

**PENSADORES FRONTERIZOS:
¿CÓMO LEYÓ HEIDEGGER A SAN AGUSTÍN?**

Ramiro Flórez

Universidad Autónoma de Madrid

Niemand liest oder hat je gelesen wie Du
Arendt-Heidegger: Briefe, 235
(Nadie lee ni ha leído nunca como tú)

No deja de producir cierta desazón el tener que exponer un tema tan amplio y complidado en una ponencia de tiempo tan reducido. La densa y diversa problemática que plantea sólo puede quedar mentada como un puro esbozo, aludiendo a las líneas directrices por las que habría de discurrir un estudio más dilatado y matizado.

La singularidad de Agustín, como hombre fronterizo, a caballo entre dos mundos, he tratado de demostrarla ya en otros estudios¹. Que Heidegger sea un pensador fronterizo aparece de inmediato evidente en el hecho de que su pensamiento proclame y muestre el final de la metafísica y anuncie e inicie otro comienzo del pensar. El asunto queda, pues, reducido a la pregunta formulada: **¿Cómo leyó Heidegger a Agustín?** Toda frontera es límite y lugar de tránsito. ¿Cuáles son los límites que ve Heidegger en San Agustín y cómo indica el ámbito mental de tránsito hacia su renovado y auroral inicio de la **nueva manera** y esencia del pensamiento?².

¹ R. FLÓREZ, *El hombre, mansión y palabra*. F.U.E.; Madrid, 1997, concretamente, II, 3: **Lectura política y alcance último de la ciudad de Dios**. También en: **Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano**. Madrid, 1971.

² Tema constante y meta de todo el pensamiento de Heidegger, expuesto de muchas formas recurrentes y diversas. En una carta a Hannah Arendt, lo simplifica con estas palabras: "Der, 'andere Anfang' ist nich en zweiter, sonder der erste und einzige, in andere weise" (el 'otro inicio' no es un segundo, sino el primero y único de otro modo). En **Hannah Aarendt-Martin Heidegger**. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p.234. Téngase en cuenta que esta carta es del 19.IV.1972, es decir cuando Hannah Arendt tenía 66 años, y era ya famosa socióloga y politóloga. En las posteriores citas de este

Que Heidegger era un lector extremadamente penetrante y agudo es reconocido por todos los que han entrado en las interpretaciones que ofrece de otros pensadores, escritores y poetas. He querido poner como lema el testimonio de su gran discípula, amiga y amada, Hannah Arendt, por la frescura, decisión y rotundidad con que ha formulado ese hecho. Después de confesar reiteradamente que fue Heidegger quien la enseñó a leer –se entiende la lectura comprensiva de un pensamiento- le reenvía con agradecimiento y dulce requiebro de afecto esa frase tan tajante: “Nadie lee ni ha leído nunca como tú”³.

Esto puede aplicarse literalmente a la lectura que Heidegger hace de San Agustín: Nadie lo ha leído **como él**, es decir, de una manera tan original, nueva y profunda. Las tres cualidades van regidas por una intencionalidad o, si se prefiere, por una intuición por la que Heidegger avistaba o columbraba una confirmación de los inicios todavía titubeantes y de difusos perfiles del propio camino de su pensamiento. Como se sabe, estos inicios venían marcados por su “procedencia” (Herkunft) religiosa. En los años en que lee minuciosa y detenidamente a Agustín, Heidegger se está ocupando y preocupando a fondo por la “Fenomenología de la Religión”. El radicalismo a que Heidegger había llevado a la Fenomenología, más allá de Husserl, le habían convencido de que había ámbitos inexplorados o todavía **no pensados** en ese campo⁴. Había, pues, que ver y, a la vez, revisar el fundamento o las bases explicativas del fenómeno religioso. Para el caso, y por el momento, la religiosidad que había que estudiar era la cristiana. ¿Qué mejor exponente o modelo más cualificado que Agustín, reconocido y aceptado por todos como el Padre de la cultura religiosa occidental?.

Pero a Heidegger no le atrae o interesa, como tal, ese acervo cultural aportado, transmitido o generado por Agustín. Como pensador le interesan las raíces o fundamentos de ese hecho. Esas raíces o fundamentos había que buscarlos en lo que él llamaba ya la “vida fáctica”, la vida ejecutándose, a la que posteriormente se busca una explicación. De ahí los dos planos en que de entrada se va ya a deslindar la literalidad de la escritura de Agustín. Si hubiéramos de adelantar las conclusiones a que se llega en esa lectura podríamos formularlas de modo algo brusco o castizo con estos dos asertos: Primero, Heidegger lee a Agustín, para analizar, captar, apropiarse y utilizar las descripciones que le ofrece sobre su experiencia, la trama y significatividad tentacular y alcance de la “vida fáctica”. Y segundo, Heidegger lee

libro pondré sólo la abreviatura de Briefe, seguida de la página. Hay traducción española: *Hannah Arendt. Correspondencia 1925-1975. Martin Heidegger*. Herder, Barcelon 2000. La cito en la sigla t.

³ *Briefe*, 235 y 230 t. 217, 219. La carta es del 18 de julio de 1972 (Hannah nació en 1906 y murió en 1975). Y ahí le recuerda: “...hace ahora casi cincuenta años, cuando aprendí a leer contigo”.

⁴ Téngase en cuenta, para lo que diremos más adelante, esta frase de *Sein un Zeit*, 7, 36: Und gerade deshalb, weil die Phänomene zuvor und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es die Phänomenologie” (Y justo porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología. Gaos, 46)

las explicaciones e interpretaciones que Agustín da **sobre** su vida, sencillamente, para cantarle las cuarenta.

Por lo que podría referirse a la autobiografía intelectual de Heidegger, también nos da una indicación bastante concretizable el estudio de esta lectura. Aquí se nos dibuja ya, **in nuce**, mucho del Heidegger posterior, especialmente si aceptamos hablar de un primer Heidegger, que terminaría en la obra cumbre de “Ser y Tiempo” (1927), donde encontramos variadas citas decisivas de Agustín. Es decir, del Heidegger que pregunta por el ser y del que propugnará un necesario desmontaje de la metafísica.

Para dar razón y determinar en la medida de lo posible estos adelantos, dividiré mi exposición en los siguientes puntos:

- I. Lectura fenomenológica.**
- II. Lectura óptica y/u ontológica**
- III. Lectura humana.**

Como los dos primeros puntos se entrelazan y contraponen, a veces, en los mismos temas, indico los escritos a los que con cada uno intento referirme y limitarme. El primero versará sobre las lecciones de Heidegger que van tituladas como “Agustín y el Neoplatonismo”. El segundo tratará de la proyección de las exégesis sacadas de esa lectura hacia la problemática de “*Ser y Tiempo*”. Finalmente, en el tercero aludiré a la dimensión humana y personal dedicación con que Heidegger se aplicaba a la lectura de San Agustín.

I. Lectura fenomenológica

Hasta la publicación del volumen 60 de las Obras Completas de Heidegger. En 1995⁵, apenas si tenían los estudiosos de Heidegger otro lugar de conocimiento de la Lectura, expresa e intencionada, de San Agustín que el resumen que de ella nos daba Pöggeler, en su obra *Der Denkweg Martin Heideggers*⁶, englobado en el título general de La experiencia fáctica de la vida cristiana (pp.36-45). Otto Pöggeler había

⁵ Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen. Band 60 Phänomenologie des religiösen Lebens. Y comprende 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neuplatonismus; 3. Die *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske., 1963. Hay traducción española de Félix Duque, Alianza Edit Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Sólo los números dos y tres están traducidos al español, por Jacobo Muñoz, bajo el título de *Estudios sobre mística medieval*. Ediciones Siruela, Madrid, 1997. Cuando cite el número dos (Augustin und der Neuplatonismus), lo haré con la sigla AuN, y la traducción igualmente con la simple t.

⁶ *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, 1963. Hay traducción española de Félix Duque, Alianza Edit., Madrid, 1986.

tenido acceso a los manuscritos de Heidegger, había conversado con él, y nos da un resumen fidedigno y razonado de esa lectura. Obviamente no podía ofrecer citas directas comprobables, aunque entrecomillara frases literales de los enmarañados manuscritos. Tampoco podíamos comprobar la formulación literal del complejo metodológico y mental empleado para realizar esa lectura. En ese sentido la edición de ese volumen 60 de la *Gesamtausgabe* ha sido un auténtico regalo.

Los editores han puesto como título general del volumen “Fenomenología de la vida religiosa”. En él se recogen las Lecciones dadas en el Semestre de invierno de 1920 y 1921 bajo el título de “Introducción a la Fenomenología de la religión” y las profesadas en el Semestre de verano de 1921, que recogen las lecciones sobre “San Agustín y el Neoplatonismo”, especialmente dedicadas a la Lectura del libro X de las *Confesiones*⁷. Tenemos con ello el grueso doctrinal de los estudios de Heidegger en ese lapso de tiempo de 1920 y 1921. Los presupuestos conceptuales que se van a aplicar a la lectura de Agustín están cuidadosamente elaborados en la introducción a la Fenomenología de la religión y no suenan ya a extraños al aplicarlos al tema de “Agustín y el Neoplatonismo”. Por ejemplo: “La experiencia fáctica de la vida como punto de partida (Ausgangspunkt, pp. 9-14); después de estudiar las Epístolas de San Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses, la descripción de “la facticidad de la vida cristiana como cumplimiento o ejecución (Vollzug, pp. 121-123) y los distintos ensayos sobre formulaciones y contenido de lo “escatológico” (pp.159-156). Es como un roturar inquisitivo sobre “fenómenos” que se describen como algo que está ahí, a la vista, pero que conjuntamente remiten a algo que está detrás de ellos, y que en su “aparición” anuncian una **oculta** “aparición” y que obligan a que la tarea fenomenológica, no sólo no termine, sino que se muestre como más necesaria e inacabable. El atenuamiento “a las cosas mismas” obliga a ir más allá –literalmente será más **a tergo**- de las cosas mismas. La Fenomenología resulta así como el cuento de nunca acabar, pero cualquier huida o escapatoria de ese atenuamiento es un aventurarse a introducir el pensamiento en el mundo del vacío. Con este bagaje de tanteos, y orientación fijada y haz de preconceptos es como Heidegger va a sumergirse en la lectura de San Agustín.

Agustín y el Neoplatonismo, como título es casi sólo un pretexto tomado del momento y ambiente cultural-filosófico en que vive. En ese ambiente de consideraciones “Histórico-objetivas”, con esa denominación se trataba “de la cuestión de la medida y el modo de la influencia de la filosofía neoplatónica sobre el trabajo dogmático teológico-filosófico de Agustín. En la más reciente investigación agustiniana se habla constantemente de ello⁸. Sería un caso concreto más del problema general que podría enunciarse como “Grecia y el Cristianismo”, dentro de

⁷ Es el libro-guía de la lectura de las *Confesiones*, si bien no deja de recurrirse a otros textos, al menos como remitencias a las mismas y otras cuestiones.

⁸ AuN., 170; t.36.

un conjunto de recepción de conceptos y términos griegos de los que hubiera echado mano la creencia cristiana para buscar una propia expresión de sí misma. Se toma, pues, el título sólo para partir de algo conocido y tratado mediante esa cuestión “sacar a la luz ciertos fenómenos decisivos, que en aquella situación histórica del cumplimiento se determinaron decisivamente y siguen sustentándonos (**tragen**) aún a nosotros⁹. A Heidegger le interesa ya desde un principio marcar bien las diferencias de su planteamiento. Hay que ir a algo más elemental y básico que esos nexos históricos-objetivos. “El nexo histórico (**historische**) que aquí está en juego es el peor suelo imaginable para el problema una vez planteado “Grecia y el Cristianismo”.

“Sencillamente porque el Cristianismo, en el que crece Agustín, ya está plenamente afectado por lo griego y porque lo griego ha experimentado ya, en el neoplatonismo, una “helenización y orientación, si es que no ha experimentado, como a mí me parece muy posible (was mir sehr warscheinlich ist), una cristiniazación¹⁰.

Hay que pasar de lo histórico-objetivo, a lo fácticamente acontecido, de la “Historie” a la **Geschichte**.

A Heidegger no le duelen prendas al conceder que en el terreno de lo histórico objetivado se exponga y con ello se muestre “la alta valoración” de Agustín por su influencia histórico-cultural”. El mismo la describe así:

“La teología medieval descansa sobre Agustín. La recepción de Aristóteles en la Edad Media sólo ha tenido lugar –cuando lo ha tenido- en intensa discusión con las líneas agustinianas de pensamiento. La mística medieval es una revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión, que se retrotrae, en lo esencial, a motivos agustinianos. En los años decisivos de su evolución, Lutero estuvo bajo una fuerte influencia de Agustín. Dentro del Protestantismo, Agustín ha permanecido como el más altamente valorado de los Padres de la Iglesia...”, etc.¹¹

Así hasta Max Scheler, de quien Heidegger, en este terreno, dice que “sólo hace hoy una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con Fenomenología”. Al despertar la ciencia crítica de la historia, en el siglo XIX, Agustín pasa a ser considerado de un modo distinto. Limitándose a la investigación

⁹ Ibid., 171; t.37.

¹⁰ Ibid., l.c.

¹¹ Ibid., 179; t.23

de los últimos decenios Heidegger hace unas breves y atinadas síntesis de las concepciones y apreciaciones de Agustín: La Ernst Troeltsch que enfoca su problemática “desde el punto de vista de una filosofía general de la cultura, histórica y universalmente orientada”¹². La de Adolf von Harnack, cuya “exposición tiene que ser comprendida a partir de la tarea de la historia de los dogmas”¹³. Y la concepción de Wilhelm Dilthey en el plan de “formación de la conciencia histórica y una fundamentación, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, de las ciencias del espíritu”. Los enjuiciamientos de Heidegger de estas concepciones son decididamente negativos. El trasfondo de la filosofía general de la religión y la cultura, de Troeltsch, que sin determinar, sin verlo incluso como problema, y con ello “todo estará en el aire”. Harnack “no percibe lo más característico de Agustín en, por ejemplo, la formación del nuevo sistema dogmático”. Y el hablar Dilthey de la experiencia interior de Agustín (con la prefiguración del **cogito, ergo sum** cartesiano) y la experiencia interna de la existencia de Dios (*De Trinitate*), con la cumplimentación de las mismas en Kant y Schleiermacher, Heidegger se muestra extremadamente duro y rotundo: “Con ello Dilthey ha malentendido por completo el problema interno de Agustín”.

Una vez despachadas e invalidadas estas concepciones, Heidegger intenta diseñarnos su postura y enfoque para una lectura real de Agustín. No se trata de seguir “imaginando y construyendo presunta cultura y filosofía y sistemas”. La mirada e intenciones de la lectura comprensiva, debe situarse, ya en el inicio, “sobre el estar en las dimensiones efectuales (**in den Wirkungsdimensionen stehen**), frente al discurso usual sobre la dependencia de la tradición. Lo que Heidegger busca es un “tránsito hacia atrás” (**Rückgang**) para liberarnos de lo construido ficticiamente, bien sea en la Filosofía o bien en la Teología. Esto evoca inevitablemente el procedimiento del “paso atrás” (**Schritt-zurück**) que se va a acuñar en *Ser y Tiempo*. En estos tanteos formulativos, Heidegger reconoce que sólo puede dar una indicación –negativa- de la dirección que su lectura debe seguir, ciñéndose en todo momento al “estado fáctico” de la cuestión. Son interesantes las cosas que se han de dejar de lado para no abultar el asunto con cuestiones ya resabidas e inútiles. Literalmente dice así Heidegger:

“Del planteamiento del problema se deduce que, en el tratamiento de Agustín, recurriremos de modo muy concreto y determinado tanto a lo teológico como a lo filosófico, sin pretender destilar de ello una filosofía y asumirla seguidamente. Al actuar así, lo teológico y lo filosófico no deberían ser desdibujados en sus fronteras (nada de augar filosóficamente la teología, nada de dar

¹² La obra de Ernst Troeltsch es: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift "De Civitate Dei"*, München, 1915.

¹³ La obra de Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol.3, 4ª y 5ª ediciones. Tübingen. 1910 y 1914.

profundidad a la filosofía con pretensiones religiosas) (**keine philosophische Verwässerung der Theologie, keine religiöstuerische Vertiefung der Philosophie**). Antes bien, es el situarse por detrás de ambas (**gerade der Rückgang hinter beide**) lo que 1) ha de mostrar por fin principalmente lo que hay “tras de ellas” (was hinter beiden liegt) hasta donde alcanzan, 2) cómo se deriva de ello una problemática genuina; todo ello no supratemporalmente y de cara a una elaboración de una cultura venidera o no venidera, sino histórica y ejecutivamente (**vollzugsgeschichtlich**)¹⁴.

Todo esto diríamos que es el “prólogo” que Heidegger antepone al modo y finalidades que intenta poner en acto de realización con la lectura de Agustín. Con ello queda bien patente que lo que se va a poner en juego es la aplicación de conceptos y modulaciones fenomenológicos para lograr esas metas.

Por si hubiera dudas, Heidegger nos lo recuerda explícitamente en lugares y temas decisivos, comenzando por el titular principal: “Interpretación **fenomenológica** del libro X de las Confesiones”. La exégesis de la “cura”, el sentido pleno de la “facticidad”, cuya mayor dificultad radica en el “desvelar fenomenológico de los nexos problemáticos” y, en fin, la interpretación que se busca es siempre “fenomenológica” y no “teológica”¹⁵. Esta seguridad de la eficacia desveladora de la Fenomenología le hace afirmar a Heidegger que para el estado preliminar comprensivo en que se mueve “todavía no poseemos los auténticos conceptos fenomenológicos”¹⁶.

Entre los numerosos escritos de Agustín, el que Heidegger escoge como texto directo de lectura es el Libro X de las Confesiones. La razón que da Heidegger de esa elección es porque ahí Agustín habla de su vida presente, la que está en el punto de atención de su confesarse actual ante Dios, del ejecutarse fácticamente su decir con el entramado del presente. Dada la riqueza autobiográfica y la constelación de conceptos que Agustín pone ahí en juego, hay que subrayar el indiscutible acierto de Heidegger, máxime cuando sus amplias lecturas de otras obras de Agustín le permiten contextualizar, cuando procede, algunos pasajes de ese mismo Libro X de las Confesiones.

Ya se comprenderá que, en un esbozo, como el que aquí trazamos, no nos es posible seguir a Heidegger en los numerosos y difíciles temas que aquí se tocan para

¹⁴ AuN., 173; t.39-40.

¹⁵ Ibid., 210; t.88.

¹⁶ Ibid., 294: “N.B. Unsere Interpretation bewegt sich immer noch in einer Vorstufe: wir haben die eigentlichen phänomenologische Begriffe noch gar nicht”.

hacer de ellos análisis agudos y siempre ricos en las constelaciones de referencias significativas a que aluden o desvelan.

Enumeramos simplemente algunas de las cuestiones en las que Heidegger pone mayor énfasis y de las que pienso que saca un mayor rendimiento para su pensamiento posterior:

1. El saber del hombre sobre sí mismo (Terra difficultatis; animus angustus...).
2. La “objetualización” de Dios.
3. La memoria y el olvido.
4. Qué significa “buscar” (Notitia, Dios-Verdad=gaudium de veritate=vita beata; ¿Qué es lo que amo cuando a Dios amo?).
5. El preguntar y el oír.
6. El **curare** como rasgo estructural de la vida fáctica.
7. La dispersión de la vida. (Defluxio...)
8. **La concupiscencia oculorum**

Este haz de cuestiones se entrelazan, en la exégesis de Heidegger, con otras muchas, también interesantes y aleccionadoras; pero pienso que las ahí numeradas pueden figurar exactamente como cardinales.

Lo que a Heidegger importa poner bien en claro es lo que implica y encierra en sí la “vida fáctica” y que ésta tiene en sí una significatividad inmanente. La acuñación de “vida fáctica” la había formulado Heidegger para designar la vida del cristianismo primitivo, como lo peculiar y originario de esa experiencia. Los cristianos primitivos vivían en la tensa espera de la prometida venida segunda de Cristo. San Pablo les había prevenido de que vendría como “ladrón en la noche”; sin poder determinar el día ni la hora. Vivir en la tensa espera de lo no datable, ni asible, ni objetivable, en la proyección a un futuro cierto pero indeterminable: tal vez ahora, pronto, tarde... Eso se califica en su originalidad como vivir el tiempo. La vida es transimiento de temporalidad, vivir el tiempo como lo inobjetivable, inasible en ningún ahora dado, sino como tensión de **advenimiento**.

El problema que plantea la lectura de Agustín, llamado el Padre de la espiritualidad cristiana, es este: ¿Responden los análisis y explicaciones de la propia experiencia de Agustín a ese vivir el tiempo de la vida fáctica del primitivo cristianismo?.

La respuesta que se debe dar, según Heidegger, es **que no**. Son varias las líneas conceptuales que operan para que Agustín esté ya **ab ovo** descarrilado de esa originaria cristianidad primitiva. La primera ha de remontarse ya a San Pablo

(Romanos, 1, 20), al apelar a que “lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”. Esta frase, comenta Heidegger, “vuelve una y otra vez en los escritos patrísticos: da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es la confirmación del platonismo tomada de San Pablo”. Como históricamente el pasaje paulino da “el motivo para la elaboración de los cimientos del edificio de nueva planta de la dogmática cristiana”¹⁷, Agustín está inserto ya en una “construcción” que él mismo no hará más que ampliar y multiconceptualizar, desde el momento en que Agustín se nutre ya de esa “platonización” de lo cristiano. La conclusión que se deriva puede parecer, tomada en general, llamativa e incluso provocativa para un creyente cristiano, aún actual, y máxime si es devoto de Agustín. Es, con todo, coherente con la exégesis fenomenológica de Heidegger.

“De ahí la imposibilidad de eliminar sin más de Agustín lo platónico; y creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano, volviendo (im Rückgang) a Agustín, es un malentendido (ein Missverständnis)¹⁸.”

Esta conclusión la formula Heidegger a propósito de la consideración de Agustín al determinar a Dios como **summum bonum**. Se da ahí ya en Agustín un proceso de Axiologización, que va a reobrar sobre todo su pensamiento. Por ello, a cada uno de los temas arriba enunciados puede y debe aplicársele esa conceptualización que viene descubierta por las distintas formas de desvelamientos dados por la implacable aplicación de la exégesis fenomenológica.

No se trata, evidentemente, de desacreditar a Agustín, sino de poner de manifiesto las celadas o trampas en que Agustín viene ya cogido. Tampoco eso debe afectar a la sinceridad con que Agustín vive el cristianismo. En realidad se trata de mostrar el camino de un pensamiento que debe nacer del acercarse a las cosas mismas y buscar cómo captarlas en su verdad y decirlas. En la medida en que se pone en evidencia que ese pensamiento viene ya instalado en una “construcción” ficticia, de fuga de realidad, se impone inexorablemente una “desconstrucción”, para situarnos, de nuevo, en lo que es.

Como no es posible hacer este recorrido sobre la multiplicidad de cuestiones que Heidegger analiza en la lectura de Agustín, me atrevería a aludir a una especie de clave para prestar la debida y compleja atención a que obliga la comprensión y alcance que Heidegger da, de hecho, a esa lectura.

¹⁷ AuN., 281; t.187.

¹⁸ Ibid., 281;t.186.

En la lectura fenomenológica que Heidegger hace a Agustín, es preciso distinguir, al menos, tres planos o niveles. Primero: el plano del nudo relato o descripción de hechos o datos que Agustín nos da de su vida. Esta descripción es sincera, porque Agustín la plantea como “confesión ante Dios”. Segundo: el plano o nivel de interpretación, que Agustín da de esas constataciones, que depende ya de la constelación conceptual que Agustín posee y que es algo más que el Neoplatonismo, pero que pueden efectivamente englobarse en esa denominación. Y tercero: la constante y aferrada atención de Heidegger a la vivisección de esos dos planos. Cuando Heidegger la logra, la lectura de Agustín se bifurca en dos corrientes diversas: una, la de las conceptualizaciones propias y ricas de Agustín, pero que hay que situarlas en el ámbito filosófico-teológico-dogmático y, en suma, **cultural** que Agustín recibe e incrementa por sí mismo. Aunque Heidegger no alude siquiera, aunque ciertamente lo conoce, habría que situar para el caso de Agustín, la predicación de San Ambrosio. Agustín vió en la predicación de Ambrosio de qué manera extraña, maravillosa y gozosa, los contenidos de esa predicación “coincidían” con sus lecturas de las traducciones que ya conocía de Plotino. Esta corriente, que bien pudiéramos unificar como **fuentes** de “tradición”, es la que Heidegger ve como “construcción”. En términos de la filosofía al uso, era la corriente “metafísica” griega y helenizada. Segunda, la corriente del *fluir vital* de la experiencia. Esta se atiene a la intramundaneidad e historicidad. Lo que Agustín relata tiene internalizado un sentido: el de la inmanentización que marca otro nexo no dual entre inmanencia y trascendencia sin negar ésta; la trascendencia es el secreto a voces de la inmanencia. Cada experiencia tiene sus ligamentos con lo puramente fáctico, lo acontecimental, y cada tramo de experiencia explícita su sentido en el “por mor de...” (**Worumwillen**)¹⁹

Esta es la fuente de enriquecimiento y que debe tomar para sí el auténtico camino del pensar.

II. Lectura óntica y/u ontológica.

Heidegger califica su orientación en el estudio de San Agustín, frente a las concepciones y apreciaciones más relevantes y recibidas en los dos últimos decenios, como “ejercicios preparatorios” (**Vorarbeiten**)²⁰. “Preparatorios” ¿de qué?. No parece congruente pensar aquí ya en *Ser y Tiempo*, dadas las peripecias académicas que le obligaron a redactarlo con urgencia, dudando casi hasta el final

¹⁹ Ibid., 271: Als **uti** begreifen wir diejenige Weise des Gefallens, wenn wir das Etwas erstrebe **um** as anderen **willen** (“uti vero ea re (dicimur), quam propter aliud quaerimus” (*De Civitate Dei*, XI,25). (Se cita aquí por la Edic. de B. Dombart). Palabras subrayadas, R.F. para apuntar al término literal que usará Heidegger en SuZ.

²⁰ AuN., 272; 174.

sobre el título. Hay, sin embargo, en esa obra una cita a pie de página, al encararse a fondo el tema de la cura, que nos puede poner en la pista o incluso determinar explícitamente lo que, en este tiempo, pensaba hacer Heidegger: una Antropología agustiniana, con su contextualización filosófica y comentarios pertinentes. Recordemos la literalidad de esa nota:

“A dirigir la vista a la “cura” y a mantenerla fija en ésta en la anterior analítica existencial del “ser-ahí” (**Dasein**), llevó al autor al intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana –es decir, greco-cristiana- con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles”²¹.

Cuando Agustín se pregunta a sí mismo qué es lo que quiere conocer, se responde que dos cosas: Dios y el alma, y nada más (Soliloq., 1, 15, 27). En la oración que eleva para ese fin, se dice por este orden: “Conózcame a mi y conózcate a Ti” (Ibid., II, I, I). Para conocer a Dios, se ha de partir del conocimiento del Hombre. (También Heidegger para atacar la máxima pregunta por el ser, inicia su camino por ese mismo ente que hace la pregunta, el hombre, a quien, por ser portador de la misma, se le denominará **Dasein**). En una interpretación de la antropología agustiniana, no se puede prescindir de esta conexión esencial Hombre-Dios. Heidegger lo deja bien patente en la lectura del Libro X de las Confesiones, campo inmediato de la minuciosa, aquilatada y an hondada exégesis. A Heidegger le interesa y atrae el subsuelo experiencial de ese conocimiento interrelacionado. La culminación de ese conocer buscado alcanzará su meta en la **fruitio Dei**, gozo de Dios. Heidegger afirma que “**fruitio Dei** es un **concepto fundamental de la teología medieval**; Sin embargo, si ese concepto se hace derivar de la visión o denominación de Dios como **summum bonum**, es decir objetualizado como tal , en la teología medieval se introduce una concepción específicamente **griega**.

“Pero la **fruitio** en Agustín no es la específicamente plotiniana, que culmina en la contemplación (visión) pura, sino que hunde sus raíces (**verwurzelt**) en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica”²².

Sin embargo, alarga el dato experiencial en una explicación, y con ello trastueca ese dato originario cristiano en algo ya contaminado y no propio del hecho de la vida fáctica, sino de la noción de que el sosiego de la **fruitio** se traslada a la **quies** (descanso) de la vida futura, es decir, de la vida celeste, del mundo suprasensible. Por eso no se debe ver una contradicción en que, frente a esa **fruitio**, Heidegger nos dé posteriormente esta otra afirmación:

²¹ SuZ., 199;n.; Gaos,229,n.2.

²² AuN., 272; 174.

“Globalmente considerada la explicación (Explikation) de la experiencia de Dios (**Gotteserfahrung**) es, con todo, en Agustín específicamente **griega** (en el sentido en que lo es también toda nuestra filosofía). No se llega aquí a una problematización y consideración del origen (**Fragstellung und Ursprungsbetrachtung**) radicalmente críticas (destrucción)”²³.

La palabra “destrucción” se pone aquí, en el mismo texto alemán, latinizada (**Destruktion**). Pero, aunque aplicada a un caso concreto (la objetualización de Dios y la trasposición que la **fruitio** a la **otra** vida) su alcance hay que extenderlo a todas las dimensiones analizadas en la experiencia, donde la explicación camufla y vacía lo fáctico, óntico u ontologizado, diluyéndolo en escisiones que lo desarticulan y le roban el sentido originario.

También ha de aplicarse al hecho complejo de la luz, **Lux** y **Lumen**.

Heidegger acepata la noción del **lumen naturale**. Pero eso no le sirve en modo alguno de fundamento para su noción de **Lichtung**. Agustín toma la **lux** en varias significaciones y planos. Hay uno meramente objetivado, en el que se llama a la luz “reina de los ojos”, que acaricia insinuante de mil maneras (Conf., X, 34, 51). El **lumen** es “claridad del alma”. Pero hay lugares en que **lumen** “tiene un contenido existencial de ejecución muy específico en el experimento intramundano fáctico y no tiene que ser tomado metafísica y cósicamente”²⁴ (Pienso que lo más cercano a la **Lichtung** estaría en la luz como **splendor veritatis**; pero tampoco eso debe llevar a ver en la **Lichtung** de Heidegger una trasposición o algo así de la “iluminación” agustiniana).

Creo que la prevención constante a que apunta Heidegger y que, al fin, se designaría como obligada “destrucción” radica en denunciar el desgajamiento del entramado experiencial en “objetualidades” de las que, después se piensan que son las que generan los “conceptos”. Se olvida el nexo de sentido que lleva consigo misma la trama existencial. En eso podría verse, como recomendación general, este párrafo que Heidegger opone a la construida objetualidad de Dios:

“Esto debe disuadir del malentendido de que la experiencia real no consiste en un acto determinado –de orden teórico o no teórico- o en un complejo de actos parciales de este tipo. La experiencia de Dios no radica, por el contrario, en el sentido de Agustín, en un acto aislado o en un momento determinado de un acto tal, sino en un nexo de experiencia de la facticidad **histórica** de la propia vida. Esto es lo auténticamente originario (**das eigentlich Ursprüngliche**), de lo que pueden desgajarse (**ablösen**) modos aislados de conducta (**Verhaltensweisen**) y llevar, en

²³ Ibid., 292; t.201. Véase mi estudio **Cogitare divina**, “Pensar lo divino”, en S. Agustín.

²⁴ Ibid., 199; t.74

la medida en que se produce tal desgajamiento, a una concepción vacía (**zu einer leeren Auffassung**) de la religiosidad y de la teología²⁵.

Evitar cosa tan grave como sería ese vaciamiento pienso que actúa como una de las razones de la **nueva lectura** de Agustín que Heidegger propugna.

Pero ello implica cambiar las bases del pensamiento recibido en su dimensión metafísica. Será la tarea o finalidad de *Ser y Tiempo*.

¿Cómo siguen presentes ahí los resultados de su aplicación atenta, y casi obsesiva al estudio de Agustín?

Aquí nos movemos ya en un espacio de obra muy estudiado y, en general, ya conocido. Por eso podemos contentarnos con leves indicaciones generales que, por otra parte, nos vienen indicadas y explicitadas por el mismo Heidegger. No debe partirse de considerar esta presencia de Agustín en la gran obra de Heidegger como algo que se pudiera denominar “influencia” de San Agustín.. La originalidad heideggeriana es aquí indiscutible. Pero sí es factible, e incluso constatable, indicar la “proyección” que se opera, en muchos contextos y lugares, de las consecuencias y citas y trato asiduo con Agustín. Repetimos que, además, Heidegger no lo oculta o silencia. O, acaso, pueda haber un sustrato más hondo de sintonía latente e in formulable, que da eficacia más incisiva al pensamiento de Heidegger al sentirse respaldado por la experiencia de Agustín, una vez enderezada de su torcimiento interpretativo. También el pathos fundamental de Agustín es la busca dinámica del “**est...quaero**”, yo voy buscando el “es”²⁶.

Por lo que toca a temas concretos de *Ser y Tiempo*, ya vimos, en una cita anterior, el lugar preeminente que ocupa la **cura**, y que procede de Agustín. Ese lugar preeminente lo ocupa, precisamente, porque la **cura** (o cuidado, *Sorge*) hace que todos los existenciales aparezcan imbricados o captados en una unidad, en su unidad. Esa unidad, por la que todos ellos nos dan ya el pre-ser-se-ya-en, como dación primera de la **Geworfenheit**, que nos instala como proyecto (**Entwurf**), nos encara con nuestra posibilidades, hace que nos embargue la angustia, que la esencia del **Dasein** tenga que definirse como ex-sistencia y, de otro lado, nos embarca en la cotidianidad o “caída” en el “se” de la inautenticidad y se trueca en llamada (**Ruf**)

²⁵ Ibid., 294; t.202-203. En suma, lo aparentemente **óntico**, lo fáctico de la vida por su interrelación, es y ha de verse adecuadamente como **ontológico**. De ahí la gravedad de la escisión interpretativa o desgajamiento.

²⁶ **In Ps.**, 38,7. –Para un paralelismo y, a la vez, oposición globales entre San Agustín y el primer Heidegger pueden mantenerse como válidas todavía muchas de las reflexiones de Erich Przywara, S.J.: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Leipzig, 1934, pp. 72-97: **Augustinus in der Gegenwart**. Obviamente, en la intención de Agustín (Heidegger diría interpretación), el “es” que busca no apunta al Ser y Tiempo.

para que triunfe el **Seinkönen** o posibilidades abiertas realizándose en la existencia propia.

Si de ahí pasamos al hecho de la “caída” (**Verfallen**) Heidegger acude a Agustín para dar, con textos agustinianos, los matices más claros del perdimiento en el mundo, mediante la curiosidad, la avidez de novedades e incluso en la “libido sciendi”²⁷.

Lo alarmante y determinante en toda esta estructuración de la caída que opera la **cura** es que afecta a la noción de verdad del ser, al camuflamiento de la finalidad del conocer y, en suma, a la pérdida de la esencialidad de lo humano. La verdad es ya preanunciada como **adecuatio** desde el aspecto de lo que se ve, no como desocultamiento. Saber cosas sin saber su verdad, es como saberlo todo y no saber nada. Merece la pena trasladar el largo pasaje en que Heidegger anota que fue Agustín el que recoge todo este confusionismo de nociones en el hacer resaltar la primacía del ver que conduce a la total disipación:

“La notable primacía del ver la advirtió ante todo San Agustín con ocasión de una exégesis de la *concupiscencia*. *Ad oculos enim proprie videre pertinent*, el ver es cosa que pertenece propiamente a los ojos. *Ultimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Pero también usamos esta palabra “ver”, con referencia a los demás sentidos, cuando recurrimos a ellos para conocer. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat; videri enim dicuntur haec omnia*. En efecto, no decimos: oye cómo brilla, o huele cómo resplandece, o gusta cómo relumbra, o toca cómo irradia; sino que en todo ello decimos: *mira*, decimos que todo ello se ve. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, pero tampoco decimos sólo: mira cómo relumbra, lo que los ojos son los únicos que pueden percibirlo, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. Decimos también: mira como suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira qué duro es. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videnti ifficium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*. De donde que se llame a la experiencia de los sentidos en general “placer de los

²⁷ Heidegger no pone así esa frase agustiniana; pero he querido ponerla, porque es lo que en realidad. Heidegger comenta y que en Agustín va como terminología unida a las otras dos “libidines”: **Libido sentiendi y libido dominandi**, que amplían más el campo de la “defluxio” o perdimiento y disipación. Véase en el lugar citado **El hombre, mansión y palabra**, donde relaciono las tres libidines, especialmente la **libido dominandi**. (pp. 120-129). En *Confesiones*, III, 816, se expresan así: *Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant principiandi, et spectandi et sentiendi libidine*. En cambio en *Confesiones*, X, 35,34 (lugar que citará seguidamente Heidegger) Agustín escribe; “Mucho más peligrosa es otra forma tentación”, ... *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad cognoscendum in sensibus principes, ‘concupiscentia oculorum’ eloquio divino appellata est*”.

ojos”, por apropiarse también los demás sentidos, debido a una cierta similitud, la función de ver, cuando se trata de conocer, función en la que tienen la primacía los ojos.

¿Qué hay de esta tendencia al sólo percibir? ¿Qué estructura existencial del “ser ahí” resulta comprensible gracias al fenómeno de la avidez de novedades?

El “ser en el mundo” se absorbe inmediatamente en el mundo de que se cura. El “curarse de” es dirigido por el “ver en torno”, que descubre lo “a mano” y lo retiene en su “estado de descubierto”. El “ver en torno” da a todo aportar y disponer la vía por donde avanza los medios de ejecución, la ocasión oportuna, el momento adecuado. El “curarse de” puede entrar en reposo en el sentido de interrumpir la actividad para descansar o del haber acabado la faena. En el reposo no desaparece el “curarse de”, pero si queda en libertad el “ver en torno”, que ya no es ligado al mundo del obrar. En el descanso se entrega la cura al “ver en torno” que ha quedado en libertad. El descubrir, “viendo en torno”, el mundo del obrar tiene el carácter de ser del des-alejar. El “ver en torno” que ha quedado en libertad ya no tiene nada “a la mano” de cuyo acercamiento haya de curarse. En cuanto esencialmente des-alejador, se crea nuevas posibilidades de des-alejar, quiere decirse que tiende, desviándose de o inmediatamente “a la mano”, al mundo lejano y extraño. La cura en el curarse de las posibilidades de ver, permaneciendo en reposo, el “mundo” simplemente en su “aspecto”. El “ser ahí” busca lo lejano exclusivamente para acercárselo en su aspecto. El “ser ahí” se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, de una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto “ser en el mundo”, exento del ser cabe lo inmediata y cotidianamente “a la mano”.

Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un “ser relativamente a esto”, sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico “no demorarse” en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la disipación.²⁸

De idéntico o, si cabe, mayor calado es todavía el análisis que hace Heidegger del ser como finitud y nihilidad y que se alza de modo inexorable e irremediable en el estar siempre “al par de muerte” o, con la expresión usual, de “Ser para la muerte” (*Sein zum Tode*). Aquí no se recurre a citas concretas, pero es un grumo coaligante

²⁸ SuZ., 227-229; Gaos, 198-199.

y de subsuelo, por el que se puede rastrear la asunción de experiencias y descripciones de Agustín²⁹.

Hay, con todo, una cuestión central y básica en la obra más sistematizada de Heidegger en la que se expresa el desacuerdo con Agustín. Es en la cuestión del Tiempo. Entra como título en la obra, con una “y” conjuntiva, que bien analizada empuja a una matizada unidad Ser=Tiempo. Al final se propondrá la pregunta de si “el Tiempo es el Horizonte del Ser”, pero el contexto previo de todas las reflexiones apuntan ya a esa “identidad-y-diferencia” que coaligan en sí ambas palabras. Con ello se torna imprescindible desmontar la noción vulgar de tiempo que atraviesa toda la tradición filosófica, desde Platón-Aristóteles hasta Hegel. En esa noción vulgar de tiempo se incluyen también las largas reflexiones de Agustín elaboradas en el Libro XI de las Confesiones. Después de exponer la noción de Aristóteles del tiempo como dinamicidad tensional del alma, Heidegger se refiere a San Agustín:

“Y San Agustín escribe: **inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem, sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.** Conf. XI, 26. Así, pues, tampoco la exégesis del “ser-ahí” como temporalidad cae fundamentalmente fuera del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo”³⁰.

No obstante, sobre esta afirmación explícita, cabe todavía levantar una hipotética duda. En el plan general de la publicación de la “Edición completa” de las obras de Heidegger, figura entre las que todavía no han salido a la luz, una Conferencia de Heidegger en el Monasterio de Beuron, dada el 26 de octubre de 1903, es decir, después de la publicación de “*Ser y Tiempo*”. Es conocido el atractivo que dicho monasterio y su monjes y las ceremonias religiosas que allí tenían lugar, ejercieron sobre Heidegger. Tenía singular predilección por asistir al acto litúrgico de las **Completas**. Sentir el encanto y el temor y temblor del despedirse del día y entrar en la noche. Para Heidegger, se entiende, la inclusión de la vida en la Noche, el obscurecimiento del mal en el clarear de todo sentido de la vida. Las visitas de Heidegger a la Abadía benedictina, aprovechando todas las oportunidades que se le

²⁹ Existe una Tesis Doctoral sobre *El problema de la muerte en Martín Heidegger y San Agustín* (Universidad Complutense, Madrid 1977) elaborada, presentada y defendida por el Prof. José Luis Cancelo. A la vista de trabajos posteriores del autor sobre Heidegger, por sus traducciones cortas, pero muy exactas y bien comentadas (v.g. sobre “El misterio del Campanario”) y por muchas conversaciones con él sobre temas diversos de Heidegger, creo que es de lamentar que esa Tesis doctoral siga inédita. En cambio, trabajos como los de Cornelio Fabro (“S. Agostino el existencialismo”) o el D. Giovanni Di Napoli (“Essere a verità in S. Agostino e in Heidegger”) publicados en *S. Agostino e le grandi correnti della Filosofia Contemporánea* (Atti del Congreso italiano de Filosofía agostiniana, Roma 20-23 ottobre, 1954), estimo que quedan ya rezagados, dadas las múltiples publicaciones, posteriores a esa fecha, de Heidegger, así como los distintos y serios estudios sobre las mismas.

³⁰ SuZ., 427; Gaos, 491.

ofrecieran, indican que hallaba allí un clima propicio para los problemas de su pensamiento y que este seguía ligado al rescoldo de brasas vivas de su “procedencia” religiosa. Y allí la experiencia de la noche podía evocarle no sólo el mal, sino también la nada, la muerte y el silencio denso en que el ser revela su dimensión **de sagrado** y parece remitir, posiblemente, a lo incontaminado de conceptos del **Dios divino**. La estancia en Beuron le serenaba y densificaba la inquietud de búsqueda y nostalgia de lo que su pensamiento formulaba como advenimiento. Parece ser que habló en otras ocasiones, y sobre otros temas, a los monjes, aunque sólo tengamos noticia fehaciente del tema citado: el tiempo en San Agustín³¹.

Si nos atenemos a la dirección bifurcadora que Heidegger mantiene en su línea de lectura de Agustín, podemos idear que cabría tratarse de una exposición de **la experiencia del tiempo en San Agustín**, al margen y por debajo de su criticada conceptualización. Agustín dice en más de una ocasión que somos tiempo: **Nos sumus tempora, quales sumus talia sunt tempora**³². Si vivimos el tiempo como siéndolo, se abría el espacio de comprensión de la originariedad de la vida cristiana primitiva, ejecutándose en la anhelante y humilde espera, evocándose en la oración y culto litúrgicos.

Esto no pasa de ser una arriesgada hipótesis, porque las nuevas dimensiones que Heidegger abre con su lectura de Agustín son imprevisibles, aunque siempre sean fecundas y aleccionadoras.

III. Lectura humana

Aunque sea pasándome unos minutos del tiempo concedido para este esbozo, desearía dejar un apunte final a lo que llamo lectura humana de San Agustín por Heidegger.

Me refiero con ello a la lectura no dirigida a finalidades académicas o de docencia, sino al propio alimento personal y al esclarecimiento de situaciones de la propia vida. Heidegger no se limitó a leer a Agustín en esos textos que él toma como guía de exégesis, fundamentalmente, las Confesiones. La explicación de los mismos le obligaba ya a contextualizarlos con referencias a otras muchas obras de Agustín que se pueden ver ahí citadas como remitencias a lugares paralelos.

Lo más humano de sí mismo lo definió Agustín en la famosa frase: **Amor meus, pondus meum, eo feror quocunque feror**: "mi amor es mi peso, por él soy llevado

³¹ Véase el folleto explicativo del **Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand** (1994), p.19: **Augustinus. Quid est tempus?** *Confesiones*, lib.XI. Vortrag in Beuron, 26 Oktober, 1930.

³² Serm. 80,8, Cfr.: Presencia de la verdad, o. c., p.339.

dondequiera que voy" (*Conf.*, XIII, 9, 10). Y también en esta otra que apunta a la raíz del pensar y de mantener en lo desocultado el propio pensamiento: **Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur** (*De mor. Ecc. Caatch. Et Maniq.*, 1, 17, 31): "por el amor se anda, por el amor se busca, por el amor se llama, por el amor se revelan las cosas y por el amor, en fin, se permanece en aquello que ha sido revelado".

Heidegger denomina **Befindlichkeit** el estado fundamental del ánimo y tonificador aglutinante de sentimientos que coloca de modo permanente el **Dasein** en la enigmaticidad y responsabilidad de su condición de "yecto". El modo de "encontrarse" como existencial (o **Befindlichkeit**) de Agustín es el trasvasamiento por el amor, por lo que todo se ve a su trasluz. En Heidegger podía señalarse como el estar en la absorción del pensar. En ambos es el talante permanente del buscar. Pero, a la vez, les diferencia: Agustín es tromba del amor inquieto. Heidegger tiene como meta la serenidad, el dejar libre el ser, libertándose con ello a sí mismo. A lo que quiero aludir con esto, es que Heidegger conocía y sabía en qué residía la pericia y agudeza de autoconciencia de Agustín, por encima de todos sus talentos teóricos. Estaba también en saber analizar y definir la singularidad de un sentimiento fontal como era el amor.

Los lugares en que Heidegger, en su obra, se topa con el tema del amor en Agustín son múltiples, comenzando ya en el estudio referido de "Agustín y el Neoplatonismo". También conocía el aserto de Agustín de **non intratur in veritatem nisi per charitatem**³³. Pero no se trata aquí de resaltar la erudición de Heidegger en el conocimiento de las obras y los espacios temáticos de Agustín.

Heidegger buscaba también en Agustín el modo de conocerse y aclararse a sí mismo. Y enlazo, al poner esta afirmación, con la cita de las primeras líneas de estas páginas: su relación amorosa con Hannah Arendt y que ambos, para toda la vida, han sabido conservar con firmeza, seguridad y pudor extremos³⁴, cosas hoy tan difíciles de entender, porque rozan lados misteriosos de nuestra existencia, a pesar de las estúpidas valoraciones actuales.

Cuando Heidegger estaba como levitando en el hechizo gozoso de ese amor, trata de buscar y definir cuál era la esencia de la relación amorosa con el ser amado. Y acude para poder lograrlo a los textos de Agustín.

³³ SuZ., 139, n

³⁴ Todo lo opuesto a lo que se ha querido mostrar en el exitoso y llamativo libro de Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt-Martin Heidegger*. New Haven-Londres, Yale University Press, 1955. Hay edición española en Tusquets, Barcelona, 1996. La editora de las **Briefe**, o. c., no duda en afirmar: "Ettinger regaló al mercado del libro un panfleto particular y -de forma voluntaria o no- propició la rumorología en torno a la relación Hannah Arendt y Martin Heidegger" (p. 338; 387).

En una de las cartas, de las muchas en que cita a San Agustín, dice Heidegger a su Hannah: "... un día de fiesta se cierne esta mañana sobre mis libros y cuadros, y leo *De gratia et libero arbitrio*, de San Agustín. –Te doy las gracias por tus cartas– por haberme acogido en tu amor, queridísima. ¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión, sólo aquí todo significa: estar en el amor=estar empujado a la existencia más propia. **Amo** significa **volo, ut sis**, dice San Agustín en un momento: te amo–quiero que seas lo que eres³⁵

La esencia del amor consiste sólo y siempre en desear que la persona amada exista. Todo lo demás es accesorio o secuencial.

Hannah Arendt siguió siendo siempre discípula y agradecida fiel al amor de Heidegger, desde esos momentos de pleno idilio encantado, pasando por las duras experiencias de Heidegger en los tiempos de su "depuración" –ella, judía, ya escritora de fama universal –hasta el último día de su vida. Pero esas primeras misivas del "rey mago del pensamiento", y amado suyo, fueron las que le impulsaron y movieron a elegir y trabajar su Tesis doctoral sobre el tema: *Der Liebes Begriff bei Augustin* (El concepto de amor en Agustín), bajo la dirección de Jaspers³⁶.

Los datos de esta influencia podían, como es obvio, multiplicarse. Pero Hemos de poner punto final.

Heidegger sabía contagiar bella y creativamente su lectura honda, devota y humana de San Agustín.

³⁵ **Briefe**, o. c., p. 31 (fecha 13.V.25) "...hier nur bedeuter alles; in der Liebe sein=in die eigenste Existenzgedrängt sein. Amo heisst volo ut sis, sag einmal Augustinus: ich liebe Dich - ich will, das du seist, was dubis". Respecto a la localización del texto de Agustín, se remite al Sermo Lambot, 27, 3. Patrología latina (Migne. Supplementum, vol. II, col. 832-834 (p. 269).

³⁶ **Briefe**., 269; t.251