

# La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval.

## Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Chihuahua  
lsanties@uach.mx

**Resumen:** El presente artículo da cuenta de algunos aspectos de la confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval, así como de la manera en que Heidegger, en su camino a *Ser y tiempo*, hace suya una parte del ideario del filósofo de Tagaste, y del modo en que se perfila y va tomando cuerpo su diálogo con la mística medieval y, a una con ello, su propia actitud religiosa. Para ello, se toma como base de la interpretación el texto de Heidegger *Estudios sobre mística medieval*.

**Palabras clave:** fenomenología, vida fáctica, vida religiosa, mística medieval

**Abstract:** This article attempts to give a report on the confrontation of Heidegger with Saint Augustine and medieval mystical theology, as well as the way in which Heidegger when writing *Being and Time* makes his the ideology of the philosopher from Tagaste, and the way in which his dialogue is being created and shaped by the medieval mystical theology while forming at the same time his own religious attitude. We have taken *Studies on Medieval Mystic* by Heidegger as the basis for this interpretation.

**Key words:** phenomenology, factual life, religious life, medieval mystical

En el curso que dictó Heidegger en el semestre de verano de 1921 podemos ver los motivos teológico-filosóficos agustinianos que resultaban de gran interés para el filósofo alemán, quien estaba en el camino de elaborar su propio planteamiento.

Heidegger tiene aquí como interlocutor un san Agustín presa de una exaltación religiosa y con un fuerte talante filosófico. ¿Qué es lo que mueve a Heidegger a ocuparse de san Agustín? Este último trata cuestiones de la existencia que sacuden dramáticamente nuestro tiempo; además, divisa en él una forma de abordar la existencia con tal originalidad, que con Descartes se pierde lo ganado por san Agustín y, lo que es más, se difumina la dirección trazada por este último.

El punto de partida del curso de Heidegger consiste en deslindar su propia posición en torno a san Agustín de las interpretaciones realizadas en los últimos tiempos, tenidas por él como las más importantes.

Es decir, no se trata para el filósofo alemán de dar cuenta de la amplia recepción que ha tenido el santo a lo largo de la historia de occidente, con la cual está profundamente familiarizado, sino ceñirse a las lecturas hechas por Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey. Para ello es necesario no limitarse a una consideración meramente expositiva de estas interpretaciones, sino que tiene que llevar aparejado un talante crítico.

Inicia Heidegger con la interpretación más reciente a la sazón; a saber, la presentada por Troeltsch, contenida en su libro *Agustín, la antigüedad cristiana y la Edad Media*, en conexión con el escrito “De Civitate Dei” (1915). Troeltsch sostiene que la recepción de san Agustín debe darse en el horizonte de una “filosofía general de la religión y de la cultura”. En el curso de la exposición de esta lectura de Troeltsch, Heidegger intercala una fuerte dosis de crítica, aderezada de ironía.

Dicho de manera tosca, estas interpretaciones caen dentro de lo que Heidegger designa como una concepción histórico-objetiva de san Agustín. Frente a este tipo de exégesis hace valer una noción que denomina lisa y llanamente “vida fáctica”.<sup>1</sup> Lo que cuenta para Heidegger es el desbordamiento del pensamiento objetivante a favor de una visión de la experiencia fáctica de la existencia. Mediante ella pretende poner el *corpus* agustiniano bajo una nueva luz, y en ello reside la originalidad de su interpretación. Heidegger concede, sin embargo, que dicha tarea no está libre de dificultades y escollos. El primer paso debe alcanzarse en dirección a una captación más originaria de lo histórico y ello implica el reconocimiento de que estamos inmersos en la corriente de la historia, en un flujo del tiempo, cuyas emanaciones nos alcanzan:

La historia nos afecta, y nosotros somos ella misma; y precisamente por no ver esto, cuando creemos poseer y dominar una consideración objetiva de la historia hasta hoy nunca alcanzada, precisamente porque pensamos esto y en esta opinión seguimos imaginando y construyendo presunta cultura y filosofía y sistemas, hora tras hora nos golpea con la mayor fuerza la historia a nosotros mismos. (p. 25)

En su interpretación de las *Confesiones* de san Agustín, Heidegger procede de la misma manera que en su interpretación de la *Ética nicomáquea*

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 25. En adelante, sólo se indicarán las páginas de las citas de esta obra. No quiero dejar de referirme al hecho, que me parece un absoluto despropósito, de que Jacobo Muñoz en ocasiones traduce la expresión “faktisches Leben” por “vida fáctica”, y en algunos pasajes por “vida ficticia”, lo cual resulta desorientador para el lector.

de Aristóteles; es decir, su análisis se centra en un solo libro. En el caso del filósofo griego, se atiene al libro VI de la ética, mientras que la exégesis de las *Confesiones* toma como base el libro X. Con ello pasa a primer plano su vida presente, dejando atrás su vida pasada. Heidegger anticipa que su mira no es meramente expositiva, sino que pretende ir más allá de la letra de sus escritos apelando a una “dirección”, “medios” y “ejecución” de la “comprensión” diferentes. Heidegger señala que, para acceder a la conciencia religiosa, se impone la investigación fenomenológica como el método adecuado y declara que es insuficiente un enfoque que se agote en lo meramente historiográfico.

En los desarrollos preliminares del texto Heidegger lanza una serie de interrogantes y cuestiones que son de la mayor importancia.

En el curso de su exposición surge una cuestión que acapara su atención y que habrá de tener un influjo duradero en Heidegger; a saber, que el hombre no es transparente para sí mismo: “Así, pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que ‘sabe’ de sí mismo. Agustín reconoce que no lo sabe todo sobre sí mismo. También esto quiere ‘confesarlo’” (p. 30). Este motivo aparece más adelante en el curso de sus reflexiones sobre el agujijón de la carne. Agustín señala que en la vigilia puede mantener a raya las tentaciones de la carne, pero en el sueño lo asaltan con una fuerza y viveza inusitadas:

¿Es que entonces yo no soy yo? [...] Precisamente en la “transición” hacemos en nosotros mismos la curiosa experiencia de que hay algo que no hemos hecho nosotros, algo que no ha sido ejecutado por nosotros, *quod in nobis factum est* (que ha sido hecho en nosotros) pero que tiene lugar, que ocurre en nosotros de tal modo que nos sentimos conturbados por ello; algo que es en nosotros, que nosotros mismos “somos” y, sin embargo, no somos. (p. 67)

San Agustín reconoce que hay algo velado al hombre, algo de su propio ser que permanece bajo un halo de misterio, lo cual Heidegger formulará más tarde, en su propia jerga, en términos de que el *Dasein* no es completamente transparente para sí mismo, que comporta siempre una cuota de opacidad, o en el Heidegger tardío que concibe el *Dasein* a un tiempo como ocultamiento y desocultamiento.

Se ha afirmado con justa razón que la idea de la *Sorge* la toma Heidegger de san Agustín, ya que es una traducción del término latino que emplea el santo de la *Cura*. Efectivamente, Heidegger fue muy sensible a la descripción que presenta Agustín de la existencia en términos de un intermitente desasosiego: “Nuestro corazón está siempre inquieto hasta

que descansa en ti.” De San Agustín procede la imagen de la existencia atenazada por la angustia de existir. Todo parece indicar que Heidegger hace suyo este motivo fundamental de san Agustín sometiéndolo por su parte a una ontologización. La *Sorge* (cuidado de sí, preocupación de sí) habrá de constituir en *Ser y tiempo* el existencial de los existenciales; es decir, la estructura fundamental de la existencia a la que están subordinados todos los demás existenciales, y que mejor capta la esencia del *Dasein*. En ese sentido, Heidegger hablará de la existencia como una preocupación sin resquicio alguno.

Heidegger hace la distinción del *curare* como preocupación (*vox media*) y *uti* (usar) como un ocuparse de algo. Y aquí está ya prefigurado el esquema que aparecerá de manera más elaborada y precisa en *Ser y tiempo* entre el par de conceptos *Sorge* y *besorgen*.

Sumado a eso retoma Heidegger de Agustín dos nociones que luego aparecerán en su plena elaboración en *Ser y tiempo*; a saber, la idea de la dispersión de la vida y la de existencia como una carga. El hombre emplazado en la trama de la vida cotidiana es jaloneado por una serie de ocupaciones que lo sumen en una dispersión. Este motivo, desarrollado por san Agustín en el libro X de las *Confesiones*, cobra una nueva actualidad en una época como la nuestra, aquejada de un activismo febril, en que el hombre es presa del tráfigo de la existencia. En la dispersión de la vida reside su pérdida, es lo que hace que la existencia se desbarranque. En esta dispersión se aloja una inconfesada huida de sí mismo. Por otra parte, el sentimiento de ser una carga para sí mismo procede de la experiencia incesante de la *tentatio*. San Agustín ve en el paso de una tentación a otra, sin que se pueda llegar a término, la tónica de la existencia. La tentación se revela a Heidegger como una de las claves de acceso a la existencia; desde luego, despojándola de su connotación religiosa. En ella, Heidegger reconoce visos de una originariedad que da razón del *cómo* de la existencia. En el discurso de *Ser y tiempo*, este sentimiento de carga de la existencia halla su expresión en el hecho que el *Dasein* está arrojado al mundo sin haber sido consultado, sin su consentimiento, y a pesar de eso tiene que hacerse cargo de su ser. Hay, desde luego, formas de aligerar o sobrellevar esta carga; una de ellas es el autoolvido, la distracción, la dispersión y el aturdimiento. Todas ellas constituyen modalidades de la *Sorge*, de ninguna manera su negación o cancelación. La única forma de poner término a ella es la muerte. En ese sentido, la *Sorge* hunde sus raíces en la finitud.

Para Agustín, la continencia es lo que hace posible que el hombre sea redimido de esa dispersión, mediante la unidad representada por dios. De manera similar, ve Heidegger en *Ser y tiempo* al *Dasein* volcado

sobre el ente, disperso en el mundo de útiles, y en el paroxismo de esta constatación va a señalar que está a merced del ente. En san Agustín, el contramovimiento de la dispersión está encarnado por dios, mientras que Heidegger, en una visión secularizada, nos habla de la disposición afectiva de la angustia, por la cual el hombre es rescatado de su dispersión de los objetos particulares. Aquí resuena un momento metafísico de gran importancia; es decir, el esquema de la unidad y la pluralidad.

La agudeza filosófica de Heidegger se deja sentir con toda su fuerza a partir del párrafo 12. De ahí en adelante se deja ver todo lo que Heidegger hizo fructífero para su propio planteamiento filosófico.

En su comentario de san Agustín, Heidegger llama la atención sobre el carácter fluctuante de la existencia que se mueve de continuo entre lo adverso y lo perverso, sin resolverse nunca enteramente por uno u otro; en la base de esta tensión se encuentran el temor y el deseo. En la adversidad deseo la prosperidad, y en la prosperidad temo la adversidad, lo cual es expresión de la *cura*, la inquietud por la existencia. El análisis de Heidegger remata en la constatación de que hay dos modos de preocupación: la auténtica y la inauténtica. “Lo que está en juego no es la inseguridad, sino el peligro de ceder al ‘empujón’ y caer en lo no genuino, en lo inauténtico” (p. 62). A la prosperidad le es consustancial un vislumbre de la adversidad y viceversa. En esta tensión divisa Heidegger el carácter específico de la existencia, su carácter fáctico que a su vez viene determinado históricamente. No hay, por así decirlo, un reducto en que el hombre pueda dejar de experimentar esta inquietud, esta inseguridad.

La *tentatio* adopta tres formas que representan a su vez tres modalidades de la dispersión: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del mundo. En sus desarrollos sobre la concupiscencia de la carne, apunta Agustín que la pátina que separa la necesidad de la concupiscencia es muy delgada y muy fácil de franquear, por lo que se requiere un estado de alerta constante. El peligro no acecha como algo “objetivo” a lo que se pudiera hacer frente y dejarlo atrás como algo superado de una vez y para siempre, sino que envuelve por entero la existencia, es fáctico, y de él depende que la existencia se gane o se pierda. Por todo ello, Heidegger planteará más tarde, en su obra *Ser y tiempo*, la caída como un existencial.

*Ser y tiempo* da testimonio de este diálogo con san Agustín. Éste es reconocido por Heidegger como el primero en haber dado cuenta del primado del ver sobre los demás sentidos. La primacía de la vista como rasgo fundamental empalma con la metafísica de la luz. Heidegger hace suyo este motivo de san Agustín para desarrollar su análisis de la

“avidez de novedades”; es decir, la vista no solamente funge como el sentido preeminente de la metafísica, sino que además opera como una tendencia del ser del *Dasein* en la cotidianidad. La existencia que se complace en la dispersión, que se disipa en las tentaciones, se pierde a sí misma.

En la tercera forma de la *tentatio, ambitio saeculi*, la *cura* ya no está orientada al sumo bien, sino que el ser amados y temidos pasa a primer plano, desplazando a dios. En la tentación de lo que se trata es precisamente de la posibilidad, del peligro, de que lo bueno sea usurpado por lo malo, lo auténtico por lo falso.

Para Heidegger no se trata de hacer un llamado a la religiosidad; no es ésta de ninguna manera la mira de su indagación; sin embargo, establece la religiosidad, el sentimiento religioso, como el presupuesto necesario para la comprensión de la vida religiosa; de lo contrario, se corre el riesgo de extraviarse en elucubraciones estériles. La comprensión de la vida religiosa es refractaria a esquemas racionales, o a una descomposición lógica de sus elementos; en tales tentativas se sustrae el fenómeno de la vida religiosa. Frente a eso se revela como necesaria, para Heidegger, una “protocomprensión fenomenológica”: “La protocomprensión fenomenológica viene tan escasamente prejuugada, es, dicho de otra manera, tan escasamente neutral y, por el contrario, tan originariamente absoluta, que lleva en sí las posibilidades de acceso a los diferentes mundos y formas vivenciales” (p. 161). Hasta ahora las tentativas de aprehender la naturaleza de la “vivencia religiosa” se disipan en lugares comunes. Con todo, conviene con ellas en que esta vivencia no es de carácter teórico. Asimismo, esta comprensión requiere un equipamiento peculiar que Heidegger denomina acceso “protofenomenológico”.

Heidegger tematiza la mística medieval como una forma elevada de manifestación del fenómeno religioso y, más concretamente, como un momento en que se hace patente la “experiencia religiosa”. ¿Qué modalidades asume la vida religiosa? ¿Qué es lo que aflora en la vida religiosa? ¿Cuáles son los ingredientes de la vida religiosa?

Objeto de su análisis, lo constituyen, como es natural, el amor a dios y, junto a eso, el papel de la oración. Las preguntas que Heidegger se formula a este respecto son: “¿Se constituye dios en la oración? ¿o viene ya previamente dado de algún modo religioso en la fe (‘amor’)? ¿y siendo la oración un modo especial de comportarse en relación con él?” (p. 163).

Es la vida emocional la que impregna la religiosidad, y Heidegger la opone a la vida teórica. El filósofo alemán se prodiga en elucidaciones

que son de la mayor importancia a fin de comprender la vida religiosa. Así, por ejemplo, considera de extrema importancia diferenciar entre teología y religiosidad. Ni la teología es sinónimo de religiosidad, ni esta última se da necesariamente en el seno de la teología. También llama la atención sobre el hecho de que la teología siempre ha ido de la mano de la filosofía, y no ha podido desprenderse de su influjo para situarse en una actitud originaria que haga justicia a la peculiaridad de su tema de estudio.

El sentimiento religioso del protestantismo no es asimilable al del catolicismo. Con Lutero aparece algo nuevo que, a su vez, es diferente de lo que se da en la mística.

Heidegger pasa a explicar la mística de Meister Eckhart. Se trata de la relación del sujeto con lo absoluto, y de mantenerse en ese plano, en que lo absoluto se sustrae a toda determinación para preservar su esencia.

El ocuparse de estos temas responde en Heidegger, más que a un interés meramente académico, a razones íntimas, personales: “Hacerlo todo *con* religión, no *por* religión. La religión tiene que acompañar como una música santa todo hacer de la vida” (p. 176).

Seguramente estas incursiones en la fenomenología de la religión y su intensa dedicación a la teología protestante son las que indujeron, a la sazón, a Edmund Husserl a ver en él un futuro fenomenólogo de la religión.

*Recibido el 11 de agosto de 2006; aceptado el 9 de noviembre de 2006.*