales de la vida factual. El «carácter de ser» propio del ser-ahí humano, coincide con la auto-interpretación de sí mismo (que es pura «problematicidad» e «inquietud» existencial). Éste es describable como «motilidad fundamental de la vida factual», y consiste en aquel constitutivo «ser-pesado o ser-difícil» (*Schwer- und Schwierigsein*)⁴⁴, por el cual el ser-ahí cae permanentemente en su «mundo». El ser-ahí se constituye precisamente en este movimiento endógeno y auto-teleológico del caer:

«... la motilidad de la vida factual tiene el carácter de una peculiar auto-subsistencia (*Eigenständigkeit*), una auto-motilidad (*Eigenbewegtheit*) que encuentra su autenticidad (*eigene ist*) precisamente en el hecho que la vida vive saliendo desde sí misma». Y esto quiere decir que «en sentido propio (!)

tual y del mundo de la vida en el mundo del sí (*Selbstwelt*) y en el mundo de las experiencias interiores está constituido para nosotros por el surgir del cristianismo. El mundo del sí entra en cuanto tal en la vida y en cuanto tal es vivido».

⁴³ *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, pp. 205 y 61-62. Sobre el paso realizado por Heidegger de la vida en sentido agustiniano (como historia y problematicidad radical del yo frente a un tú) a la vida en sentido aristotélico (como una cinética pura que tiene en sí el principio del movimiento), me permito reenviar al lector a ESPOSITO, C., «Heidegger: da Agostino ad Aristotele», en PALUMBO, P. (ed.), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, «FIERI - Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Sapori», Università di Palermo, n. 3, 2005, pp. 63-84.

⁴⁴ «Natorp-Bericht», p. 238.

no es la vida factual, en cuanto viviente en el mundo, la que produce el movimiento, sino el mundo, como aquel en el cual, hacia el cual y por el cual la vida vive»⁴⁵.

Este movimiento de salida de sí originado por el mundo en el cual se va a caer, podría quizá traer a la memoria el sentido hebraico-cristiano del pecado de origen, pero como naturalizado o fisicizado [*fisicizzato*] (en el sentido propio de la *physis* aristotélica: ente que tiene en sí mismo el principio del movimiento) en una pura y auto-suspendida cinética de la vida. Suspensión que se resuelve en una especie de oscilación: caída y reanudación (de la caída en sí misma), o para usar los términos específicos de Heidegger, «derrumbe» (*Ruinanz*) y «contramovimiento» (*Gegenbewegung*)⁴⁶, allí donde el pasaje de uno al otro no requiere otro factor que la autógena inversión del caer. En efecto,

«el hacia-donde de la caída no es algo extraño a ésta, sino que tiene ella misma el carácter de la vida factual, y precisamente “la nada de la vida factual”». Y «la nada de la vida factual es el *no-advenimiento* (Nichtvorkommen) en el *ser-ahí decadente de sí misma* (facticidad)»⁴⁷ [nell'esserci rovinante di se stessa (fatticità): im ruinanten Dasein seiner selbst (Faktizität)].

Buscando a Dios, la vida ha llegado a buscarse a sí misma, e incluso se ha identificado a sí misma con esta búsqueda; pero en el momento en que ella se encuentra, «cae» en sí misma, y se posee en la medida de su misma (im)posibilidad de realizarse y de actuarse como un dato, como un advenimiento: en efecto, es sólo como «nada» como el ser-ahí puede vivir el propio «yo» —o mejor, el propio «sí»—, en aquello que le es propio respecto a todos los otros entes; y es sólo este no-adviento de sí lo que, según Heidegger, permite al hombre vivir su tiempo y su historia.

Y así también la espera de Dios por parte del hombre —más históricamente: la espera de la venida del Señor por parte de las primeras comunidades cristianas— no podrá nunca realizarse en un evento histórico, precisamente porque su mismo origen no es el evento históricamente —es más, cronológicamente— determinado por Cristo, sino la nada misma de la facticidad. Una vez determinado como presencia objetiva, Cristo caería en poder de un destino metafísico —exactamente lo que Heidegger, desde los primeros años friburguenses, y más claramente en los años treinta y cuarenta, piensa que haya acaecido con el cristianismo, el cual a sus ojos no sólo no daría respuesta al problema de Dios, sino que incluso lo retraduciría en términos de la onto-teo-logía.

Esto explica por qué, como se ha señalado al inicio, para el joven Heidegger la filosofía —como autónomo movimiento hermenéutico de la vida— debe ser

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, edición de W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., 1985, p. 130.

⁴⁶ Cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, pp. 131ss.; «Natorp-Bericht», p. 245.

⁴⁷ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, pp. 145 y 148.

«atea», precisamente en cuanto ontológica (mientras a continuación él dirá que la metafísica es ontológica sólo en cuanto es ya siempre también teológica):

«La filosofía, en su problematicidad radical basándose sobre sí misma, debe ser *a-tea* por principio. Precisamente en virtud de su tendencia fundamental, ella no debe tener la osadía de poseer o de determinar a Dios. Cuanto más ella es radical, tanto más decididamente se presenta como un lejos-de-Él [via-da-Lui], y entonces, justamente en el cumplimiento radical de este “lejos”, como su propio, difícil estar “en cercanía” de Él»⁴⁸ [«presso» di Lui: «bei ihm].

Nos parece que precisamente en este contexto reside uno de los puntos decisivos para todo el desarrollo de la interrogación heideggeriana. Un indicio enigmático queda en suspenso aquí: buscando a Dios (la problematicidad absoluta descubierta por Agustín) la vida llega a poseerse a sí misma; pero al mismo tiempo el cumplimiento más radical de sí coincide con la separación de Dios, y este alejamiento se presenta a su vez como una, o tal vez la única, posible experiencia de Dios. El lejos-de-Dios no expresa, pues, una opción ideológica militante, sino el mismo itinerario hermenéutico que lleva a comprender la posibilidad fundamental y última de la existencia, esto es, aquella insuperable «imposibilidad» de toda otra posibilidad, que en definitiva coincide con la nada⁴⁹. Pero ya aquí la nada no es pensable sólo como una mera ausencia, o como la experiencia de una falta, tanto menos como el signo o el reenvío a aquello que falta. Aquí la nada tiene que ver con el ser originario del ser-ahí y con el acaecer —aquello que sucesivamente Heidegger llamará el darse— del ser mismo.

Está aquí el motivo por el cual —así nos parece— la cuestión de Dios coincide para Heidegger con el problema del nihilismo: mucho antes de la asunción de la sentencia nietzscheana sobre la «muerte» de Dios, es la misma interpretación heideggeriana de la experiencia de Dios —y del Dios cristiano— como vida, o mejor como la auto-interpretación de la «vida», el origen escondido de su concepción del nihilismo. Por paradójico que pueda parecer, es éste en el fondo el legado agustiniano en el pensamiento de Heidegger.

Y, sin embargo, en esta suspensión de la cuestión de Dios —una suspensión que pasará del ateísmo metodológico a la más neutra «indecidibilidad» [*indecidibilità*] de los años sucesivos— queda, como signo enigmático de la aporía, el problema de la gracia y de su relación con la facticidad. Y queda precisamente como una lábil huella del *confiteri* agustiniano. Como Heidegger afirmaba ya en el curso de 1920/21: «El cristiano tiene conciencia de que esta facticidad no puede ser conseguida con las propias fuerzas, sino que proviene de Dios —fenómeno de la acción de gracia»⁵⁰. Vivir el sí mismo, o sea, el tiempo como historia, es posible sólo como acogida del don divino. Tan es así que también «el cumplimiento sobrepasa las fuerzas del hombre. Éste no es pensable sobre la base de una capacidad propia», porque de tal modo el yo correría el riesgo de

⁴⁸ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, p. 197.

⁴⁹ Cf. *Sein und Zeit*, § 53, GA 2, p. 348 y *passim*. Para la consideración originaria del «Nichts», véase HEIDEGGER, M., «Was ist Metaphysik?» (1929), en *Wegmarken*, GA 9, pp. 118-119.

⁵⁰ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p. 121.

hacer de Dios solamente *seinen Halt*, «su apoyo», aquello que —como Heidegger mismo subraya— para un cristiano sería impensable y además blasfemo, precisamente porque constituiría también la «detención» de su espera. ¿Dónde deberemos encontrar entonces la acción de la gracia en la vida y *como* vida? ¿Ella será pensada —o al menos esperada— por fuera de la «nada»? O bien, ¿esta nada será su último destino, y entonces el don mismo de la gracia?

La respuesta de Heidegger, ya esbozada en *Ser y tiempo*, llegará —definitiva— con el «giro» de los años treinta, y en particular con el pensamiento de la historia del ser (*Seinsgeschichtliches Denken*) y del acontecimiento de apropiación (*Ereignis*), como es esbozado en aquella segunda gran obra heideggeriana que son las *Contribuciones a la filosofía (del evento)*⁵¹. Aquí volveremos a encontrar, radicalizada en sus consecuencias extremas, la opción del joven Heidegger respecto a la auto-interpretación del ser de la vida histórico-factual como imposibilidad —hasta el reconocimiento de la nada *en el* ser mismo.

Es necesario despedirse del Dios cristiano⁵² en la medida en que es precisamente el existir quien se despide de sí mismo, ya que la verdad escondida e inviolable del ser se retrae de cualquier revelación, y se manifiesta más bien como «abandono». Es propiamente el abandono del ser (en el sentido subjetivo del genitivo, y entonces como abandono de parte del ser: *Seinsverlassenheit*), en efecto, lo que constituye la raíz escondida de todo nuestro «olvido del ser» (*Seinsvergesenheit*): es más, paradójicamente la pregunta del ser, la búsqueda del significado cumplido de la vida, y la inquietud que —como Agustín había mostrado— acompaña siempre el grito de la *confessio*, deben resolverse en el reconocimiento de aquel abandono, so pena (así piensa Heidegger) de perder la pregunta misma. Es como si esta última fuese provocada y mantenida en su radicalidad (= irresolubilidad), no obstante, paradójicamente *gracias* a una falta —que no es simplemente «ausencia» (dado que esta última reenvía finalmente siempre a aquello de lo que se carece), sino el puro negarse—. De modo que, lo que el pensamiento (como *An-denken*) está llamado a «rememorar» no puede ser algo o alguien que haya sido olvidado, sino este mismo olvido en cuanto tal. La memoria, aquí para Heidegger, es salvada y cumplida sólo *como* olvido⁵³.

⁵¹ HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 1989.

⁵² Esta despedida del Dios cristiano constituye para Heidegger un nuevo inicio del «divino» —aquello que el llama el «último Dios», cuya esencia esta en el «pasar», sin haber nunca venido y sin nunca deber irse, ya que eso viene a significar no la plenitud (ya sea acaecida o esperada), sino la falta del ser, y entonces alude a la insuperable finitud del ser mismo, que apela al hombre a corresponder a esta falta: cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 403ss. Sobre la cuestión remitimos a ESPOSITO, C., «L'essere (di) Dio nei "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger», en *Íb.*, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editori, Bari, 2003, pp. 303-332.

⁵³ Para evaluar en qué modo el tema (agustiniano) de la «memoria» permanezca en el pensamiento heideggeriano, resolviéndose pero en una dirección totalmente distinta, esto es, como custodia *del* olvido, se puede ver HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, pp. 96-97 y 103-105. Sobre el «pensamiento rememorante» (*Andenken*) se puede leer también HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 107 y *passim*.

5. EL TIEMPO DEL SER-AHÍ – EL TIEMPO COMO SER-AHÍ

En su curso universitario de 1920/21 sobre la fenomenología de la religión, Heidegger había afirmado que:

«1) La religiosidad protocristiana consiste (*ist*) en la experiencia factual de la vida [...] ella es propiamente esta experiencia misma.

2) La experiencia factual de la vida es histórica [...] la experiencia cristiana vive el tiempo mismo (“vivir” entendido como verbo transitivo)»⁵⁴.

Como se ha dicho, la vida religiosa, y más precisamente aquella de los primeros cristianos, indica la modalidad más radical de cumplir la existencia sin jamás realizarla objetivamente, y precisamente y *sólo* por esto ella constituiría el paradigma histórico de la experiencia misma. Ningún contenido y ninguna relación (*Gehatssinn e Bezugssinn*) determinan en el fondo el sentido del vivir, sino sólo su autógena y endógena motilidad, esto es, su ser-tiempo, entendido como el desnudo sentido de cumplimiento (*Vollzugssinn*) de la vida.

Antes aún de Agustín —pero esencial para comprender el tratamiento agustino del tiempo— aquí la «experiencia religiosa» está representada, o más radicalmente, «es» la vida de Pablo. Es de las dos cartas escritas por Pablo a los tesalonicenses de donde Heidegger recava los hallazgos fenomenológicos fundamentales para entender la experiencia protocristiana del tiempo. «Nosotros *bien sabemos*, hermanos amados de Dios, que habéis sido elegidos por Él» —escribe Pablo en 1Tes 1,4-7—, «y vosotros *habéis devenido* imitadores nuestros y del Señor, habiendo recibido la Palabra con la alegría del Espíritu Santo aún en medio de grandes tribulaciones, *de modo de llegar a ser* modelo para todos los creyentes que están en Macedonia y Acaya». Y Heidegger comenta que este «haber-devenido» (*Gewordensein*) no es un momento cualquiera, aunque fuera particular, del pasado, sino que es «permanentemente co-experimentado» en la situación de la vida cristiana, tanto que Pablo puede anunciar a los hermanos que «vuestro haber-devenido es vuestro ser en el momento presente»⁵⁵, y en esto consiste su insuperable facticidad. Sólo en la debilidad, en efecto, se puede acoger la alegría donada por el Espíritu Santo: pero este don de su parte no anula, antes bien, radicaliza la debilidad y la fragilidad («la espina en la carne»: 2Cor 12,7). Tanto que la misma «parusía», la espera de la segunda venida de Cristo, «es una absoluta tribulación, que pertenece a la vida del cristiano»⁵⁶.

Pero a este propósito Heidegger lee sobre todo 1Tes 5,2-3: Pablo, después de haber asegurado a los hermanos acerca de la resurrección de aquellos que ya han muerto —como primer evento de la segunda venida del Señor, el cual luego arrebatará al cielo también a todos los vivientes sobrevivientes— pasa a la conside-

⁵⁴ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p. 82. Sobre esto, véase ESPOSITO, C., «Heidegger e l'esperienza protocristiana del tempo», en Íb., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., pp. 285-300.

⁵⁵ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p. 94.

⁵⁶ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p. 97.

ración «de los tiempos y de los momentos» (*peri dè ton cronon kai ton kairon*) en los cuales eso ocurrirá, y recuerda a los hermanos de Salónica: «Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta, y ninguno escapará». En la primera modalidad de relacionarse a la vida («paz y seguridad»), la vida no es ya mía, sino que resulta simplemente objetivada; y el tiempo no resulta ya vivido, sino sólo contado. En la segunda modalidad, en cambio, la espera de la parusía coincide con la experiencia inobjetivable de la esperanza, y entonces del vivir ya el tiempo y la historia del «día del Señor». Escribe Heidegger:

«La cuestión del “cuando” se reconduce a mi comportamiento (*Verhalten*). En qué modo la *parousía* esté en mi vida, depende del cumplimiento de la vida misma [...] Se trata de un tiempo sin un orden propio, de puntos fijos, etc. Partiendo de cualquier concepto objetivo del tiempo es imposible aprehender esta temporalidad»⁵⁷.

En tal sentido, para los primeros cristianos la (segunda) venida de Cristo se identificaría totalmente con su misma espera, ya que es esta espera la que sólo puede cumplir la vida, no alguno que vendría a responderle. La temporalidad no es medición, sino inseguridad; la parusía no es un evento que cumpla la espera, sino que es permanente e insuperable imprevisibilidad; el *kairós* no es el tiempo oportuno de Cristo, sino que es simplemente facticidad (y sólo en este sentido «historicidad»). Aquí radica la copertenencia originaria o la sustancial identificación entre la problematización existencial y la cuestión del tiempo, tal como es delineada sintéticamente por Heidegger en el curso de 1923 hablando de los caracteres de ser del ser-ahí como ser-posible: «preocupación, inquietud, angustia, temporalidad»⁵⁸.

Este «vivir» el tiempo por parte de la experiencia cristiana —*kairós*, *parusía*— deja todavía su huella en el tratamiento del tiempo hecho por Agustín en el XI libro de las *Confesiones*. Aquí Agustín intuiría, aunque luego no llevaría hasta el fondo, la correlación fundamental del tiempo y del alma —una intuición que, como Heidegger no deja de subrayar, había sido ya propuesta por Aristóteles en el IV libro de la *Física*, y que a Aristóteles hay que hacer retornar, pasando, sin embargo, justamente a través del descubrimiento protocristiano y agustiniano de la temporalidad como experiencia histórica del existir⁵⁹.

⁵⁷ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, p.104.

⁵⁸ «Sorgen, Unruhe, Angst, Zeitlichkeit»: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, p. 17.

⁵⁹ Sobre la relación entre la concepción del tiempo en Agustín y en Aristóteles, y sobre la preferencia de acordar con la segunda, por otra parte precisamente en virtud de la primera, véase HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso dictado en Marburgo en el semestre estivo 1927, GA 24, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 1975, p. 329: «Puestas en confrontación, las investigaciones aristotélicas resultan conceptualmente más rigurosas y robustas, mientras Agustín ve algunas dimensiones del fenómeno temporal en modo más originario». Nótese que la intuición agustiniana del nexo tiempo-alma es tanto

Más precisamente, Agustín permitiría encaminar (aunque *sólo* encaminar) una comprensión del tiempo, paradójicamente *no* a partir de la eternidad (esto es, en la interpretación que da Heidegger, *no* a partir de la fe, y entonces de la teología), sino a partir del tiempo mismo —vale decir a partir de la auto-afeción (o «cuidado») de la vida—. Es cuanto emerge, antes aún de *Ser y tiempo*, en una conferencia dictada por Heidegger en julio de 1924 en la Asociación teológica de Marburgo, sobre el tema *el concepto de tiempo*⁶⁰, en la cual se propone una lectura interpretativa de Conf. XI, 27.36.

El tiempo entonces (como una necesaria toma de posición fenomenológica de frente a un consejo de teólogos) va separado del nexo con la eternidad, a partir del cual aquél ha sido siempre pensado en nuestra tradición, ya que para poder considerar el tiempo a partir de la eternidad se debería ya saber de esta última, o sea, se debería ya saber de Dios. En tal caso, sería la fe la que permitiría una correcta consideración del tiempo. Pero —como sabemos— a los ojos de Heidegger esta, lejos de ser una solución, no es sino una permanente aporía, ya que «el filósofo no tiene fe», o más precisamente «no cree». En cuanto tal, preguntando del tiempo, «él está decidido *a comprender el tiempo a partir del tiempo*» mismo⁶¹, es decir, a partir de aquello de lo cual también la eternidad (el ser-siempre) deriva, y no viceversa.

Pero el hecho de que la consideración propuesta por Heidegger no sea «teológica», no quiere decir que deba ser simplemente y alternativamente «filosófica», ya que ella no mira a una sistematización categorial del tiempo, válida universalmente. Será necesario más bien —y esto es particularmente interesante para nuestro problema— partir de una «ciencia preliminar» (*Vorwissenschaft*)⁶² que busque verificar, o mejor, controlar (una suerte de «servicio de policía», *Polizeidienst*, dice explícitamente Heidegger) qué logran decir la filosofía y la ciencia, como «discurso interpretativo del ser-ahí», con sus conceptos del ser y del mundo. En tal sentido esta ciencia —que en otra parte Heidegger había tematizado como «fenomenología»— provee una posición de partida privilegiada, porque, negándose a todo presupuesto ya dado, puede funcionar ella misma como presupuesto radical y definitivo, y esto en la medida en la que reporta sistemáticamente toda comprensión —incluida la comprensión teológica y la misma

más relevante, por el hecho de que en él, según Heidegger, el tiempo es considerado aún en sentido «intramundano», o sea, referido estructuralmente al «ahora» mensurable. No es casualidad, entonces, que Heidegger se refiera a Agustín (y a Aristóteles) precisamente cuando deba aclarar la derivación del «concepto ordinario de tiempo» de la temporalidad como sentido de ser del ser-ahí: *Sein und Zeit*, GA 2, § 81, p. 564.

⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Der Begriff der Zeit*, editado por H. Tietjen, Niemeyer, Tübingen, 1989. Según viene anunciado en el prospecto general de la «Gesamtausgabe» heideggeriana, el texto de esta conferencia será reeditado también como apéndice del volumen 64, el cual, bajo el título complejo *Der Begriff der Zeit*, debería reportar también un ensayo sobre la relación entre el ser-ahí, la temporalidad y la historicidad, a partir de las problemáticas discutidas en el cartel entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg.

⁶¹ *Der Begriff der Zeit*, p. 6.

⁶² *Der Begriff der Zeit*, p. 6.

fe que en ella entre en escena— en la constitución auto-interpretante del ser-ahí mismo. De nuevo aquí se puede notar que aquello que en Agustín venía descubierto porque «dado», en Heidegger viene preventivamente interpretado como el puro darse de sí (a sí).

Pero, ¿qué quiere decir, entonces, comprender el tiempo a partir del tiempo? Aquí parecería reencenderse la perplejidad agustiniana de un saber ya siempre el tiempo como la cosa más próxima, precisamente sin saberlo en los términos de una explícita comprensión de su esencia. Aquello que es más «familiar» y «cotidiano», deviene «extraño y misterioso»⁶³. El análisis heideggeriano consistirá entonces en mostrar el paso de la concepción cotidiana del tiempo (tiempo de la «naturaleza» y tiempo del «mundo») a la interpretación del ser-ahí mismo como tiempo. Para decirlo brevemente: de la numeración del reloj —determinación numérica de la duración de un movimiento, mediante los puntos-hora cada vez en relación con el respectivo antes y después—, a la temporalidad como auto-afección de la comprensión propia del ser-ahí, su constitutivo ser-situado y el sentirse como tal. Aquí Heidegger llama todavía a escena a Agustín, no sólo para testimoniar la propia interpretación del problema del tiempo, sino incluso para tomar prestado del léxico agustiniano la misma idea de *Befindlichkeit*, propuesta como la traducción alemana de *affectio*.

El problema está impostado en estos términos: si es verdad que el tiempo ordinario parte y se mantiene en el «ahora», medido como tal, «¿qué es el ahora?»: «¿soy yo el ahora, o yo soy sólo aquel que dice “ahora”?». ¿Cómo es posible que desde siempre (desde antes del reloj como instrumento de medida) el ser-ahí disponga del tiempo? ¿Tal vez sea «mi mismo ser-ahí el tiempo?»⁶⁴.

En este punto la palabra se le da a Agustín, allí donde él, «en el libro XI de sus *Confesiones*, ha llevado el problema hasta el punto de preguntarse si el espíritu mismo es el tiempo». Aquí todo se juega en la paráfrasis que Heidegger propone de este paso de la obra agustiniana, realizando una lectura en la que la escucha, casi a cada palabra, se transforma en una verdadera y propia reescritura.

Cuando Agustín escribe: *in te, anime meus, tempora metior* (Conf. XI, 27.36) [en ti, alma mía, mido los tiempos], Heidegger explica «en ti, espíritu mío (*mein Geist*), mido los tiempos; a ti mido, cuando mido el tiempo»⁶⁵. El ser del tiem-

⁶³ Cf. Conf. XI, 14.17: «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio...» [«¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé...»], y el comentario de Heidegger en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, pp. 324-325.

⁶⁴ Ésta y la próxima cita: *Der Begriff der Zeit*, p. 10.

⁶⁵ La paráfrasis del paso agustiniano está en *Der Begriff der Zeit*, p. 11. Acerca del problema del tiempo en Agustín y en referencia a la interpretación heideggeriana, se puede ver: HERRMANN, F.-W. von, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1992, pp. 170ss.; FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1993, pp. 51-63 e *passim*; CORTI, C. A., *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006 (capS. V e VI); FISCHER, N. - HATTRUP, D. (Hrsgg.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*, Schöningh, Paderborn, 2006.

po en el alma deviene aquí el ser-el-tiempo de parte del espíritu del hombre. Y cuando Agustín escribe *noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum* [no quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbar-te a ti con las turbas de tus afecciones], Heidegger lee, forzándolo gramaticalmente⁶⁶, aquel *quod est* como la misma pregunta inoportuna y falsa —«¿por qué nunca esto?»— que el espíritu pone, cuando éste se pone obstáculos a sí mismo, haciéndose confundir por todo aquello que lo puede «concernir» (*angehen*), en el sentido de aquellos contenidos múltiples y varios por los cuales aquél puede ser afectado.

Pero cuando Agustín desarrolla el punto de esta *affectio*, no ya sólo como la multitud de las impresiones, sino como su ser impresas en el alma humana, y escribe: *affectio nem, quam res praeteriuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret* [la afección que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun cuando hayan pasado permanece— es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla], Heidegger interpreta así: «las cosas que pasan te llevan a la situación de un sentirte (*bringen dich in eine Befindlichkeit*) que permanece, mientras ellas desaparecen. Yo mido el sentirme en el ser-ahí presente, no las cosas que pasan a fin de que éste surja».

Como es sabido, la huella de la impresión es entendida por Agustín como dimensión temporal del alma misma como *distentio*, pero en tal sentido nos parece que ella sea considerada en la intrínseca correlación de la *memoria* con la *expectatio* y la *adtentio*, porque sólo esto hace que el tiempo no sea entendido como una pura auto-medida de sí, sino como una presencia a sí, como posibilidad de acoger, retener y esperar otro de sí⁶⁷. Y aquí la memoria no es solamente el caso de «distentio» correspondiente a la impresión de las cosas que pasan, sino que es el abismo mismo de la vida del alma, del que Agustín había hablado en el libro X de las *Confesiones*⁶⁸.

⁶⁶ En la conferencia del 1924 Heidegger refiere la lección de la «Patrología Latina»: «... noli mihi obstrepere: quod est; noli mihi obstrepere etc.».

⁶⁷ Reléase, por ejemplo, cuanto Agustín escribe a propósito del sonido, primero pensado y luego consiguientemente emitido: «Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit» [Pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe? ¿O cómo crece el pretérito, que ya no es, si no es porque en el alma, que es quien lo realiza, existen las tres cosas? Porque ella espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda] (Conf. XI, 28.37).

⁶⁸ Cf. Conf. X, 8.14: «Ibi [in aula ingenti memoriae meae] mihi et ipse occurro meque recole, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexto praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor» [Allí (en el aula inmensa de mi memoria) me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado

En Heidegger en cambio la *affectio*, separada de la memoria (en su sentido pleno), es entendida como situación de un «espíritu» que se siente a sí mismo como afectado por el mundo —esto es por el más propio sí mismo como «arrojado»—, no por aquello que efectivamente lo «afecta». La situación en la que estamos situados, como una originaria condición, coincide aquí con el puro sentirse en ella —y puro aún si atañe una pasividad «emotiva» y no una espontaneidad especulativa—. La *Befindlichkeit*, en efecto, expresa un «encontrarse» del ser-ahí así como este es, y un «sentirse» así como este se encuentra⁶⁹. Por esto, cuando Agustín concluye que *ipsam [affectionem] metior, cum tempora metior*, Heidegger puede concluir a su vez: «Repito: es mi sentir-me (*mein Mich-befinden*) mismo lo que mido, cuando mido el tiempo». Y no es una casualidad que en *Ser y tiempo*, cuando tenga que explicar la esencialidad del «sentirse situado» como carácter ontológico del ser-ahí, Heidegger recurra otra vez a Agustín, el cual reclamando que *non intratur in veritatem nisi per charitatem*, habría puesto la enigmática cuestión de una conexión intrínseca entre actos «representativos» y actos «de interés» —que, precisamente, sólo en la *Befindlichkeit* encontraría su originario y oculto fundamento⁷⁰.

Para comprender el tiempo es necesario, pues, describir el modo en el que el ser-ahí «se siente» —y no en sentido general, sino en su «ir siendo en cada caso como mío» (*in der Jeweiligkeit als meiniges*)—⁷¹. Con ello se descubrirá que no son temporales sólo los actos de la conciencia —según una interpretación que, podríamos decir, va de Agustín a Husserl—⁷², sino que es el ser mismo del ser-ahí el que es fundamentalmente temporal. La interpretación es llevada aquí hasta sus últimas consecuencias: como temporalidad, el ser del ser-ahí es su misma posibilidad, su puro «cómo», que llega a sí mismo (o sea, se auto-inter-

o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente].

⁶⁹ En la obra mayor este «sentirse situado» (*Befindlichkeit*) constituye el fenómeno del ser-arrojado del ser-ahí en el propio «ahí», fácticamente existente en un mundo que no está simplemente fuera de sí mismo, sino que existe precisamente como ser-ahí. Este «sentirse situado» va entendido en su constitutiva co-pertenencia con la comprensión (o sea, con el ser-proyectante) del ser-ahí, el cual justamente si cotidianamente está en su «ahí» en la modalidad de «la caída», se proyecta auténticamente precisamente asumiendo como su posibilidad más propia el mismo ser-arrojado (retornando así del futuro al haber-sido): cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 29: «El ser-ahí como sentirse situado» (pp. 178ss.), y § 68/b: «La temporalidad del sentirse situado» (pp. 449ss.).

⁷⁰ Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 29, p. 185. La referencia aquí es a Augustinus, *Contra Faustum*, XXXII, 18.

⁷¹ *Der Begriff der Zeit*, p. 11.

⁷² Cf. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, edición de R. Boehm, «Husserliana», vol. X, Nijhoff, Den Haag, 1996, con el inicial reclamo a Agustín, como aquel que por primera vez se ha «fatigado hasta casi la desesperación» con aquella «antiquísima cruz de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento» que es «el análisis de la conciencia del tiempo» (p. 3). Recordamos que la primera edición de estas lecciones husserlianas estuvo a cargo de Heidegger en el 1928.

preta) en la manera más propia, sólo cuando la posibilidad abandone todo su contenido (el «cómo» de la cotidianidad) y esté frente a la muerte como aquella imposibilidad que es la más auténtica posibilidad. Ya que es en el ser ya-sido y en el no ser-más (*Vorbei*) donde el ser-ahí se cumple. El anticipador adelantamiento (*Vorlauf*) de la muerte no permite identificar el ser-ahí como «algo», sino que «lo remite completamente a sí mismo» (*läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen*)⁷³.

Si el tiempo no está en el alma —en el «espíritu»—, ni el espíritu está en el tiempo, sino que el ser-ahí es el tiempo mismo, y si este ser-el-tiempo es su más propia posibilidad, su «cómo» auténtico, como adelantamiento de su no ser-ahí más, entonces el ser-ahí temporalmente más propio, más auténtico, es el *futuro*. Cotidianamente el ser-ahí encuentra las cosas y a sí mismo en la hora que cada vez pasa, y con ello este esquivo el *cómo* del tiempo (aquello que a cada «hora» no es más, es pasado), y se liga más bien a los *contenidos* del tiempo. El futuro, en cambio, no puede ser ligado a algún contenido: este no es mensurable, del mismo modo que no es ópticamente determinable la «nada». El futuro auténtico es aquel no-más, aquel ser-pasado que «no puede nunca hacerse presente». Y aquí, circularmente, el ser-ahí se «distiende» *estáticamente* en sí mismo: «en el ser futuro el ser-ahí es su pasado y a este retorna en el cómo»⁷⁴. O como Heidegger dirá en una conferencia dictada en octubre de 1930 en el monasterio benedictino de St. Martín en Beuron, y todavía inédita, el tiempo como *distintio* es justamente «la esencia de la existencia del hombre»⁷⁵.

El tiempo y la historia se identifican así con el mismo movimiento del ser-ahí que se encuentra situado en sí mismo, esto es en su más propia posibilidad —aquella de no ser más—, y que se siente así a sí mismo como aquello que le es asignado en suerte. En aquella que podremos llamar la intrínseca necesidad del existir (antes habíamos hablado de su «peso»), debida precisamente al hecho que el sentido del ser es «nada», está el oculto origen y a la vez el último destino del tiempo mismo: no hay otro sentido que la falta de sentido, pero esta carencia no es nunca una espera, tanto menos una pregunta o un grito hacia alguien, sino un cumplimiento —esta es para Heidegger la verdadera parusía.

A la luz de este re-ajustarse en círculo de la temporalización del ser-ahí, Heidegger no puede más que retener incompleta la interrogación de Agustín. Este último, lo hemos dicho, se lanzó hasta preguntar «si el espíritu mismo sea el tiempo. Y aquí —concluye Heidegger desde el inicio de su lectura, o como clave de esta lectura— Agustín ha dejado de preguntar»⁷⁶. Es decir, él ha llegado a ver el problema de la relación del tiempo con el espíritu, pero se detuvo ante el paso más radical requerido por la cuestión: identificar completamente este espíritu

⁷³ *Der Begriff der Zeit*, p. 18.

⁷⁴ *Der Begriff der Zeit*, respectivamente pp. 21 y 25.

⁷⁵ El título de la conferencia es: *Quid est tempus? Confesiones lib. XI*. Su publicación es anunciada en el interior del vol. 80 de la «Gesamtausgabe», intitulado precisamente *Vorträge* (Conferencias).

⁷⁶ *Der Begriff der Zeit*, p. 10.

mismo, el alma, con el tiempo; aquello que Heidegger intentará hacer en *Ser y tiempo*, «totalizando» estáticamente el ser-ahí como una relación consigo mismo que no tiene, no sabe y no puede *otro* [*distinto*] de sí. Tan es así que el sentido del ser, como tiempo, está precisamente en esta relación de imposibilidad.

La pregunta inicial de la conferencia —así concluye Heidegger en 1924—, a saber, «¿qué cosa es el tiempo?», pide, pues, transformarse en esta otra pregunta: «¿quién es el tiempo?»⁷⁷. Pero todavía otra vez: ¿qué busco, o mejor, a *quién* busco cuando me busco a mí mismo como tiempo? Heidegger parece haber reconocido que el sentido y la verdad misma del ser no podrán nunca ofrecerse a través de un ente —sino, precisamente, como nada, que es cuanto viene manifestado en el ser-ahí. Pero entonces, ¿no habría que decir que también él se ha detenido en su preguntar, en el intento (imposible) de decir temporalmente como ser-ahí, lo otro del ser-ahí, el ser mismo? Es algo que el propio Heidegger plantea explícitamente cuando da un giro —con la *Kehre*— a partir del ser-ahí, reinterpretando este último como el «giro», no ya de sí hacia sí mismo, sino hacia el ser y del ser mismo, cuya suprema donación coincide con la retracción.

Pero quizá también a nosotros nos será lícito reformular —una vez más con Agustín— la pregunta-guía heideggeriana, «¿qué significa ser?», con esta otra pregunta: «¿quién es el ser?». ¿Y si precisamente la inquietud del preguntar certificara la constitución originaria de la «memoria» como signo de una irreducible donación? ¿Y si el tiempo manifestase no la imposibilidad radical que es la finitud, sino el advenimiento del imposible mismo? Pero entonces la pregunta no podría ser una medida nuestra, sino el irrumpir imprevisto y finalmente *posible* del infinito.

Università degli Studi di Bari
esposito@filosofia.uniba.it

COSTANTINO ESPOSITO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

⁷⁷ *Der Begriff der Zeit*, p. 27.