

Heidegger y san Agustín

Francisco Gil Villegas M.

En el semestre de invierno de 1919 a 1920, Martin Heidegger impartió, en la Universidad de Friburgo, un curso donde tomó como punto de partida de la fenomenología, el descubrimiento de la primitiva religión cristiana de la vida fáctica, descubrimiento que volvería a manifestarse con diversas modulaciones, primero en san Agustín y en la mística medieval, y después en Lutero y en Kierkegaard, lo cual representaría una sólida muralla para defenderse frente a lo que el joven Heidegger denominaba “la avalancha extranjera” expresada en la conceptualidad del modo griego de pensar.¹ Tal tema sería desarrollado tanto en el curso sobre “Fenomenología de la religión” correspondiente al semestre de invierno de 1920/1921, como en el dedicado a “San Agustín y el neoplatonismo” del semestre de verano de 1921.²

En estos cursos, Heidegger enfocó su análisis hacia un intento por tratar de recuperar la experiencia vital del cristianismo primitivo, antes de que fuera subyugada por el dominio conceptual de la filosofía griega, platónica o

¹ Véase Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, curso del semestre de invierno de 1919/1920*, Hans Helmuth Gander, ed., vol. 58 de la *Gesamtausgabe* (edición integral de las obras completas de Heidegger). Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1993. En el párrafo 14 del curso de Heidegger, éste aborda la cuestión del “Cristianismo como paradigma histórico para la transferencia de los aspectos cruciales de la vida fáctica al mundo propio” (pp. 61-64). Con ello intentaba sentar las bases para concebir la experiencia de la vida fáctica, en cuanto experiencia original en el cristianismo primitivo, previa a su ocultación por la tradición conceptual griega, que en parte sería también el tema a abordar en el curso del semestre de invierno de 1920/1921, dedicado a la “fenomenología de la vida religiosa”.

² Ambos cursos, junto con otro más sobre la mística medieval, fueron publicados recientemente en un solo volumen, véase: Martin Heidegger, “Phänomenologie des religiösen Lebens”, en Jung, Regehly y Strube, eds., *Gesamtausgabe*, vol. 60. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1995.

aristotélica. Se trataba pues de aproximarse a la “experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana” en cuanto experiencia original y no conceptuada de la facticidad inmediata de la vida. Los temas de lo inmediatamente “dado” y de la oposición entre la vida y la razón de los cursos de 1919 volvían a aparecer en los de 1920/1921 pero bajo otra forma, es decir, en su manifestación religiosa y, en todo caso, desde su aspecto teológico. Para ello resultaba imprescindible acudir directamente al Nuevo Testamento, a fin de captar la experiencia de la vida fáctica en la fe cristiana. ¿Cuál era el núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas? Ante todo la idea paulina de la segunda venida de Cristo, idea que constituye el catalizador para la posterior reinterpretación heideggeriana del Ser con el tiempo a partir de la experiencia de la vida fáctica protocristiana.

En efecto, el curso de “Introducción a la fenomenología de la religión” del semestre de invierno de 1920/1921 remite, en primer lugar, a la “experiencia fáctica de la vida”, formulada en las Epístolas de san Pablo respecto a la esperanza de la segunda venida de Cristo. Se trata de descubrir aquí una experiencia del tiempo, del principio de la esperanza en que no se funda la vida del hombre cristiano original, precisamente por el hecho de que san Pablo *no* dio ninguna indicación temporal de la segunda venida, e incluso expresamente se rehusó a darla.³ La segunda venida no se fija, por ejemplo, en el milenio de los seguidores del quialismo, sino que san Pablo sólo habla de su abrupta “subitaneidad” porque “vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”.⁴

La experiencia fáctica de la vida cristiana está radical y primigeniamente constituida por un “estar a la espera de”, que pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana, sin que ésta se pueda identificar con las manifestaciones concretas que toma en su propio devenir: “*El sentido del ‘cuándo’ del tiempo, en el que vivió el Cristo, tiene un carácter muy específico. Lo caracterizamos primero formalmente: ‘la religiosidad cristiana vive la temporalidad’*”.⁵ La enseñanza de la experiencia del cristianismo primitivo consiste, pues, en que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. La referencia permanente a un futuro indeterminado, fuera de toda cronología, determina ese devenir y convierte al vivir en un irse haciendo y no en un mero transcurrir del tiempo. Pertenece, por tanto, a la forma de vivir y no a los contenidos concretos mediante los cuales la vida se hace. La “experiencia fáctica” de la vida cristia-

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ San Pablo, “Primera Epístola a los Tesalonicenses” (5, 2), analizada por Heidegger en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 106-112.

⁵ *Ibid.*, p. 104.

na implica así una nueva vivencia del tiempo: no sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. En esa experiencia de vida protocristiana el Ser se revelaba auténticamente como tiempo, pero Heidegger encontraba ya desde 1920 que la peculiar experiencia original del tiempo en el cristianismo no podría mantener su pureza primigenia ni toda la plenitud de su intuición auténtica a lo largo de la historia acontecida. Esa auténtica vivencia no fue capaz de expresarse con plenitud por mucho tiempo porque muy pronto se vio sujeta a una forma de pensar que le era impropia e inadecuada: la del aparato conceptual y metafísico de la filosofía platónico-aristotélica.

El curso “Fenomenología de la religión” del semestre de invierno de 1920/1921 reviste así una importancia muy especial para la adecuada comprensión de la primera etapa del pensamiento de Heidegger, cuando acababa de romper con el catolicismo, su “fe de origen”, y empezaba a orientarse hacia los temas de especial interés para la teología protestante. El rigor expositivo y el interés objetivo de este curso le otorgan un lugar único en el contexto de la obra global de Heidegger: en ninguna otra parte de su obra se tratan las cuestiones específicamente religiosas con tanta minuciosidad y precisión exegética. Heidegger combina una crítica de la filosofía de la religión dominante en la época del curso (especialmente de Ernst Troeltsch y Adolf von Harnack), con ponderaciones metodológicas para revelar la experiencia de la vida fáctica en su historicidad, a fin de poder llevar a cabo, en este contexto, un análisis fenomenológico de las más tempranas manifestaciones del cristianismo primitivo. A partir del fenómeno de la Anunciación paulina, Heidegger extrae y elabora las determinaciones fundamentales de la religiosidad protocristiana, la cual se hará visible y cognoscible precisamente en el carácter ejecutivo e inmediato de su vida fáctica y cotidiana.

La cercanía tanto intelectual como personal de Heidegger con Edmund Husserl, a partir de 1918, condiciona y explica que el análisis de estas cuestiones sea abordado desde el enfoque de una “Fenomenología de la religión”, cuyo desarrollo y elaboración fuera confiado por Husserl a quien veía como su más talentoso y cercano seguidor.

La segunda parte del volumen presenta por primera vez la publicación del texto para la preparación del curso del semestre de verano de 1921 dedicado a “San Agustín y el neoplatonismo”, mismo que se complementa, para su actual edición, con una serie de notas de la época, tanto de Heidegger como de los apuntes de clase de algunos de sus alumnos, especialmente en lo referente al análisis fenomenológico de la *Tentatio* y al análisis presentado en el excurso del final del semestre sobre el *timor castus*, el cual es reconstruido básicamente con los apuntes de Oskar Becker, discípulo de Heidegger y condiscípulo de Karl Löwith en el curso de Friburgo de 1921.

La “parte principal” del curso de 1921 presenta una interpretación fenomenológica del libro 10 de las *Confessiones* basada en un comentario textual muy preciso, detallado y penetrante. Con la interpretación de las tres formas de la *tentatio* (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*) Heidegger se proporcionó a sí mismo los fundamentos para elaborar su posterior análisis existencial de la “caída” del *Dasein*, o “ser ahí”.

No obstante, Heidegger demuestra también cómo los conceptos neoplatónicos retomados por san Agustín acabaron por falsificar precisamente la experiencia que buscaban revelar. Por ello, Heidegger consideraba inevitable la necesidad de desmontar o “desconstruir” la concepción de Dios, tanto en cuanto *Bonum* y *Summum*, como de “sosiego” al que puede acudir en situación de angustia, pues tal visión fomentó un quietismo escapista frente a la vida fáctica, es decir, frente a la más auténtica originalidad de la experiencia cristiana.

Matthias Jung, editor del curso de invierno de 1919/1920, considera que el tema central del curso de Heidegger sobre san Agustín y el neoplatonismo se puede sintetizar de la siguiente manera:

En la interpretación de Heidegger sobre san Agustín, domina el aspecto de la *ambivalencia*. San Agustín no sólo retuvo inconscientemente el pensamiento neoplatónico, sino que al mismo tiempo es también un intérprete confiable de la experiencia de la vida fáctica de la fe cristiana originaria [...] Así, el curso de Heidegger sobre san Agustín y el neoplatonismo, se encuentra dividido por la tensión entre la comprensión del ser de la metafísica griega y la elaboración de la experiencia originaria de la vida cristiana.⁶

San Agustín interpretó así el mensaje de la *Epístola a los romanos* de san Pablo en el sentido de que la esencia invisible, la fuerza y la divinidad eternas de Dios, pueden ser contempladas en su creación, y por lo tanto son básicamente compatibles con las enseñanzas de la metafísica griega. La posterior tradición patristica y escolástica sólo llevó hasta sus últimos extremos tal concepción, la cual, con cada capa interpretativa, contribuía a engrosar cada vez más los velos con que la tradición establecida ocultaba la experiencia originaria del cristianismo. No fue sino hasta la llegada de la era moderna cuando, por medio del joven Martin Lutero, se pudo denunciar

⁶ Matthias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg, Königshausen y Neumann, 1990, pp. 59-60.

esa interpretación de san Pablo como un gravísimo error, basado en un malentendido fundamental. Por ello en su curso sobre san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger se remite a Lutero por su capacidad para entender la fe cristiana en su naturaleza original frente a todos los encubrimientos de la tradición. Sin embargo, el último Lutero cayó de nuevo en los vicios de la tradición establecida y acabó por fomentar una nueva forma de escolástica.

A pesar de las críticas de Heidegger a san Agustín y a Lutero por traicionar sus valiosas intuiciones sobre la original experiencia de la vida fáctica del cristianismo a cambio del tipo de pensar conceptual con sus presuposiciones metafísicas y, por ello, no haber podido dar cuenta de la peculiar temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica del cristianismo, es posible retomar muchas de esas intuiciones originales antes de que sufrieran una “perversión” con las capas construidas por una tradición ocultadora. Es decir, aunque san Agustín hubiera estado sometido “ontológicamente” a la filosofía antigua, es posible aprender mucho de sus escritos “edificantes”, por ejemplo las *Confessiones*, donde sí fue capaz de ver “ónticamente” lo decisivo, sin haberlo podido elevar a concepto “ontológico” suficiente; mientras que en sus escritos “teóricos”, por ejemplo *La ciudad de Dios*, las intuiciones decisivas se ocultan con un tipo de pensar conceptual que va generando los estratos de una tradición ocultadora. El camino quedaba abierto para que, después de todo, fuera precisamente la lectura de los libros X y XI de las *Confessiones* del obispo de Hipona la que le permitiera a Heidegger tener acceso en 1924 a la intuición sobre la conexión esencial del tiempo con el Ser, a partir de una fructífera interpretación combinada del mensaje paulino, primigenio y original, con las reflexiones de “Augustinus” sobre el tiempo.

Otras referencias de Heidegger a san Agustín pueden encontrarse en su conferencia de julio de 1924 sobre el concepto del tiempo.⁷ Ahí, es el libro XI de las *Confessiones* el que recibe una atención muy especial, como también es ese libro el que recibe el centro de la atención en el curso de 1927 sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁸ y, sobre todo, en la conferencia dictada en el monasterio benedictino de Beuron el 26 de

⁷ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger theologenschaft im Juli 1924*, Harmut Tietjen, Tübinga, Max Niemeyer, eds., 1989. En *Sein und Zeit*, Heidegger refiere explícitamente esta conferencia como la primera versión de su descubrimiento sobre la relación esencial del tiempo y el Ser, véase, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1962, p. 292, nota 1. “Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis en ocasión de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio de 1924)”.

⁸ M. Heidegger, “Die Grundprobleme der Phänomenologie, curso de verano de 1927”, en Friedrich Wilhelm von Hermann, ed., *Gesamtausgabe*, vol. 24. Fráncfort, 1989, parág. 19, pp. 324-327.

octubre de 1930, misma que llevaba significativamente el título de “Augustinus: Quid est tempus? *Confesiones*, lib. XI”.

La atención prestada a la influencia de san Agustín en la concepción del tiempo en Heidegger, es algo que vienen trabajando los seguidores de Heidegger en la Universidad de Friburgo por lo menos desde 1986. El profesor Wilhelm von Hermann, editor en jefe de la *edición integral* de las obras completas de Heidegger, impartió así en el semestre de verano de 1986 un curso dedicado a “Augustinus y la pregunta fenomenológica por el tiempo”, mismo que sería publicado pocos años después.⁹ En esta obra, von Hermann entrelaza las diversas fuentes agustinianas previas a *Ser y tiempo*, de donde Heidegger extrajo su propia reflexión sobre el tiempo de la gran obra de 1927; von Hermann demuestra también cómo en la conferencia del 26 de octubre de 1930 en el monasterio de Beuron, Heidegger adelantó algunas tesis de la proyectada segunda parte de la *magnus opus*, de 1927, misma que no sería publicada ya en vida de Heidegger. Una breve referencia a todas estas cuestiones sobre la influencia de san Agustín en la génesis de *Sein und Zeit*, puede encontrarse en el último capítulo de mi libro *Los profetas y el mesías*.¹⁰

De cualquier modo, el volumen número 60 de la *Gesamtausgabe* recientemente publicado, concluye con una tercera parte donde se incluyen materiales preparatorios, borradores y proyectos para el curso, anunciado más no impartido, del semestre de invierno de 1919/20 sobre “*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*” y que, entre sus materiales incluye un borrador para la reseña del libro de Rudolf Otto sobre *Lo santo*, considerada por entonces como la aportación más importante de la escuela de Marburgo a la filosofía de la religión. José Ortega y Gasset promovería su traducción al castellano para ser publicada por la editorial de la Revista de Occidente en 1925. Por todo lo anterior, consideramos que *Grundprobleme der Pänomenologie* podría ser de utilidad e interés no nada más para los especialistas en la obra de Heidegger, sino también en los interesados en la obra del obispo de Hipona.

⁹ Friedrich Wilhelm von Hermann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1992.

¹⁰ Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, El Colegio de México/FCE, 1996, 560 pp.