

## HEIDEGGER Y EL CRISTIANISMO DE SAN PABLO Y SAN AGUSTÍN

### RESUMEN

Este texto intenta mostrar el sentido de la interpretación de San Pablo y San Agustín que Heidegger lleva a cabo en sus primeros cursos de Friburgo. En concreto, se pretende apuntar al motivo por el que el joven Heidegger recupera aspectos del cristianismo para su proyecto filosófico y cuáles son los elementos concretos que las *Epístolas* de San Pablo y las *Confesiones* de San Agustín le aportan. De esta forma, se apreciará, entre otras cosas, la importancia concedida por Heidegger a la acentuación del mundo propio (*Selbstwelt*) y de la temporalidad que es característica de la experiencia cristiana del vivir.

### PALABRAS CLAVE

*Heidegger, San Pablo, San Agustín, primeros cursos de Friburgo, cristianismo primitivo, hermenéutica de la facticidad.*

### ABSTRACT

The present text shows the sense of the interpretation of Saint Paul and Saint Augustine that Heidegger carry out in his early Freiburg lectures. Concretely, I will point out the reason why Heidegger recovers some aspects of the christianity for his philosophical project and also to show which are the concrete elements that Saint Paul's *Epistles* and Saint Augustine's *Confessions* contribute to him. In this way, we will be able to appreciate, among other things, the importance granted by Heidegger to the accentuation of the self-world (*Selbstwelt*) and the temporality who is typical of the Christian experience of live.

### KEY WORDS

*Heidegger, Saint Paul, Saint Augustine, early Freiburg lectures, primitive christianity, hermeneutics of facticity.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: abril 2007

Fecha de revisión: junio 2007

Fecha de aceptación: julio 2007

## HEIDEGGER Y EL CRISTIANISMO DE SAN PABLO Y SAN AGUSTÍN

Francisco de Lara\*

La intención que mueve al presente trabajo consiste en mostrar por qué resulta de importancia para el joven Heidegger llevar a cabo una interpretación de San Pablo y de San Agustín. Con ello se pretende dejar ver, en última instancia, el proyecto filosófico de Heidegger en sus primeros cursos friburgueses y el modo en que el cristianismo primitivo deviene importante para dicho proyecto. Por esta razón, prescindiremos aquí de motivos extrafilosóficos, y en concreto religiosos, a la hora de intentar entender la confrontación heideggeriana con el cristianismo. Más bien se tratará de mostrar que Heidegger lleva a cabo una lectura de éste desde y en miras a su propio intento de refundir y redefinir la filosofía como ciencia originaria del *Dasein*, como hermenéutica de la facticidad. A fin de indicar qué elementos aporta cada una de ellas, examinaremos primero la interpretación heideggeriana de San Pablo y, en un segundo momento, la de San Agustín.

### HEIDEGGER Y SAN PABLO

El contexto de la interpretación heideggeriana de San Pablo coincide fundamentalmente con el de su interpretación de otros pensadores de importancia para la teología cristiana –en especial para la protestante– como San Agustín, Lutero o Kierkegaard. Por tratarse de los citados autores, podría pensarse que dicha interpretación se

---

\* Universidad Industrial de Santander.

enmarca dentro de la separación de Heidegger del catolicismo de sus orígenes y que, por lo tanto, puede y debe ser explicada a partir de dicha separación. Sin embargo, fijémonos en que dicha “explicación” no lograría sino ponernos delante una serie de motivos superficiales y que, por fundamentales que puedan resultar para la investigación biográfica, carecen por completo de importancia para la filosófica. Para ésta resulta de mucho más peso comprender la relevancia filosófica implicada en el acercamiento de Heidegger a ciertos elementos del cristianismo. Se trata más bien de entender, en concreto, por qué Heidegger se dirige al cristianismo primitivo y a los pensadores cristianos que, de uno u otro modo, rompen con la dogmática –y, por lo menos en parte, con la conceptualidad griega de la que ésta se nutre– e intentan acercarse de nuevo a lo más propio y originario de la *experiencia* cristiana. Es en este acercamiento y, en concreto, en esta experiencia donde Heidegger encuentra aspectos relevantes para su propia concepción de la filosofía, siendo por ello también lo que el presente escrito intentará poner de manifiesto.

En efecto, Heidegger considera que la experiencia cristiana de la vida surge de lo que podría llamarse una “interiorización” del hombre, un particular fijarse en sí mismo que daría lugar a una manera señalada de estar en el mundo, de vivir. Si consideramos este punto siguiendo las indicaciones de Heidegger, apreciamos que el vivir cristiano se caracteriza, en efecto, por realizarse en la forma de una constante interrogación sobre él mismo. Para el modo cristiano de experiencia, el hombre, el que vive, no está ya dado de una vez por todas, sino que es más bien en cuanto tránsito y camino hacia algo a lo que tiende: hacia aquello que en esa experiencia recibe el nombre de Dios. Así pues, lo que él vive, los contenidos experimentados, no centran su atención por ellos mismos, sino que son siempre vistos desde y hacia aquello a lo que ese modo de vivir se dirige y aspira. Tampoco él mismo, el que vive, centra aquí la atención como algo acabado y que ya esté conforme con su modo de ser. En cuanto tendente a Dios, el cristiano no es del todo, no es nunca pleno. Lo que él es propiamente no está ya dado ni puede alcanzarse en este mundo, sino que se debe estar siempre en camino hacia ello. Su

vivir consiste en ese estar en camino e implica poner atención para mantenerse en él todo el tiempo. Pero, además, el cristiano no lo fue siempre, desde un principio. Él no fue siempre de este modo, no vivió siempre desde esta tendencia, sino sólo y primeramente al devenir cristiano. Su modo de ser es, por tanto, el de “haber devenido” (*Gewordensein*)<sup>1</sup> y, a partir de entonces, todo su vivir está marcado por tal conversión. Así pues, vemos que el cristiano no pertenece ni por su meta ni por su origen al orden de este mundo. Su nacimiento y su muerte biológicas no son las que determinan su modo de ser, sino que su vida y su muerte se definen por su modo de ser ante Cristo. Por este motivo, el cristiano no está dirigido a este mundo y a sus múltiples asuntos, sino que, si bien no puede sino estar en ellos, propiamente no se ocupa de ellos. Su preocupación verdadera es no apartarse ni dejarse apartar de aquel camino, de ese vivir hacia y ante Dios que él es propiamente. Por eso considera los asuntos de este mundo más bien como tentaciones, delectaciones con las que el hombre se distrae de sí mismo y de su propio sentido de ser, en las que olvida su carácter de ser-en-camino hacia su ser propio. El cristiano, por tanto, se mantiene en constante alerta, vigilante. La voz de su conciencia le recuerda infatigablemente que no debe estar con las cosas del mundo sino en cuanto buscando a Dios a través de ellas. El cristiano no debe olvidar aquello que él es –lo que ha devenido–, sino ser y mantenerse en ello.

Siendo lo más marcado de la actitud protocristiana, esta preocupación por el propio modo de ser –por vivir propiamente– resulta

<sup>1</sup> V. GA 60 A, págs. 93-ss. (trad. cast., págs. 118-ss.). Excepto *Ser y tiempo* (SZ), todos los textos son citados a partir de la edición de las obras de Heidegger, la *Gesamtausgabe*, a la que nos referimos con las siglas GA, seguidas del número de volumen y de página. Las traducciones al castellano son del autor. En caso de existir ya una traducción, el autor hace también referencia a ella. Aquí distinguiremos entre GA 60 A y B, es decir, entre dos de los cursos que están incluidos en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe*. Para las referencias bibliográficas concretas, puede consultarse el correspondiente apartado al final de este escrito.

según Heidegger también ejemplar de la actitud filosófica. Sin embargo, tal cosa no significa que la actitud filosófica sea para éste, en última instancia, cristiana, que no se pueda hacer filosofía sino en esa búsqueda de Dios. No es una filosofía cristiana lo que aquí se defiende. En el caso de existir algo así, no sería para Heidegger más que una pura y simple contradicción, un malentendido que, adulterándolo, se cerraría el acceso tanto a lo más propio de la experiencia religiosa como del modo filosófico de ser. La filosofía, según la caracteriza Heidegger en estos años, es fundamental y necesariamente atea<sup>2</sup>. Así pues, ese modo cristiano de estar en camino hacia Dios no debe ser tomado aquí al pie de la letra. Lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos y, por ello, tampoco es esto lo que Heidegger destaca de ella. Más bien se trata de la actitud, del modo en que el cristiano *primitivo* –es preciso señalar esto– vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro. Este vivirlos “como si no” –es decir, no fijándose y quedándose fijado en ellos, sino preocupándose siempre por ser propiamente– es lo que Heidegger recupera de la actitud cristiana como lo filosóficamente relevante. El ser-en-camino no se dirige en la actitud filosófica a Dios alguno, sino que es un ser-en-camino del *Dasein* hacia él mismo. Este es justamente el carácter de ser que Heidegger destaca y toma como haber previo (*Vorhabe*) en la interpretación del *Dasein* que lleva a cabo en el curso del verano de 1923: el *Dasein* es en cuanto el encaminarse a sí mismo, en cuanto la posibilidad de vivir propiamente<sup>3</sup>. En todo caso, la radicalidad implicada, el modo protocristiano de ser y de entenderse en el mundo y su contraste con el modo greco-romano de existir es lo que merece señalarse y el

<sup>2</sup> V. GA 62 B, pág. 363 (y la aclaración en la nota al pie 54). V. trad. cast., pág. 45 (y nota al pie b). V. también GA 20, pág. 110.

<sup>3</sup> V. GA 63, pág. 17: “[El *Dasein*] es pero como el *ser-en-camino* de sí mismo hacia él” ([Das *Dasein*] ist, aber als das *Unterwegs* seiner selbst zu ihm). V. trad. cast., pág. 35.

motivo por el que Heidegger llama la atención sobre el cristianismo. Con ese fin y con este horizonte de problemas es como se dirige, para empezar, a las epístolas de San Pablo.

De esta manera, vemos que la lectura heideggeriana de las epístolas de San Pablo tiene como objetivo explicitar la particular experiencia protocristiana del vivir (*urchristlichen Lebenserfahrung*)<sup>4</sup>. En la segunda parte del curso que impartió en el semestre de invierno de 1920/21, titulado *Introducción a la fenomenología de la religión*<sup>5</sup>, encontramos una interpretación en este sentido de la epístola a los Gálatas y las dos epístolas a los Tesalonicenses. Los aspectos más importantes que dicha interpretación subraya son la espera de la *parousía* y el anuncio del anticristo. En efecto, esperar el regreso del Señor y el consiguiente fin de los tiempos, en el que se decidirá quién está con el Señor y quien con su antagonista, es lo característico de la existencia cristiana. Las cartas paulinas acentúan esto y se lo recuerdan a las comunidades cristianas fundadas poco antes, con la intención de avivar su fe para que no desfallezca. En dichas cartas queda claro que el cristiano, el que ha devenido para Cristo y está ante él en cada una de sus acciones, debe llevar una vida atenta, expectante, y no ocuparse demasiado ni perderse en y por los asuntos de este mundo. El cristiano debe, antes bien, cuidar de no estar en pecado cuando llegue el día del Señor y, al no saber cuando ocurrirá tal fundamental instante, debe mantenerse alerta en todo momento y vivir justamente en esa alerta. Dado que “el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”<sup>6</sup>, sin anterior aviso ni previsión posible, el cristiano debe vivir en una incesante preocupación por su modo de vivir, por su comportamiento respecto a todo lo que le sale al paso. Así, el cristiano se hace explícito y hace problema de su

<sup>4</sup> V. especialmente GA 60 A, págs. 80 y 117 (trad. cast., págs. 105 y 141, el traductor vierte la expresión por “experiencia cristiana primitiva de la vida”).

<sup>5</sup> Citado aquí como GA 60 A. Al final del escrito puede consultarse la referencia bibliográfica del original y de la traducción castellana existente.

<sup>6</sup> Tesalonicenses, 5:2. Cf. GA 60 A, pág. 104 (trad. cast., pág. 128).

modo de relacionarse y estar respecto a los contenidos del mundo, a eso que Heidegger llama las “significatividades” (*Bedeutsamkeiten*) mundanas<sup>7</sup>. En todo trato con dichas significatividades, el cristiano mantiene la vista puesta en él mismo y en su forma de relacionarse con ellas. Y lo hace justamente para no entregarse a ellas, para no seguir su dinámica y perder de vista su propio y verdadero modo de ser. Así, lo vivido en esta actitud está en continua y estrecha relación con el denominado “mundo del sí-mismo” (*Selbstwelt*)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> En contra de la visión que considera lo que nos sale al encuentro cotidianamente, aquello con lo que tratamos en nuestro habitual modo de ser, como objetos o contenidos de conciencia de un sujeto, Heidegger afirma que los contenidos de nuestra experiencia fáctica son siempre significativos, es decir, son familiares para nosotros en el sentido de que sabemos qué hacer o cómo comportarnos con respecto a ellos. Además, nosotros no estamos separados de esos contenidos significativos como un sujeto trascendental de los objetos que se representa de manera teórica, sino que estamos en todo momento imbricados en ellos, ocupados en unos u otros. Por eso Heidegger caracteriza esos contenidos como “mundo”, es decir, aquello en lo que se vive. De esta manera, afirma que “si consideramos la experiencia fáctica del vivir según la dirección del contenido experienciado, entonces designamos aquello que se experiencia –lo experienciado– como “mundo”, no como “objeto”. Mundo es algo en lo que se puede *vivir* (en un objeto no se puede vivir)” (v. GA 60 A, pág. 11 y trad. cast., pág. 42). Es más, nosotros mismos nos experienciamos sólo en cuanto uno más de esos contenidos mundanos y, por cierto, nunca de modo aislado o separado, nunca mediante reflexión teórica, sino siempre a partir de lo que hacemos, lo que nos sale bien o mal, lo que nos ha desagradado de nuestra actitud en una situación concreta, etc. Es decir, en la cotidianidad nos experienciamos siempre exactamente del mismo modo como experienciamos el resto de contenidos. Estamos ahí para nosotros mismos como mundo y, en concreto, como “mundo del sí mismo” (*Selbstwelt*), un mundo que, de todas formas, está siempre indisolublemente complicado con el “mundo circundante” (*Umwelt*) de todo aquello que nos rodea y el “mundo común” (*Mitwelt*) de aquellos que comparten el mundo con nosotros (v. *loc. cit.*).

<sup>8</sup> V. nota anterior y GA 58, págs. 33-34 y 56; GA 59, págs. 84 y 173; GA 60 A, págs. 11 y 14 (trad. cast., págs. 42 y 44) ; GA 61, págs. 95-96 y 101; GA 63, pág. 102 (trad. cast., pág. 130).

Todo contenido significativo, incluso aquellos del mundo común (*Mitwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*), son vividos por él a partir de su sí-mismo. El cristiano no permite que las significatividades mundanas devengan lo dominante y directriz de su vivir. Por eso las vive “como si no” (*als ob nicht*)<sup>9</sup>. Esto, por supuesto, no quiere decir que no las viva, que se cierre por completo a ellas, y tampoco, como podría quizá pensarse, que no tengan para él carácter significativo. Puede que él no les dé toda la importancia que le reclaman, pero la significatividad, como hemos indicado, no consiste en esto, sino en el carácter familiar, conocido, que reviste lo cotidiano: en el saber (o no) para qué sirve y/o qué hacer con ello. Así pues, el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) de la experiencia cristiana es, pues, idéntico al de cualquier otro modo de experiencia. Y lo mismo cabe decir del sentido de relación (*Bezugssinn*) de dicha experiencia, el cual expresa de qué manera nos relacionamos con dichos contenidos. En efecto, también el cristiano tiene las significatividades mundanas en el modo del cotidiano ocuparse de ellas. El cristiano, por tanto, y dicho ahora en palabras de Heidegger, “no sale del mundo”<sup>10</sup>. No es esto, pues, lo que caracteriza la experiencia cristiana del vivir. No es que él viva otros contenidos más allá de los mundanos ni que deje de ocuparse de éstos cotidianamente. Incluso cuando se ocupa de entes espirituales, lo hace de modo mundano. Esos entes están ahí en cuanto significatividades concretas como otras cualquiera. Lo que varía en dicha experiencia no es la mundanidad o no de los contenidos, sino el hecho de que el cristiano vive todo contenido y todo ocuparse con éstos como una efectuación (*Vollzug*) suya, es decir, centrado en su mundo del sí-mismo. En concreto lo vive, y esto es lo más importante, como una efectuación temporal, marcada por un sentido de temporalidad. Como señala Heidegger, por medio de la conversión, del haber devenido, “las significatividades del mundo circundante se convierten en bienes temporales. El sentido de la

<sup>9</sup> GA 60 A, pág. 117 (trad. cast., pág. 142). V. sobre esto Vattimo (2001).

<sup>10</sup> V. GA 60 A, pág. 118-119 (trad. cast., pág. 143).

facticidad según esta dirección se define como temporalidad”<sup>11</sup>. Dicho de manera específica, el cristiano vive constantemente en el “todavía”, en el tiempo que resta para el fin de los tiempos<sup>12</sup>. Así pues, en el cristianismo primitivo se explicita el sentido de la facticidad del *Dasein* como temporalidad, siendo esto justamente lo que defiende el joven Heidegger. Además, y visto ahora desde el otro lado, el cristiano vive la temporalidad originariamente, es decir, en el horizonte de la finitud y la muerte. De esta manera, no vive el tiempo y la historicidad como coyunturas objetivas y ajenas a él, sino como lo que él mismo es y en lo que se juega cómo es él, si propia o impropia<sup>13</sup>. He aquí el fundamental aspecto que Heidegger destaca en su interpretación del cristianismo primitivo. Gracias a ella, Heidegger puede apelar a un modo de ser en el mundo que no se distrae con los contenidos mundanos, sino que se efectúa como un explícito saberse temporalidad, saberse como un ente finito que puede vivir, ser, intentando efectuar por sí mismo y desde una comprensión propia aquello que vive. Por todo ello, Heidegger encuentra en las epístolas paulinas el ejemplo eminente de una actitud que guarda hondos paralelismos con la disposición y el modo de vivir filosóficos.

#### HEIDEGGER Y SAN AGUSTÍN

Pasamos a intentar ver ahora qué aspectos ofrece San Agustín a la pretensión filosófica heideggeriana y, con ello, de qué modo interpreta Heidegger la obra del obispo de Hipona. Puesto que acabamos de hablar de la temporalidad, podría suponerse en un primer momento que, siendo uno de los autores que marcan la tradición filosófica de

<sup>11</sup> GA 60 A, pág. 119 (trad. cast., pág. 144).

<sup>12</sup> En este sentido, y haciendo uso de una expresión de *Ser y tiempo*, podemos decir que el cristiano vive explícitamente como un ser para la muerte. Cf. SZ, p. 249, nota 1 (trad. cast., pág. 246, nota 1).

<sup>13</sup> V. GA 60 A, pág. 80: “La experiencia fáctica del vivir es histórica. La religiosidad vive la temporalidad como tal”. V. trad. cast., pág. 105.

pensar el tiempo, San Agustín es leído por Heidegger sobre todo en este sentido. Si tenemos en cuenta que Heidegger pretende volver a poner sobre la mesa la pregunta por el ser partiendo de la dilucidación del ser del *Dasein* y que, como acabamos de decir, interpreta dicho ser del *Dasein* en cuanto temporalidad, podríamos deducir rápidamente que la importancia de San Agustín radica en sus apreciaciones sobre el tiempo. Pero, por más que Heidegger lo mencione en sus propios trabajos en esta dirección – como en la conferencia de 1924 titulada *El concepto de tiempo* y también en *Ser y tiempo*-, la verdad es que no se encuentra en éstos una verdadera confrontación con San Agustín. Sin embargo, éste ocupa, incluso en *Ser y tiempo*, un lugar mucho más importante en la analítica existencial, es decir, en la interpretación de los caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein*. La mayoría de referencias a San Agustín en la obra de 1927 van en esta dirección: ya sea en la dilucidación de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), la curiosidad, la angustia y el temor, ya sea, más fundamentalmente, para señalar la dificultad que comporta efectuar este análisis ontológico del *Dasein* partiendo de su cotidianidad<sup>14</sup>.

Así pues, San Agustín es considerado de importancia sobre todo por haber realizado un análisis valioso en algún sentido de ese ente al que la tradición llama hombre y Heidegger designa como *Dasein*. Se comprende, entonces, que el joven Heidegger se dirigiera de un modo más explícito y detallado a la obra del santo, pues el programa filosófico que aquél desarrolla durante sus primeros cursos friburgueses se concibe exclusivamente como la explicitación de los caracteres de ser de este vivir fáctico o *Dasein*. Así como el cristianismo primitivo de San Pablo, el cristianismo de San Agustín le ofrece ciertos elementos de cardinal importancia

<sup>14</sup> V. SZ, págs. 139, 171, 190 y 43-44, respectivamente (trad. cast., págs. 142, 173, 190 y 53). En lo que respecta a la curiosidad, es de señalar que Heidegger ya había utilizado en su curso del semestre de verano de 1921 un lema agustiniano en este sentido: *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam* (*Confesiones* X 3,3).

para dicho programa. Éstos, una vez más, van en la línea de la ya mencionada transformación del modo de experiencia que se da en el cristianismo. Heidegger considera que el cristianismo primitivo constituye “el paradigma histórico para el particular proceso de transposición del centro de gravedad del vivir fáctico y del mundo del vivir (*Lebenswelt*) en el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*)”<sup>15</sup>. El aspecto más relevante de este giro en la dirección de la experiencia consiste, pues, en algo que ya hemos mencionado, en poner el centro de todo experimentar en el mundo del sí-mismo. San Agustín, y en especial sus *Confesiones* constituyen para Heidegger un momento de especial importancia dentro de esa tradición cristiana. En concreto, se trataría de uno de los pocos momentos –a los que deben añadirse la mística medieval<sup>16</sup>, Lutero y Kierkegaard– en los que vuelve a recuperarse con fuerza, y en contraste con la dogmática, esa acentuación del mundo del sí-mismo<sup>17</sup>. Es justamente desde aquí, sobre todo, desde donde Heidegger interpreta las *Confesiones*<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> GA 58, pág. 61.

<sup>16</sup> Si bien finalmente no lo impartió, Heidegger había planificado un curso sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* para el semestre de invierno de 1918/19. Los apuntes para este curso están hoy recogidos también en GA 60 (y traducidos en el volumen titulado *Estudios sobre mística medieval*).

<sup>17</sup> V. GA 58, pág. 205, donde queda clara la tesis histórica de Heidegger a este respecto: “Esta conquista del cristianismo antiguo fue deformada y sepultada por medio de la filtración de la ciencia antigua en el cristianismo. De tanto en cuanto, vuelve a imponerse en erupciones impresionantes (como en *San Agustín*, en *Lutero*, en *Kierkegaard*). Sólo desde aquí es posible entender la mística medieval. En las *Confesiones*, los *Soliloquia*, en *De civitate Dei*, *San Agustín* ha hecho valer la importancia central del mundo del sí-mismo para la originaria experiencia cristiana. Pero sucumbió entonces en la lucha con la dogmática (...). La lucha entre Aristóteles y el nuevo “sentimiento vital” continúa en la mística medieval y, finalmente, en *Lutero*”.

<sup>18</sup> Hago hincapié en el “sobre todo” porque, como se acaba de mencionar en la nota anterior, a Heidegger le interesa también mostrar cómo, a pesar de que esta transformación cristiana de la experiencia rompe con los modos dominantes de autointerpretación que son propios del paganismo (de lo

Ya el mismo hecho de que San Agustín escriba unas *Confesiones* y, además, unos *Soliloquios* deja claro que el sí-mismo (*Selbst*), al centrarse en sí, puede llegar a una particular explicitación de su modo de ser en el mundo. Además, y en la línea de la transformación indicada, es de notar que no existe género literario griego que se parezca a éstos ni por asomo. El modo griego de relacionarse con uno mismo, con los demás, con el mundo e incluso con los dioses carece por completo de este predominio de la “interioridad”. Unas confesiones o soliloquios griegos son simplemente inconcebibles. Los citados escritos de San Agustín, por el contrario, muestran a un *Dasein* intentando lograr comprensión acerca de su carácter de ser a partir de la concentración en dicho mundo del sí-mismo. San Agustín permitiría, pues, reconocer la particular “acentuación del vivir fáctico en el mundo del sí-mismo”<sup>19</sup> que es propia del cristianismo y, además, la posibilidad de explicitar ese vivir a través de la “experiencia íntima de sí mismo”<sup>20</sup>. Una clara muestra de que es esto lo que a Heidegger le interesa señalar es su “traducción” o, mejor, interpretación del célebre *crede ut intelligas* agustiniano: “vive vivamente tu sí-mismo – y solamente sobre este fundamento experiencial, tu última y más plena experiencia de ti mismo, se funda el conocimiento”<sup>21</sup>. *Crede* es interpretado aquí, por tanto, más allá de toda fe religiosa y de todo contenido dogmático. No es, en

---

que Heidegger llama “la ciencia griega”), a menudo, no obstante, se llevan a comprensión y explicitación filosóficas con los medios conceptuales griegos (de ahí que Heidegger titule su curso sobre el obispo de Hipona *San Agustín y el neoplatonismo*, pues es esta relación entre cristianismo primitivo naciente y conceptualidad griega la que le interesa señalar). Ya en San Pablo, pero más claramente en San Agustín, puede verse cómo la filosofía griega pervive, a pesar de todo, en el cristianismo y, por así decir, lo transfigura desde dentro.

<sup>19</sup> GA 58, pág. 59.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*, pág. 58.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*, p. 62. V. también la otra versión de la frase agustiniana que Heidegger ofrece en la pág. 205: “El sí mismo debe realizarse en el vivir pleno antes de poder conocer”.

general, el contenido lo que define la fe, sino que ésta consiste en una actitud, en un particular modo de vivir(se), siendo esta actitud lo que aquí interesa señalar. Creer significa aquí darse plenamente al propio vivir y ser-en-el-mundo –es decir, justamente no escapar hacia contenidos transmundanos– y vivirlo con plena claridad y autotransparencia.

Pero Heidegger no recupera sólo el modo de explicitación del *Dasein* partiendo de la centralidad del mundo del sí-mismo, sino también, en parte, esa misma explicitación, la interpretación concreta del *Dasein* llevada a cabo por San Agustín. En el semestre de verano de 1921 –es decir, justo a continuación del curso sobre San Pablo– Heidegger imparte un curso sobre *San Agustín y el neoplatonismo*<sup>22</sup>. Como ya hemos dicho, a Heidegger le interesa mostrar el modo en que convive y lucha la conceptualidad griega y su subyacente interpretación del *Dasein* con la transformación cristiana. Sin embargo, se engañaría quien buscara aquí una especie de “comparación” entre San Agustín y Plotino, o bien una consignación de las posibles influencias de éste sobre aquél. Lo que Heidegger lleva a cabo es, lejos de ello, una interpretación del libro X de las *Confesiones* en la óptica que estamos mencionando. Es ahí, en la interpretación concreta del modo en que San Agustín, a su vez, interpreta al *Dasein* donde se percibe y se puede señalar la citada lucha con la interpretación griega del hombre.

En las *Confesiones*, Heidegger reconoce caracteres fundamentales del ente del que se ocupa la filosofía, caracteres que el pensamiento cristiano permitiría mostrar. Así, por ejemplo, San Agustín señala repetidamente la dispersión en la que el vivir se pierde<sup>23</sup>. Esta dispersión es puesta de relevancia también por el joven Heidegger, que hace de ella una determinación categorial del *Dasein*<sup>24</sup>. Éste se

<sup>22</sup> Citado aquí como GA 60 B.

<sup>23</sup> V. *Confesiones* X 29, 40: “in multa defluximus” y GA 60 B, págs. 205-ss. y 250 (trad. cast., págs. 82-ss. y 144).

<sup>24</sup> V. GA 61, págs. 102-106.

ocupa siempre de los contenidos mundanos, de las significatividades en las que va efectuando su vivir, sin preocuparse por el modo en que él está ahí, por su modo de ser. Generalmente, el *Dasein* está completamente sumergido en esas significatividades, en los asuntos cotidianos, ocupándose con tal o cual cosa. A este estar completamente dado a las significatividades y “perderse por ellas” y en ellas<sup>25</sup> lo denomina Heidegger, apoyándose también en San Agustín, “carencia” (*Darbung*)<sup>26</sup>. El *Dasein* parece necesitar y estar siempre al acecho de algo nuevo a lo que dedicarse, con lo que ocupar su tiempo. Esta necesidad de novedades, de asuntos, fines o proyectos mundanos siempre nuevos es característica de la mencionada “carencia” del hombre. El vivir busca en sí mismo, incluso en el cumplimiento de sus tendencias, siempre nuevas tendencias, nuevas cuestiones en las que estar y a las que irse dando. En ello ve Heidegger, en clara reinterpretación de la antropología cristiana, una caída del *Dasein* en el mundo, una inclinación a dejarse llevar por los asuntos cotidianos, por caer en sus manos y no fijarse en lo que uno es propiamente. De ahí que Heidegger, en unas palabras que vuelven a sonar a cristianismo, designe esta tendencia a la caída como la “ruinancia del vivir” (*Ruinanz des Lebens*)<sup>27</sup> y, finalmente, como la caída, el caer (*Verfallen*) del *Dasein*<sup>28</sup>. Incluso llega a hablar de “culpa”, de que el vivir es él mismo culpable de este perderse y esta “neblina” en la que

<sup>25</sup> Cf. GA 62 B, pág. 352, donde Heidegger aclara el modo cotidiano de ser en el mundo como un “perderse por algo” (*Aussein auf etwas*).

<sup>26</sup> V. GA 61, pág. 90, donde Heidegger habla de esta “*Darbung*” y la aclara añadiendo entre paréntesis las palabras de San Agustín “privatio, carentia”.

<sup>27</sup> V. GA 61, págs. 131-ss.

<sup>28</sup> V. SZ, págs. 175-ss. (trad. cast., pág. 197-ss.). Sin embargo, ya antes, en el llamado *Informe Natorp*, Heidegger ofrece una diferenciación más detallada en este sentido. Allí constata “una tendencia fáctica fundamental del vivir a *desprenderse* (*Abfallen*) de sí mismo y, con ello, a *caer* (*Verfallen*) en el mundo y, de ese modo, a su propio *desmoronarse* (*Zerfallen*)” (GA 62 B, pág. 356. V. trad. cast., pág. 38). Heidegger designa este carácter fundamental como “la inclinación a caer del vivir fáctico” o, simplemente, “el caer en...” (*loc. cit.*).

vive, aclarando que con ello no pretende hablar metafísicamente, pero que tampoco se trata de una metáfora<sup>29</sup>.

Pero no sólo estos conceptos están más o menos directamente inspirados en la interpretación agustiniana del vivir humano. También lo está el concepto fundamental que caracteriza el sentido de relación (*Bezugssinn*) de este vivir. Como hemos visto, el *Dasein* se relaciona con los contenidos mundanos, con las significatividades, de modo tal que se ocupa de ellas y, por así decir, está ocupado por ellas. Esta ocupación es uno de los caracteres fundamentales del *Dasein* y Heidegger, siguiendo a San Agustín y su designación del mismo como un *curare*, lo llamará *Sorgen*: cuidar. Pero este cuidar no significa aquí un prestar atención especial, sino, al contrario, ir de una significatividad a otra, ocupándose de y con ellas y, de esta manera, perdiéndose en y por ellas. Como Heidegger aclara, cuidar significa aquí lo contrario que en el habla cotidiana. El cuidar en sentido heideggeriano expresa justamente la falta de cuidado en sentido cotidiano, el puro y simple relacionarse con algo –ya sea fabricándolo, pensándolo, fijando en él la atención, olvidándolo, perdiéndolo, etc. – sin hacerse explícita esta relación<sup>30</sup>. Y, entonces, una de las modalidades de esa *cura*, de las formas en que este cuidado se realiza, será la *curiositas*: la curiosidad, la *Neugier* (palabra que en alemán significa, literalmente, “avidez de novedades”). En efecto, lo propio de la curiosidad es estar siempre por algo nuevo, por una nueva ocupación de la que cuidarse, con la que ocuparse<sup>31</sup>. Por último, y puesto que el *Dasein* busca siempre estas novedades, estos contenidos con los que deleitarse y perderse, en los que caer, su vivir es designado por San Agustín como concupiscente<sup>32</sup>. Así pues, el vivir

<sup>29</sup> V. GA 61, pág. 88.

<sup>30</sup> Cf. GA 63, págs. 101 y 103.

<sup>31</sup> V. GA 60 B, pág. 258 (trad. cast., pág. 155).

<sup>32</sup> V. las tres formas de *concupiscentia* (*carnis, oculorum y saeculi*) en *Confessiones* X 30-34 y la interpretación heideggeriana en GA 60 B, págs. 210-ss. (trad. cast., págs. 89-ss.).

está constantemente tentado, inclinado a perderse en los asuntos del mundo y a no aclararse sobre sí mismo: “El vivir no es propiamente otra cosa que una constante tentación”<sup>33</sup>. Este carácter del *Dasein* será explicitado todavía en *Ser y tiempo*, donde Heidegger, en la explicación del caer (*Verfallen*) afirma que “el ser-en-el-mundo es en él mismo *tentador*”<sup>34</sup>.

## CONCLUSIÓN

Todos estos ejemplos deberían haber dejado claro ya a estas alturas que, por lo menos en gran parte, Heidegger determina al *Dasein* a partir de la concepción agustiniana del vivir y que la original interpretación que el joven Heidegger lleva a cabo del libro X de las *Confesiones* da lugar a una transposición de la experiencia cristiana del vivir en la analítica existencial del *Dasein*. En esta dirección apunta el estudio de los pensadores cristianos que, como San Pablo y San Agustín, llegan a una comprensión fundamental del *Dasein* y de su temporalidad en el mundo. Esta comprensión, aparte de tener un valor por sí misma, como demuestran los ejemplos que acabamos de ver, permite apreciar, sobre todo, el modo como el *Dasein* llega a ella. Lo más valioso de dicha experiencia es, antes que nada, la particular acentuación del mundo del sí-mismo que tiene lugar en la experiencia cristiana del mundo. En esa acentuación es posible, como vimos al tratar de San Agustín, explicitar el sentido de ser del *Dasein* como un ocuparse con significatividades, como un *cuidar* (*Sorgen*). Pero un cuidar tal que, como vimos al tratar de San Pablo, podía, al centrarse en su sí-mismo, vivir esos contenidos “como si no” y fijarse más bien en sí mismo, aclarando su propio sentido de ser como *temporalidad* y viviendo, por ello, la historicidad y temporalidad originarias. Aquí

<sup>33</sup> GA 60 B, pág. 206 (trad. cast, pág. 145). Heidegger parafrasea aquí a San Agustín: “Numquid non tentatio est vita humana super terram - sine ullo interstitio?” (Conf. X 28, 39). V. también GA 61, pág. 109.

<sup>34</sup> SZ, pág. 177 (trad. cast., pág. 179).

tenemos, pues, una explicitación del sentido de ser de *Dasein* como *cuidado* y, más fundamentalmente, como *temporalidad e historicidad*: es decir, en suma, como *facticidad*. Esta interpretación del sentido de ser del *Dasein* como facticidad, sumada al modo, a la actitud desde la que se llega a ella, es lo que Heidegger recupera del cristianismo primitivo y de su renacimiento en San Agustín, si bien pretendiendo eliminar de ello cualquier rasgo de dogmatismo y, ante todo, de trascendencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

*Textos de M. Heidegger:*

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, editado por Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979. Hay traducción castellana: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, editado por Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, editado por Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

GA 60 A: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Hay traducción castellana: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de J. Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.

GA 60 B: *Augustinus und der Neuplatonismus*. Hay traducción castellana en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz. Madrid: Siruela, 1997.

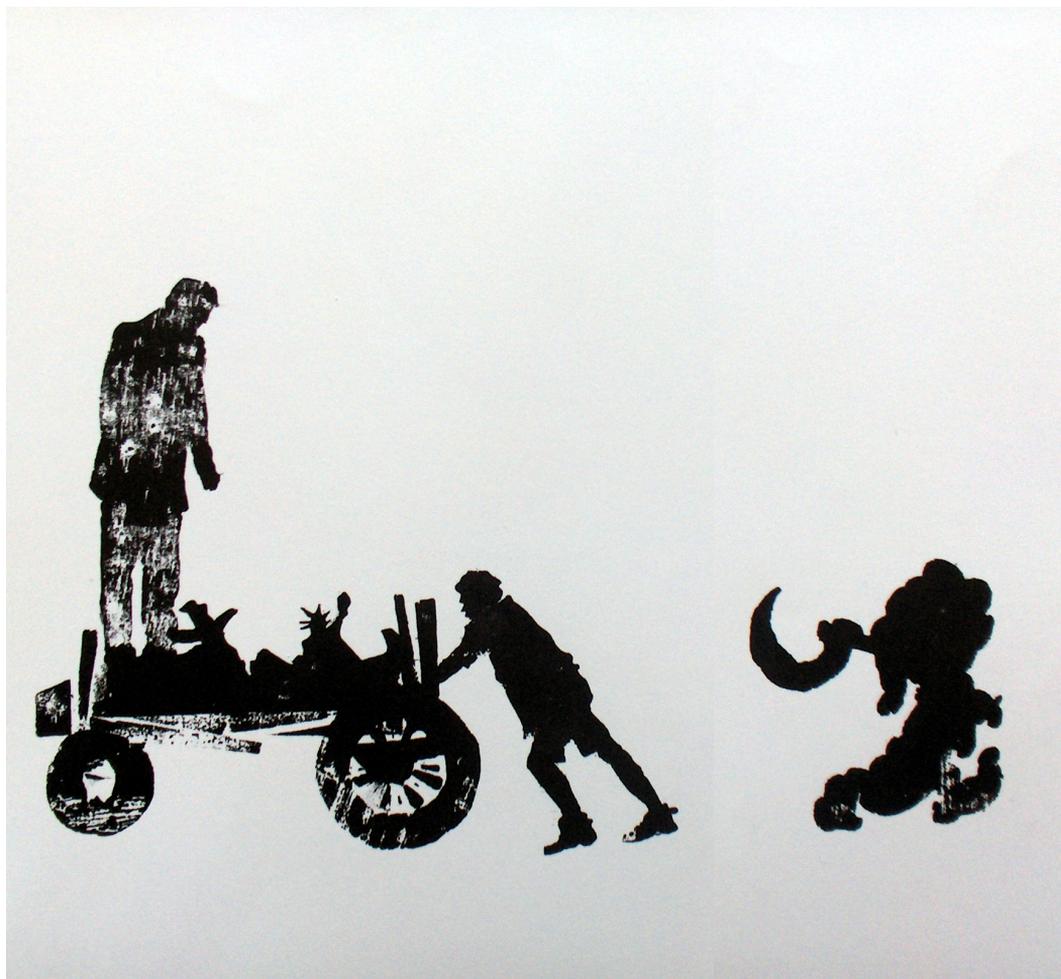
GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M., Klostermann: 1994<sup>2</sup>.

- GA 62 B: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, editado por Günther Neumann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005. Hay traducción castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, traducción de J. Adrián. Madrid: Trotta, 2002.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, editado por Käte Bröker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995<sup>2</sup>. Hay traducción castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- SZ: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2001<sup>18</sup>. Hay dos traducciones castellanas, aquí referimos a: *Ser y Tiempo*, trad. de J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

*Textos de otros autores:*

- Ardivino, A.: “Heidegger interprete di Paolo. L’esperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tale”, *Annali di scienze religiose*, 1998, págs. 305-336.
- Fehér, I.: “Heidegger’s Understanding of the Atheism of Philosophy. Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to *Being and Time*”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, 1995, págs. 189-228.
- Fabris, A.: “Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche”, *Quaestio*, I, 2001, págs. 161-173.
- Kaegi, D.: Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz. Heideggers Religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, núm. 1, págs. 133-149.
- Savarino, L.: Filosofia e temporalità. Heidegger e il cristianesimo prima di *Essere e tempo*, *Discipline filosofiche*, IX, 1999, págs. 39-74.
- Savarino, L.: *Heidegger e il cristianesimo: 1916-1927*. Napoli: Liguori, 2001.
- Todisco, O.: Il doppio volto di Agostino nel Seminario del ’21 di Martin Heidegger, *Sapienza*, LII, 1999, págs. 419-458.

- Vattimo, G.: Os mé. Zur Haltung des «als ob nicht» bei Paulus und Heidegger, en Uhl-A., F. y Boelderl, R. (eds.): *Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Parerga, 2001, págs. 169-182.
- Zaccagnini, M.: *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Münster-Hamburg-London: Lit Verlag, 2003.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ

*La basura de los días.* De la serie "El cielo no es azul"  
Linograbado, 70 x 50 cm (2004)