

# Cristianismo y neoplatonismo en San Agustín: la crítica heideggeriana

Silvana Filippi

## Resumen

Así como en San Pablo, Heidegger cree encontrar en San Agustín la expresión de la existencia humana como acontecida históricamente y de la historia como advenir no objetivable ni disponible. Esta facticidad radical del yo se muestra como propia de la experiencia protocristiana que surge con nitidez vigorosa en las *Confesiones* de San Agustín y particularmente en su libro X. Dos aspectos son centrales en la lectura heideggeriana de las *Confesiones*: una fenomenología del yo y la comprensión del *Dasein* como tiempo. Pero la dramática finitud del existir reconoce en San Agustín un horizonte metafísico teológico que la trasciende y sostiene, mientras en la reflexión heideggeriana la temporalidad de la existencia humana tiende a cerrarse sobre sus propios límites.

**Palabras clave:** existencia humana – cristianismo primitivo – facticidad y temporalidad – metafísica platónica – orden y presencia

## Abstract

Heidegger believes to find in St. Augustine, as in the case of Paul, the expression of human existence as a historic fact, and of history as non objectively or available fate. This radical facticity of self belongs to the Christian earliest form of experience that appears with strong clearness in St. Augustine's *Confessions*, particularly in Book X. There are two relevant aspects that stand out in the Heideggerian reading of *Confessions*: for one, the phenomenology of self, and secondly, the understanding of *Dasein* as time. However, in St. Augustine, the dramatic finitude of existence is metaphysically and theologically transcended and grounded; while in Heidegger's reflection, the finitude of human existence tends to close itself on its own limits.

**Keywords:** human existence – ancient Christianity – facticity and temporality – Platonic metaphysics – order and presence

## EL PUNTO DE VISTA HEIDEGGERIANO SOBRE SAN AGUSTÍN

Que el pensamiento de San Agustín ha ejercido una influencia no menor en la obra de Martin Heidegger, ya desde su temprana configuración, parece indiscutible, pero en qué sentido lo haya hecho no resulta tan sencillo de establecer puesto que la lectura heideggeriana de San Agustín se despliega en el marco de lo que constituye el propio interés del filósofo de Friburgo.

Alusiones al gran Padre de la Iglesia encontramos en diversos pasajes de la obra heideggeriana, particularmente en los escritos de la etapa temprana que se desarrolla hasta la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. Pero Heidegger le ha dedicado al obispo de Hipona el texto completo de un curso friburgués dictado en el semestre de verano de 1921, el cual, no obstante, ha salido a la luz

recién en 1995 en el marco de la *Gesamtausgabe*. Se trata del escrito titulado *Augustinus und der Neuplatonismus*, incluido en el volumen 60 de la mencionada edición y encabezado por el título general: *Phänomenologie des religiösen Lebens*.<sup>1</sup> Debido a su particular importancia en lo que hace a la interpretación heideggeriana de Agustín nos centraremos, entonces, en esas lecciones de 1921.

En la parte introductoria, luego de reconocer la enorme influencia histórico-espiritual de Agustín y de pasar rápida revista a sus signos más evidentes desde la Edad Media hasta el presente, Heidegger quiere diferenciar su modo de abordar el pensamiento del obispo de Hipona respecto de otras concepciones que han emergido a partir del siglo XIX con el despertar de la ciencia crítica de la historia. Así, describe sucintamente la visión de Agustín que ofrecen respectivamente Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey. “Troeltsch concibe a Agustín desde el punto de vista de una filosofía general de la cultura, histórica y universalmente orientada”; “cifra la verdadera importancia de Agustín en el hecho de que éste se convirtiese en el gran ético de la Antigüedad cristiana con su ética del *summum bonum*”.<sup>2</sup> Harnack, en cambio, además de evidenciar una mayor familiaridad con los escritos de Agustín, concibe lo característico de ellos en el contexto de la historia de los dogmas tal como él la ha formulado. Agustín es visto así como “reformador de la piedad cristiana”, como aquel que “llevó la religión de la forma de la comunidad y del culto a los corazones como don y tarea”.<sup>3</sup> Dilthey, por su parte, ha presentado una tercera concepción de Agustín desde la perspectiva de la teoría del conocimiento y de las ciencias del espíritu. Retrotrayendo el conocimiento a la psicología descriptiva, a la “vivencia” (en el sentido de auto-observación, de percepción interior), el cristianismo y en especial a Agustín habrían contribuido a la fundamentación de las ciencias del espíritu estableciendo la absoluta realidad de la experiencia interior.

Sin embargo, Heidegger retoma estas perspectivas sólo para distanciarse inmediatamente de ellas. Tanto la concepción histórico-cultural que pone el acento en la ética, como la histórico-dogmática centrada en la religiosidad, o la histórico-científica que apunta a la fundamentación teórico-cognoscitiva, por muy distintas que sean en cuanto a las direcciones de acceso a su objeto, comparten lo esencial, que es el hecho de comprender a Agustín *objektgeschichtlich*,

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995), 160 y ss. En adelante, abreviado en el cuerpo del texto como *AuN*.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

es decir como un objeto histórico, como dato inserto en un contexto y reconstruible en su génesis, motivaciones e influencias; y eso precisamente, porque el tiempo resulta entendido en tales concepciones, como sucesión cronológica y distancia objetiva de lo actual respecto de lo anterior, en lugar de ser advertido fenomenológicamente como constitutivo de nuestro propio ser. Por ello, lo más propio de la reflexión de Agustín se les ha pasado por alto. Este es el sentido que tomará la exposición heideggeriana en torno al obispo de Hipona.

#### AGUSTÍN Y LA FACTICIDAD DE LA EXISTENCIA

Si bien Heidegger cita algún que otro pasaje de otras obras de Agustín, no es casual que su interés se halle especialmente centrado en el texto del libro décimo de las *Confesiones*, no sólo porque en él se expone la cuestión fundamental de San Agustín, sino porque el filósofo alemán también encuentra allí el punto de partida de su propia reflexión. Así lo expresa Heidegger en una carta de 1933 dirigida a su amiga Elisabeth Blochmann:

la fuerza del existir que emana [de este gran libro] es, en efecto, inagotable. Cada vez encuentro que lo más fructífero es iniciar la lectura con el libro décimo, junto al undécimo –y sólo entonces proseguir con la parte ‘biográfica’, si es que se la puede llamar así. Usted debería tomar también el texto original, tan sólo por el maravilloso latín –que nunca podrá ser traducido. Lo mejor sería leer el texto en la gran edición de los Maurinos –sólo así se despliega toda su disposición de ánimo (Stimmung).<sup>4</sup>

Se ha observado, incluso, que la atención dispensada por Heidegger al texto de las *Confesiones* se manifiesta además sintomáticamente en el hecho peculiarísimo de ser uno de los pocos casos en que el filósofo alemán prefiere mantener las citas en latín sin traducirlas al alemán. Aun siendo bien conocida su manifiesta preferencia, tanto por su lengua vernácula como por el griego, al la par que su crítica al latín como lengua en que las instituciones filosóficas fueron acuñadas por los griegos, habrían perdido su fuerza originaria. Contrariamente, en estas lecciones del año 1921, Heidegger parece asumir gustosamente como propio el lenguaje de Agustín, si bien “desde el inicio y en el uso mismo de las palabras [...], primero imperceptiblemente, pero después cada vez más netamente, la cosa cambia”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Martin Heidegger - Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, ed. J.W. Storck, (Marbach-am-Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990), 62, carta del 12.4.1933; citado por Costantino Esposito, “Martin Heidegger. La memoria e il tempo”, en *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, eds. L. Alici, R. Piccolomini y A. Pieretti, (Roma: Città Nuova, 2000), 89.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 89.

Como es sabido, el libro décimo de las *Confesiones* se desarrolla en torno a las disposiciones de su autor tales como se revelan al momento en que escribe estas páginas. Los nueve libros precedentes han recorrido, bajo la forma de una meditación que apela a la interrogación sobre sí, es decir, a un autoexamen que no cesa de invocar el auxilio divino; desde la infancia de Agustín hasta la crisis final y la conversión. Esta reflexión retrospectiva e introspectiva no se resuelve, naturalmente, en una autobiografía ceñida a la cronología, sino que se traduce en la indagación existencialmente comprometida sobre ciertas etapas y acontecimientos significativos. La analítica de las *Confesiones* de Agustín no tiene pues nada que ver, desde su comienzo a su fin, con la descripción “históricamente objetiva”, sino con un ahondamiento en la profundidad del ser que él mismo es. El tiempo no es el indicador externo de una sucesión en los hechos, sino que es el tiempo de la propia existencia en su darse y manifestarse. La facticidad de la existencia humana se muestra aquí vívidamente al ritmo del interrogar, confesar y buscar. *Quid ergo sum, Deus meus?*,<sup>6</sup> puesto que he devenido un problema para mí mismo: *Mibi quaestio factus sum*.<sup>7</sup> Este volverse pregunta para sí en lugar de proceder a la descripción objetivante de la esencia humana y sus facultades, es lo que hace de Agustín una referencia particularmente importante para Heidegger. Esa interrogación en torno al sí mismo no puede llegar a una respuesta que clausure el problema; más bien, tenderá a mostrar de modo creciente la imposibilidad de una autotransparencia y del pleno dominio, no tan sólo volitivo, sino incluso cognitivo sobre sí. La finitud de la existencia que se despliega temporalmente se revela en todas sus potencialidades y sus límites.

¿Qué sentido tiene, pues, el *confiteri*, siendo que no soy en absoluto un objeto disponible a la descripción categorial? Su finalidad es doble: respecto de Dios, indica la apertura del sí mismo hacia la verdad, único camino posible para restablecer su vínculo con Aquel, quien es la Verdad misma, eterna e inmutable y respecto de los otros, señala la invitación a unirse en esa búsqueda ascensional en la que la precariedad del yo mueve al reconocimiento del Tú absoluto. Pero si estoy cierto de que mi ser no puede hallar respuesta alguna sino en Dios y por ello, *Domine, amo te*, esta misma búsqueda asume la forma de una interrogación: *Quid autem amo, cum te amo?*<sup>8</sup> Así comienza el itinerario agustiniano. El Santo interroga a las cosas circundantes, a la tierra, al cielo, a los astros, al mar y a los seres vivientes, pero ellos señalan que no son Dios,

<sup>6</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 17, 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, X, 33, 50.

<sup>8</sup> *Ibid.*, X, 6, 8.

sino que Él los ha hecho. Busca entonces en sí mismo, pero sus sentidos y sus disposiciones corpóreas lo conducen hacia “el hombre interior”, hacia el alma que, animando al cuerpo, lo rige y preside. Por eso exclama: “ya tú eres mejor, alma; yo te lo digo, puesto que animas la masa de tu cuerpo dándole vida, cosa que ningún cuerpo proporciona a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida”.<sup>9</sup> Dios está aún más allá de la fuerza vital y de la sensibilidad. Traspasa, pues, Agustín también este nuevo umbral hasta acceder al vasto campo de la memoria: *venio in campos et lata praetoria memoriae*.<sup>10</sup> En este amplísimo reservorio de su alma descubre innumerables contenidos. Todo lo que constituye nuestra mente de algún modo se halla albergado en la memoria: no sólo las imágenes sensibles o las pasiones que hemos experimentado, también lo que hemos aprendido, las nociones intelectuales y los números e incluso el recuerdo del recuerdo. Más aún, el mismo olvido, de algún modo, todavía guarda algún lazo con la memoria, pues de otro modo no llegaríamos a saber que hemos olvidado algo, ni lo reconoceríamos al volver a hallarlo. Por eso jamás es total el olvido. La memoria se muestra como un misterio inabarcable, lo que significa que yo mismo he devenido misterio:

Yo, por mi parte, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo. Y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*). Pues no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias siderales, ni buscamos los cimientos de la tierra. Soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es muy de extrañar que esté lejos de mí todo lo que no soy yo. Pero, ¿qué más cercano a mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este ‘mí’ cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta.<sup>11</sup>

Aun así, Agustín no abandona la búsqueda. Para encontrar a Dios, motivo de sus desvelos, tendrá que traspasar la memoria pues Él no puede caber en ella y, sin embargo, no podrá hacerlo fuera de ella, porque es imposible buscar aquello de lo que la memoria no guarda algún registro. Es, a la vez, en ella y más allá de ella donde ha de buscar. ¿Qué hay en nuestra memoria que nos conduzca a Dios? El deseo de la vida feliz, pues todo hombre está de acuerdo en declarar que quiere gozar y como nadie puede decir que no ha experimentado cierto gozo, sea en una u otra cosa, por eso se encuentra la vida feliz en la memoria y se la reconoce en cuanto se oye su nombre.<sup>12</sup> Buscar a Dios es, entonces, buscar la *beata vita*, mas, en sentido auténtico ésta no se halla fuera

<sup>9</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 6, 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*, X, 8, 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, X, 16, 25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, X, 21, 31.

de la verdad: *Veritas est vera beata vita*. La vida feliz es el gozo nacido de la verdad (*gaudium de veritate*) y la Verdad en sentido primero y último es el mismo Dios. Así, Dios, la *beatitudo*, la *veritas* y la genuina *delectatio* vienen a coincidir y esto es lo que todo hombre busca aun por caminos errados.

¿Por qué pues tanta dificultad para hallar a Dios? Porque ahora “no estando lleno de ti soy una carga para mí” (*oneri mihi sum*),<sup>13</sup> ¿o acaso, no es la vida humana sobre la tierra una prueba constante?: *temptatio est vita humana super terram*, según reza en el libro de Job, 7, 1; *sine ullo interstitio*, sin resquicio alguno, refuerza San Agustín.<sup>14</sup> La tentación promueve la dispersión en la multiplicidad (*defluxus in multa*); ella sólo puede ser contrarrestada por la continencia que nos reconduce a la unidad. Por eso el deleite (*delectatio*) se halla fisurado por la atracción de fuerzas encontradas, entre la dispersión y la continencia. Pero sólo Dios puede mandar y dar la continencia. La vida es riesgo y tensión permanente, despliegue de las propias posibilidades en la experiencia de la constante puesta a prueba. La *tentatio* es multiforme y compromete todas las dimensiones de nuestro propio ser, desde la sensibilidad hasta el espíritu. Sus efectos en nosotros no siempre son fáciles de descubrir; pueden adquirir formas sutiles y nuestra resistencia o debilidad ante ella no se muestra a priori, sino en la propia experiencia. Así distingue Agustín, siguiendo un pasaje joánico (Jn, 2, 16), tres grandes modos de la tentación:<sup>15</sup> la *concupiscentia carnis*, que afecta al deleite propio de los sentidos en sus diversas formas, la *concupiscentia oculorum*, que puede hacernos caer en la vana curiosidad disfrazada habitualmente bajo el nombre de conocimiento y la *ambitione saeculi*, que nos incita a gozarnos en la alabanza y el temor que inspiramos en los otros, impidiéndonos reconocer que todo don y todo mérito no nos pertenece sino que nos viene de Dios, de tal modo que ni siquiera el haberlos recibido nos vuelve meritorios.

La *tentatio*, sin embargo, no es una circunstancia entre otras que pudiese evitarse, es la forma misma que asume la facticidad de nuestra existencia histórica, que se despliega inacabada, fracturada, mostrando y desplegando en cada momento sus propias posibilidades: sea en la lucha por recuperar la propia unidad que conduce a Dios o en la caída que provoca la dispersión en la multiplicidad y la pérdida del auténtico sí-mismo. Mientras dure esta condición de viadores, la inquietud y el riesgo de la zozobra estarán siempre presentes: *inquietum est cor nostrum* hasta que descanse en Dios (*donec requiescat in te*). Hay, sin

<sup>13</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 28, 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*, X, 28, 39.

<sup>15</sup> *Ibid.*, X, 30, 41.

embargo –piensa Agustín– un camino para que esta *inquietudo* halle sosiego definitivo en Dios; existe un *mediator* entre Dios y los hombres, Jesucristo, el Verbo divino, que siendo verdadero hombre y verdadero Dios y por ello, auténtico Mediador, ha sido enviado para nuestra salvación y para que aprendiésemos con su ejemplo. Dios mismo hecho hombre ha asumido, pues, la facticidad propia de la existencia humana para cargar con sus miserias y redimirla. La transformación salvadora se opera, entonces, en el entrecruzamiento de lo humano y lo divino, cuando la fragilidad de nuestra existencia resulta atravesada por la presencia divina y reconducida a su prístina unidad.

#### METAFÍSICA DE LA PRESENCIA VS. FINITUD DE LA TEMPORALIDAD

Hasta aquí lo sustancial del libro X de las *Confesiones*. Pero ¿qué hay de la lectura heideggeriana? El filósofo de Friburgo apunta que a partir del texto de Agustín “toma cuerpo un nuevo carácter en los conceptos teológicos”, y sin embargo, “esa tendencia sucumbe no sólo a la Iglesia, sino también a Grecia”.<sup>16</sup> En efecto, Heidegger encuentra que Agustín nos muestra allí una noción genuina de la facticidad de la experiencia humana, aquella que, por lo demás, se corresponde con el modo de concebir la vida propia del cristianismo primitivo (*Urchristentum*), signado por la temporalidad de la existencia, es decir, por la experiencia histórica de la vida. Ésta ha irrumpido con nitidez, piensa Heidegger, en los textos de Pablo y Agustín, como también más tarde en la mística medieval de Bernardo, Buenaventura, Eckhart y Tauler y luego en Lutero y Kierkegaard, en quienes ha hecho erupción el sentido primigenio y más potente del cristianismo. Allí, “el mundo del sí entra en cuanto tal en la vida y en cuanto tal resulta vivido”.<sup>17</sup>

Al respecto, la *tentatio* agustiniana es, para Heidegger, una auténtica noción existencial en cuanto no resulta determinable de antemano como si poseyera una objetividad que se nos impone desde fuera, sino que se revela al ritmo de la ejecución, es decir, de la experiencia que el *Dasein* tiene y hace de sí mismo. No se trata, pues, de categorías objetivables, disponibles a la descripción desde una óptica externa y extraña a los acontecimientos, sino que es el único modo de acceso al sí mismo del existir que se constituye así desde su propia temporalidad. Su ser se le revela al hombre desde su finitud constitutiva y por ende siempre en la inseguridad, en la ausencia de certeza que es inherente a la histo-

<sup>16</sup> Heidegger, *AnN*, 247.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993), 6.

ricidad de la existencia. No hay autotransparencia; el sí mismo no se nos revela al modo de un objeto, sino en el despliegue inconstante de sus propias posibilidades ligado al riesgo y el desasosiego. La imagen de la imprevisibilidad no objetivable de la existencia histórica es tomada por Heidegger de San Pablo: así como la segunda venida del Señor será tan sorpresiva como un ladrón en la noche (1 Ts, 4, 13 ss.), así la existencia no tiene otro ser que el del darse en su efectividad temporal.

Pero, según Heidegger, esta experiencia protocristiana de la existencia aparece mezclada en Agustín con otros modos de acceso extraños a la fenomenología de la facticidad histórica. En efecto, hay en sus textos una valoración, el reconocimiento de un orden objetivo. Heidegger cita un pasaje relativamente extenso de las *Enarrationes in Psalmos* (CXLIII, 6).<sup>18</sup> En ese pasaje, que el Friburgués cita incluso más ampliamente, dice Agustín: *Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid justius? quid pulchrius? Tu majori, minor tibi: servi tu ei qui fecit te, ut tibi seruiat quod factum est propter te* (“Reconoce el orden, busca la paz. Tú a Dios, la carne a ti. ¿Qué más justo, qué más bello? Tú al mayor, a ti el menor: obedece tú a aquel que te hizo para que te obedezca a ti lo que fue hecho por causa tuya”). Es decir, el desasosiego de la existencia humana dramáticamente testimoniado por Agustín, no impide que, a la par, esté convencido de que, no obstante el peso de nuestras miserias, podemos reconocer un orden jerárquico en la realidad, pálido reflejo de la belleza eminente, Dios, el *summum bonum*. Por eso clama el Santo: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*<sup>19</sup> He aquí, piensa Heidegger, la infiltración de la metafísica neoplatónica. Hay en el pensamiento de Agustín, dice, una axiologización dirigida de un modo determinado: en la cúspide el *summum bonum*, lo *incommutabile*, el ser por excelencia identificado neoplatónicamente con la belleza (*pulchritudo*) y a partir de allí, un orden jerárquico objetivo. Pero esto, dice Heidegger, es funesto.<sup>20</sup> Y recomienda en consecuencia: “Para la interpretación de las *Confesiones* no avanzar, sin embargo, por ese camino, sino permanecer allí donde se apoyan en suelo asegurado; a partir de ahí hay que asumir el esquema existencial e intentar comenzar ya con la destrucción. Sin olvidar, con todo, que la consideración axiológica no sólo no es un añadido accidental, sino que recorre y domina el considerar entero”.<sup>21</sup> Según Heidegger, pues, lo más valioso y original de las *Confesiones* guarda relación con la interpretación fenome-

<sup>18</sup> Heidegger, *AuN*, 260.

<sup>19</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38.

<sup>20</sup> Heidegger, *AuN*, 261.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 261.

nológica de la propia existencia; pero su base metafísica, de raíz neoplatónica, es lo que debe ser destruido.

Resulta preciso aclarar lo que el Friburgués entiende por *Destruction*: se trata de la remoción de elementos extraños, de un bagaje conceptual metafísico que encubre lo originario de esta experiencia protocristiana de la vida. El orden metafísico, accesible a la contemplación y por ende objetivable, oscurecería la incertidumbre y el dinamismo que la lectura fenomenológica permite hacer visible como propias del existir. De este modo, dice, “la genuina preocupación es desfigurada y vista como cálculo camuflado. El acento del sentido y el origen de la explicación no radican aquí en la ejecución genuina e histórica”.<sup>22</sup> Por el contrario, en la inquietud de la cura, de la preocupación por lo inmediato y la búsqueda amorosa de Dios en constante confrontación con lo fáctico no se le hace transparente al existente orden metafísico una visión de esencias que le serviría de soporte. Pero esta “funesta e inadecuada” axiologización “está fuertemente presente en Agustín”,<sup>23</sup> por eso, “lo que en definitiva importa es la existencia fáctica” y “la *destrucción* es vivida realmente y tiene sentido en ella”.<sup>24</sup> Plotino ha de ser apartado de la auténtica lectura fenomenológica del existir.

Sin embargo, es patente que hay en Agustín una impronta estético-metafísica: el *frui* (gozar) es un rasgo esencial de la actitud fundamental del santo frente a la vida misma, cuyo correlato es Dios en tanto *pulchritudo* y *summum bonum*. La *fruitio Dei*, por lo demás, constituye una dimensión central de la teología y la mística medievales y aunque Heidegger reconoce que “la *fruitio* en Agustín no es la específicamente plotiniana, que culmina en la contemplación [visión] pura, sino que hunde sus raíces en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica”, insiste sin embargo en su origen griego, de modo tal que “la *fruitio Dei* está, en definitiva, en contraposición con el tener del sí-mismo; no surgen de la misma raíz, sino que han sido amalgamados desde fuera”.<sup>25</sup> ¿Por qué Heidegger encuentra incompatibles estas dos direcciones: la de la facticidad y la metafísica? Porque, piensa, que el saber de sí mismo sólo tiene lugar en la autoexperiencia histórica concreta, fáctica, tal como lo testimonia el propio Agustín: *Nescit se homo, nisi in tentatione discat se* (*Sermones* II, 3, 3). En la lucha entre el *amor saeculi* y el *amor Dei* se traza la historia de cada hombre, su destino y su propio conocimiento. La apelación a un orden jerárquico disponible y

<sup>22</sup> Heidegger, *AuN*, 262.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 272.

reconocible de antemano que sirviera de apoyo constante a esa experiencia histórica constituiría un salto metafísico por sobre la facticidad del sí mismo. Pero lo propio de la vida como *tentatio* no es la consideración de la situación objetiva, sino la situación del sí-mismo de quien la experimenta.<sup>26</sup> En cambio, la referencia a un orden jerárquico de valores, que es de origen griego y se retrotrae finalmente a Platón, pone en juego ya no sólo la referencia a Dios, el camino del amor, sino la atención al cómo del orden mismo. Con ello lo esencial resulta desvirtuado y la atención se desvía hacia lo extraño. Por eso, dice Heidegger, conviene plantear la cuestión de “si un orden jerárquico de valores de este tipo es un orden necesario en cuanto a su sentido o si no se deberá más bien exclusivamente a la presencia activa de la filosofía griega en el pensamiento de Agustín”.<sup>27</sup> La respuesta heideggeriana a esta cuestión ya nos resulta conocida: ese determinado sistema axiológico no ha surgido de la experiencia propia, de la situación histórico-espiritual de Agustín, sino de su adopción del esquema conceptual de la filosofía griega y, en particular, platónica. En consecuencia, Heidegger considera que existe un contraste entre la experiencia agustiniana de Dios y de la vida como prueba, que es esencialmente fáctica e histórica; y la explicación de esa misma experiencia que apela al orden y al goce de Dios con una tonalidad que es específicamente “griega”<sup>28</sup> y que vacía a la religiosidad y a la teología de su sentido auténtico.<sup>29</sup> No queda sino concluir que para Heidegger la verdadera experiencia del ser fáctico y de su relación con Dios “sólo es posible a partir de la fe”.<sup>30</sup> Entre la absoluta finitud y el no poder recurrir más que a la pura fe hay una total correspondencia. Se considera a la inteligencia incapaz de coadyuvar en el camino hacia Dios. “El problema del amor ha de ser sacado del ámbito ‘axiológico’”.<sup>31</sup> La coincidencia con la apelación protestante a la *sola fide* se vuelve aquí evidente, con el consecuente rechazo de la metafísica y de la teología natural.

No por casualidad, Heidegger distingue entre esas dos líneas conceptuales en el texto de Agustín: por un lado, la *tentatio*, que puede conducir al *defluxus in multum*, la *molestia* y la *inquietudo*, que apuntan a la autoexperiencia histórica, a la pura facticidad en la que el sí mismo se convierte en problema para uno mismo: *quaestio mihi factus sum*. Pero, por otra parte, el *ordo*, la subordinación de lo

<sup>26</sup> Heidegger, *AuN*, 276.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 292.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 294.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 292.

sensible a lo inteligible y de la carne al espíritu, la *fruitio Dei* y Dios como *summum bonum* y *pulchritudo*. Con ello, la *dilectio* se encuentra sometida a su orientación “en un determinado sistema axiológico”. Éste no surge, según Heidegger, de la experiencia propia, sino de la adopción del neoplatonismo y la doctrina del *summum bonum*, que fue decisiva para la formación de la doctrina cristiana a partir de la filosofía griega y en lo cual, paradójicamente, ha tenido una importancia determinante el pasaje paulino de la *Epístola a los Romanos*, 1, 20. “De ahí fue tomado el motivo para la elaboración de los cimientos y del edificio de la nueva planta de la dogmática cristiana”.<sup>32</sup> El mencionado pasaje de San Pablo es efectivamente citado por el propio Agustín en el libro X de las *Confesiones*. Dice Pablo: “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” y por ello, los hombres son inexcusables en su reconocimiento de Dios. En el mismo sentido, Agustín manifiesta: “el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos me están diciendo por dondequiera que te ame y no cesan de decírselo a todos los hombres, para que no tengan excusa”.<sup>33</sup> Es decir que lo invisible de Dios puede ser visto por el pensamiento en sus obras, a partir de la apreciación del mundo. La contemplación metafísica es, pues, una vía de acceso hacia lo divino. He ahí una convicción constantemente presente en los escritos patrísticos, la que justifica el ascenso de tipo platónico desde lo sensible hacia lo suprasensible. “Por ello, no se puede eliminar sin más lo platónico de Agustín; y es un malentendido creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano volviendo a Agustín”.<sup>34</sup>

Sin embargo, Heidegger sostiene que en la asociación del texto paulino con la metafísica griega, se esconde “una mala intelección”. “Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del protocristianismo. Más tarde cayó él mismo víctima del peso de la tradición: dio así comienzo la implantación de la *escolástica protestante*”.<sup>35</sup>

A la renovación religiosa cristiana de nuestros días, sostiene Heidegger, se le pasa por alto lo decisivo de la concepción luterana de la primera época. Ésta se encuentra expresada del modo más claro en su *Disputatio* de Heidelberg de

<sup>32</sup> Heidegger, *AuN*, 281.

<sup>33</sup> San Agustín, *Confesiones*, X, 6, 8.

<sup>34</sup> Heidegger, *AuN*, 281.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 281-2.

1518,<sup>36</sup> de cuyas 40 tesis (28 teológicas y 12 filosóficas), las 19, 21 y 22 son importantes para lo que aquí se discute. En la tesis 19 sostiene el reformador que no merece el nombre de teólogo el que vislumbra lo invisible de Dios a través de lo que ha creado (*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciit*). Es decir, “el objeto de la teología no ha de ganarse por la vía de una consideración metafísica del mundo”. En la tesis 21, establece una oposición entre el *teólogo de la gloria* que se complace estéticamente en las maravillas del mundo creyendo que lo sensible nombra a Dios y tomando lo malo por bueno y lo bueno por malo y por otro lado, el *teólogo de la cruz* que dice lo que la cosa es, o sea, que no pretende apoyarse en la razón para acceder al misterio (*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*). Por último, en la tesis 22, Lutero amonesta alegando que la sabiduría que pretende vislumbrar lo invisible de Dios en las obras, hincha, ciega y endurece (*Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciit, omnino inflat, excaecat et indurat*).

Para la misma época en que Heidegger daba a conocer esta interpretación de Agustín, Karl Barth, el representante más eminente de la corriente protestante llamada “teología dialéctica”, publicaba en 1919 un comentario a la Epístola a los Romanos de San Pablo, cuya segunda edición vio la luz en 1922. En clara oposición a la “teología liberal” que había tenido su ápice entre fines del siglo XIX y principios del XX y entre cuyos exponentes se cuentan Albrecht Ritschl (1822-1889) y su discípulo Adolf von Harnack (1851-1930), la teología dialéctica se opone a la reducción del cristianismo a una historia de los dogmas, que intenta explicar el fenómeno religioso en términos de cultura: así, por ejemplo, los dogmas serían fruto de la helenización del cristianismo. Por el contrario, la teología dialéctica proclama que no es posible acceder a lo divino mediante la razón humana. La distancia entre el hombre y Dios es radical, por ende, la razón, la filosofía y la cultura no pueden ser vías de aproximación a lo sagrado. Dios es “el totalmente Otro”.

La fe no se apoya en la fuerza de la razón; constituye más bien el milagro de la interacción vertical de Dios en la vida del hombre, y la sumisión del hombre a Dios es la

<sup>36</sup> Martín Lutero, *Disputatio Heidelbergae habita. 1518, D. Martin Luthers Werke* (Weimar, 1883), vol. 1, 354, citado por Heidegger en “Augustinus und der Neuplatonismus” (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60), 282. Hay traducción española: *Controversia de Heidelberg (1518)*, en *Lutero. Obras*, ed. preparada por Teófanos Egido (Salamanca: Sígueme, 2001), 74 y ss. (las tesis 19, 20 y 21 se encuentran en 82-83).

irracional paradoja de un abandonarse existencial. Aquí hallamos la causa de los ataques que Barth dirige contra la *analogia entis*.<sup>37</sup>

Por eso, cualquier presunto conocimiento de Dios partiendo del ser de las creaturas es entendido como indicio de “una culpable arrogancia religiosa”. Ello explica que las tesis luteranas de Heidelberg, que eran poco conocidas hacia 1921, pronto tomaran amplia difusión a partir de estas posiciones convergentes del pensamiento heideggeriano y la “teología dialéctica”. La separación de razón y fe aparece en ellas consumada.

Pero ¿qué hay de San Agustín? ¿Realmente representa la metafísica un elemento extraño a la facticidad de la existencia que tan bien ha logrado llevar a la expresión? Heidegger ha delimitado estrictamente el método fenomenológico respecto del teológico. La tarea del fenomenólogo se corresponde con la pura consideración del existir en su facticidad. Sin embargo, sobrepasando el sentido del límite metodológico, Heidegger dirá en una conferencia de 1927 sobre *Fenomenología y teología* que “todo concepto teológico encierra en sí necesariamente la comprensión del ser que el ser-ahí humano como tal tiene a partir de sí en cuanto en general existe” y por eso, “la filosofía [o sea, la fenomenología] es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, pre-cristiano, de los conceptos teológicos fundamentales”.<sup>38</sup> En una palabra, el sentido y carácter propios de la teología deben provenir, según Heidegger, de la fenomenología de la existencia humana. Lo demás es un aditivo de la racionalidad propia de la metafísica griega que resulta extraña a la historicidad de la experiencia protocristiana. Esta situación es la que habría signado el pensamiento de Agustín. “La experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana no ha podido escapar de la inadecuada manera conceptual metafísica. De esta forma, San Agustín, Lutero y Kierkegaard ofrecen un adoctrinamiento más ‘óntico’ que ‘ontológico’; han visto ‘ónticamente’ lo decisivo, sin haberlo podido elevar a concepto ‘ontológico’ suficiente. Por eso hablan ‘de una manera edificante y tanto más efusiva’ allí donde apenas si se expresan ‘de una manera conceptual’.<sup>39</sup> Puesto que están ‘ontológicamente’

<sup>37</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3 (Barcelona: Herder, 1995), 654.

<sup>38</sup> Martín Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976), 63 y 66.

<sup>39</sup> Martín Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1953), 190, n. En adelante, abreviado en el cuerpo del texto como *SuZ*.

sometidos a la filosofía antigua, las más de las veces se aprende más de sus escritos ‘edificantes’ que de los ‘teóricos’”.<sup>40</sup>

Sin embargo, el mensaje de la Revelación constituye ya indudablemente una experiencia de apertura hacia lo Otro de sí. Dios está más allá de la temporalidad histórica y al mismo tiempo la atraviesa. Está presente en ella y la trasciende por todas partes. Lo propio del cristianismo se establece en el diálogo y el contrapunto entre la finitud de las creaturas y el Creador Infinito, entre la eternidad y la historia. Por ello, contra la interpretación de Heidegger, la facticidad de la existencia humana no puede constituir un impedimento absoluto para el reconocimiento de aquello que la sobrepasa y no sólo en el sentido de la pura fe, sino también, en los signos que muestran la huella de su proveniencia: las criaturas señalan ante quien quiera ver que han sido creadas; ellas aluden a Dios.

Heidegger ha puesto su acento en la suspensión de la cuestión de Dios para el pensamiento. El ateísmo metodológico de sus primeras obras dará lugar después a la más neutra “indecidibilidad” en torno al tema de Dios, aquella que le permitirá hablar en términos de despedida (*Abschied*) de la metafísica y espera del “último Dios”. Allí se ha perdido por completo el contenido concreto del mensaje cristiano. Que la filosofía deba ser metodológicamente “atea” en cuanto movimiento hermenéutico autónomo de la vida, es una decisión fáctica del propio Heidegger que no obedece a motivos especulativos. En Agustín, por el contrario, entre la analítica de la facticidad existencial y el recurso a la metafísica del orden y de la presencia real, no hay oposición alguna. Al menos no desde la óptica agustiniana en la cual la finitud del sí mismo no permanece clausurada en la imposibilidad radical para traspasar sus propios límites. En el realismo cristiano de Agustín, la metafísica nunca será un elemento extraño e incompatible con la fe, porque la finitud humana se halla anclada en algo que la supera, pero ante lo cual permanece abierta desde sí misma. La temporalidad histórica del yo no es sólo manifestación de su finitud, sino también posibilidad de encuentro con lo Infinito. Así, mientras en la reflexión heideggeriana la temporalidad de la existencia humana tiende a cerrarse sobre sus propios límites, en cambio, la dramática finitud del existir reconoce en San Agustín un horizonte metafísico teológico que la trasciende y sostiene.

<sup>40</sup> Heidegger, *SuZ*, 235, n. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger* (Madrid: Alianza Universidad, 1993), 53. La paginación de las notas indicadas en la cita se corresponde con Heidegger, *Sein und Zeit*, 1953.

Silvana Filippi  
CONICET - Universidad Nacional de Rosario  
Pago Largo 464 – 2000  
Rosario  
Argentina  
E-mail: sfilippi@unr.edu.ar

Recibido 12 de diciembre de 2007  
Aceptado: 10 de septiembre de 2010