

La fenomenología de la interioridad en Agustín de Hipona y su interpretación existencial en Kierkegaard y Heidegger

The phenomenology of interiority of Augustine and its existential interpretation by Kierkegaard and Heidegger

LOURDES FLAMARIQUE

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
E-31009 Pamplona (España)
lflamarique@unav.es

Abstract: This paper analyzes the phenomenology of interiority in Augustine as a direct forerunner of modern and existential approaches to the self-presence of subjectivity. First, it considers the Augustinian concept of *cogito*, for which Augustine has been labelled the first modern thinker. Second, the article examines the *Confessions* in conversation with texts of Kierkegaard's and Heidegger's reading of *Confessions*. Three variants of existential hermeneutics emerge from this conversation.

Keywords: Augustine, Kierkegaard, Heidegger, Interiority, *cura*, self-knowledge, existential hermeneutics.

Resumen: Este artículo analiza la fenomenología de la interioridad en san Agustín como precedente directo del planteamiento moderno y del existencial sobre la autopresencia de la subjetividad. Para ello se considera, en primer lugar, el *cogito* agustiniano, por el que es llamado el primer pensador moderno. En segundo lugar, se examinan *Confesiones* en conversación con los textos de Kierkegaard y la lectura de Heidegger, de donde emergen, en último lugar, tres variantes de la hermenéutica existencial.

Palabras clave: Agustín, Kierkegaard, Heidegger, interioridad, *cura*, autoconocimiento, hermenéutica existencial.

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2015 / ACEPTADO: ENERO DE 2016

DOI: 10.15581/009.49.2.317-338

ANUARIO FILOSÓFICO 49/2 (2016) 317-338
ISSN: 0066-5215

317

Aunque no sólo la Modernidad ha advertido la fecundidad filosófica del mundo interior, en rigor, sólo entonces se desarrolla un concepto filosófico de conciencia y de autoconciencia, uno de cuyos rendimientos netos sería la forma sustantivada del yo: una invención cartesiano-pascaliana. Con ello, se introduce un lenguaje y un estilo narrativo. Descartes plantea la duda metódica recreando una forma de conversación que ofrezca una verdad no alcanzable de otro modo.

El escrito dialógico-monológico como camino para sí mismo tiene su principal precedente en san Agustín. Al asumir el punto de vista de la primera persona en la búsqueda de la verdad, se sirve de formas lingüísticas, argumentos y de un modelo narrativo que son muy apreciados por el pensamiento moderno. La reflexividad en acto de *Confesiones* precursa la comprensión moderna de la subjetividad desde Descartes, pasando por Kant y Hegel, hasta Kierkegaard. Pues sólo un sujeto consciente de sí puede proceder a examinar quién es.

El relato de *Confesiones* es mucho más que un recurso literario: la confesión abre el acceso a una esfera de realidad que, en cierto sentido, se constituye como tal mediante su expresión. Es decir, el conocimiento de sí requiere una forma de curvatura sobre el propio ser que se traduce necesariamente en una narración en primera persona y responde al movimiento interior de la conciencia que, siendo apelada por ella misma, da lugar a su modificación: *cuando decir es hacer*; el acto de conciencia es el acto performativo por excelencia. Por tanto, además de un modelo narrativo, las *Confesiones* presentan la estructura de la subjetividad humana¹. El gran lector que es Heidegger comenta que la *confessio* es una interpretación: ésta es la actitud fundamental que sostiene toda la exposición agustiniana, y no la caracterización objetiva de los fenómenos. En ese sentido la define como interpretación fenomenológica, no teológica². Ciertamente, la

1. Cf. P. RICOEUR, *Escritos y conferencias en torno al psicoanálisis*, (Trotta, Madrid, 2013); M. FERRARIS, *Luto y autobiografía* (Taurus, Madrid, 2001); B. STOCK, *After Augustine* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001).

2. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Augustinus und der Neuplatonismus, Gesamtausgabe GA 60* (Klostermann, Frankfurt, 1995) 210, 208 y 212.

confesión no podía ser otra cosa que “trabajo hermenéutico”. Como se lee en *Confesiones*, interpretar es tarea de seres humanos, no de ángeles, “que no necesitan leer para entender la palabra de Dios” (XIII,15).

En Kierkegaard se reconoce de nuevo el camino perdido hacia esa inspiración antigua para la problemática del yo, que pueda liberar la “relación consigo”, característica de la subjetividad, de las demandas de fundamentación del conocimiento. Esto es, sigue a Agustín al tratar de pensar la estructura e índole de la interioridad humana sin caer en las trampas del autoconocimiento. Uno de sus recursos, eminentemente literario, es la escritura mediante pseudónimos en los que ve el remedio al anonimato de ese hablar desde la generalidad de los filósofos anteriores. Se trata de pseudónimos dialécticos; cada uno es una faceta del autor³. Kierkegaard se presenta como el amanuense de un libro que existe en su interioridad. Aunque esa forma de escritura parezca anticonfesional, por su intencionalidad expresa, tiene su horizonte próximo en la escritura en primera persona de *Confesiones*.

El anhelo por devolver el pensamiento a la instancia existencial explica que a principios del siglo XX se pueda hablar de un “*hermeneutical revival*” en torno a Agustín, ese “genio de la vida y de la muerte”, según Przywara⁴. Y también que el clima intelectual favoreciera la recuperación del pensamiento de Kierkegaard. Agustín sería un fenomenólogo *avant la lettre*, también por su escritura en primera persona⁵. Sintona con su rechazo de las mediaciones y la orientación a lo inmediato, y contra los -ismos de la época encarna la apuesta del nuevo comienzo.

Heidegger lee atentamente *Confesiones* y —como antes hiciera Kierkegaard— interpreta conceptos centrales de la antropología

-
3. Cf. E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards* (Oldenburg, München, 1929) 1. Cf. F. TORRALBA, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras* (E. Mounier, Madrid, 2003) 20; J. F. SELLÉS, *La antropología de Kierkegaard* (Eunsa, Pamplona, 2014).
 4. E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Hegner, Leipzig, 1934) 19. También L. ALICI et alia (eds.), *Agostino nella filosofia del novecento* (Città nuova, Roma, 2000) 21-47.
 5. B. STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Selfknowledge and the Ethics of Interpretation* (Harvard U. P., Cambridge, 1996) 2.

agustiniana en su reformulación de la fenomenología. En el curso que dicta en 1921, “*Augustinus und der Neuplatonismus*”, centra su exposición en aquellas fórmulas agustinianas de *Confesiones* X que dotan de significado a la existencia sin reducirla a un esquema abstracto. Ha aprendido que la experiencia fáctica no se objetiva, sino que se interpreta vitalmente (GA60, 246)⁶, lo que anticipa ya el “logos interpretativo” de la analítica del *Dasein*.

Este artículo examina las tesis de Agustín de Hipona sobre la interioridad y el autoconocimiento que dan paso a una experiencia de sí, a una forma de “tenerse” que le acredita como el primer pensador moderno y prefigura las propuestas existenciales de Kierkegaard y Heidegger. La clave del arco que dibuja este contraste entre los tres pensadores son las *Confesiones*. La interpretación fenomenológico-existencial del libro X por parte de Heidegger, en la que destaca la sintonía con Kierkegaard, en concreto en su obra *La enfermedad mortal*, inicia, además, el camino de su relectura postmoderna⁷. Pero, sin descuidar estas delimitaciones temporales, en último término, se dilucida si el texto agustiniano es un precedente señalado de toda aproximación filosófica a la subjetividad: esto es, cuál es la verdad sobre el hombre alcanzada en *Confesiones*.

1. AUTO-PRESENCIA Y REFLEXIVIDAD DIALÓGICA

La clave antropológica agustiniana es prestar atención a nosotros mismos como seres interiores: “*Noli foras ire, in teipsum redit: in interiore homini habitat veritas*” (*De vera religione*, 39,72). Las *Confesiones* son universalmente admiradas como un ejercicio de intros-

6. D. DAHLSTROM, *The Phenomenological Reformation in Heidegger's early Augustine Lectures*, en J. N. PAULO (ed.), *The influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology* (Edwin Mellen Press, Lewiston, 2006) 187-219. R. COYNE, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond* (University of Chicago Press, Chicago, 2015).

7. Derrida publica *Circonfession* (1989), Lyotard, *La confesión de Agustín* (1998). En 1995 aparecen las lecciones de Heidegger sobre *Confesiones* X y en 1996 la versión inglesa de la tesis de H. Arendt, *Love and Saint Augustin*. Cf. J. D. CAPUTO, M. J. SCANDON, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (Indiana U.P., Bloomington, 2005).

pección que maneja correctamente los dos planos, el de lo vivido y de lo narrado, respetando la respectivas lógicas y, solo así, logra esa forma sutil de verdad que transforma existencialmente a quien la descubre: “entrar en sí mismo” no solo es posible, sino necesario (Ord. II,XI,30). Sin minusvalorar la originalidad de *Confesiones*, Agustín refuerza sus tesis también en otros escritos, invitando a sus lectores a conjugar la primera persona del verbo pensar, ser. Su terminología de la introspección es rica: “*redire in se ipsum*,” “*se sibi reddere*,” “*se ipsum in se colligere*,” “*in se intendit*,” “*reverti*” y, sobre todo, “*convertere*” o “*converti*”⁸. Volverse hacia adentro presupone estar presente ante sí, alguna forma de iluminación. Agustín advierte que la individualidad, el ser de cada uno, emerge con más fuerza gracias a la redirección de la mirada, a la reflexión⁹. Es ineludible adoptar el punto de vista de la primera persona: experimentar la propia experiencia.

Agustín distingue conceptualmente el conocimiento de sí del conocimiento de otros y de las cosas exteriores. Con los términos ‘*notitia*’, ‘*conscientia*’ se refiere al conocimiento de lo que “está presente”, *per se nota*: el mundo interior; éste no se confunde con el conocimiento por conjetura, *scientia*, basado en los signos externos que el entendimiento interpreta¹⁰. Los errores sensibles, lejos de destruir toda evidencia remarcan la evidencia del propio existir: “existe una proposición sobre la que cualquier duda no puede remover la evidencia, a saber, que pienso y que soy” (*Soliloquia*, II,1,1). Nada es tan inmediato, y por lo mismo tan cierto, como la noticia de sí. Y, al mismo tiempo, es imposible un desconocimiento absoluto del yo, (*De Trinitate*, X,3,5), pues “¿qué hay tan presente en la mente como la mente misma?” (*De Trinitate*, X,7,10). El hombre tiene “certeza de sí”, incluso cuando yerra, pues solo se equivoca el que existe (*De*

8. Cf. G. O'DALY, *Augustin's Philosophy of Mind* (University of California Press, Berkeley, 1987) 208.

9. Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo* (Paidós, Barcelona, 1996) 145-6.

10. M. CHASTAING, *Consciousness and Evidence*, “Mind” 65 (1956) 350. Cf. S. BIOLO, *Coscienza e conoscenza di sé in S. Agostino*, en R. PICCOLOMINI (ed.), *Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant'Agostino* (Inst. Patristicum Augustinianum, Roma, 1991) 75-86.

civ. Dei, 11,26; 11,27)¹¹. La evidencia acompaña al conocimiento por el que las cosas conocidas son “*non simulata, sed vera presentia*” (*De Trinitate*, 13,42).

El conocimiento o *notitia*, *per se nota*, es el núcleo de las refutaciones contra el escepticismo. El argumento de *De libre arbitrio* frente al escéptico sería el *protocogito*, al oponerle que “de las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír es que tú mismo existes” pues “si tú no existieras sería imposible engañarte” (II,3,7)¹². En distintos escritos Agustín reformula el mismo razonamiento y defiende la certeza de la *auto-presencia*: “El que duda no puede dudar de que duda” (*De Trinitate*, X,10,14); “al menos conoce una verdad”, está cierto de que duda (*De vera religione*, 39,73). El *cogito* agustiniano trae la certeza que se verifica en la experiencia originaria del yo, y es una participación en la Verdad primera que habita en el interior del hombre¹³.

La *noticia de sí* es inmediata y abre la posibilidad de la introspección, la reflexividad: dirige el pensar hacia un ámbito de realidad característico. ¿Cómo expresar esa auto-intuición si el lenguaje está afectado por la limitación humana? Aunque las palabras permitan tan solo una conexión indirecta con la realidad, Agustín desarrolla el lenguaje de la interioridad que debe iluminar ese espacio en el que estoy presente ante mí mismo¹⁴. No se conforma con conjugar el pronombre en primera persona, sino que desarrolla una compleja semántica: la significación ontológica del yo¹⁵. Se trata de una diferencia de ser. La vida consciente, iluminada por la mente, es más noble y perfecta: cuanto más para el hombre que se sabe dotado de espíritu, entendimiento (*De libre arbitrio*, I,VII,16). Entender es su-

11. Agustín considera que en el interior del hombre está codificado el estatuto epistemológico que le garantiza ser capaz de conocer la verdad. Cf. S. BIOLO, *Coscienza* cit., 83.

12. Cf. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Vrin, París, 1967) 191, 194 y ss. M. CHASTAING, *Consciousness* cit., 351.

13. Cf. S. BIOLO, *Coscienza* cit., 84.

14. Cf. Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo* cit., 147. B. STOCK, *After Augustine* cit., 21.

15. Se refiere a la interioridad como ‘*ánima*’, ‘*ánimus*’ en sentido semejante; ‘*mens*’, ‘*ratio*’ como parte principal del alma, ‘*pars animi*’. Cf. G. O’DALY, *Augustin’s* cit., 7 y ss. La “invención” del yo en Agustín es ontológica, no gramatical. V. CARRAUD, *L’invention du moi*, (Presses Universitaires de France, París, 2010) 76.

perior porque supone el vivir y el existir, apunta a una significación existencial del entender, no a la mera operación cognoscitiva. Entender es el modo de ser para la vida dotada de espíritu, de reflexión (*De libre arbitrio*, II,III,7)¹⁶.

Un estudio comparativo de estos pasajes permite responder definitivamente a la cuestión sobre si Agustín esboza o desarrolla una concepción del sujeto y en qué medida es ya un pensador moderno. El paralelismo entre el *cogito* cartesiano y algunos pasajes de la obra agustiniana es tan notorio que antes de que se imprimieran las *Méditations* los amigos de Descartes se lo señalaron¹⁷. En las revisiones de la filosofía moderna que hacen Husserl y Heidegger esta cuestión no ha sido dejada de lado. Husserl se refiere varias veces al *cogito* agustiniano, distinguiéndolo del cartesiano. Aunque para la fenomenología el “sí mismo” sea la conciencia constituyente, bien lejos del hombre interior agustiniano, Husserl se reconoce heredero de una tradición que tiene a Sócrates, Agustín y Descartes como insignes portadores¹⁸. En la primera parte de *Filosofía primera*, Husserl reconoce que Agustín habría visto antes que Descartes la indubitabilidad del *cogito*, pero piensa que su argumento contra los escépticos no abre una consideración propiamente filosófica¹⁹. Heidegger afirma que “el pensamiento de Agustín fue diluido por Descartes. La autocerteza y el tenerse en el sentido de Agustín es algo muy distinto de la evidencia cartesiana del *cogito*” (GA60, 298)²⁰. En *Ser y tiempo*

-
16. “Intima scientia est qua nos vivere scimus”. *De Trinitate*, XV, 12, 21. Cf. E. GILSON, *Études sur cit.*, 198. S. MENN, *Descartes and Augustine* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998); J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin* (P.U.F., Paris, 2008) 89-108. E. Przywara encuentra un paralelismo neto entre los prólogos de las tres obras principales de Descartes y los primeros escritos de Agustín. Cf. E. PRZYWARA, *Augustinisch Ur-bhaltung des Geistes* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1970) 39-40.
17. Descartes responde que usa el argumento de otra manera. E. GILSON, *Études sur cit.*, 191, 193, 259 y ss. Las referencias de Descartes a esta cuestión y de sus comentaristas en E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin* (Vrin, Paris, 2001) 9-30.
18. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen, Husserliana I* (Nijhoff, The Hague, 1973).
19. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24), Husserliana VII* (Nijhoff, Haag, 1956) 62.
20. Heidegger invierte el *cogito* cartesiano de modo encubierto; piensa que la confesión agustiniana engendra un modo específico de autoposición que es a la vez renuncia, negación, mientras Descartes caracteriza la existencia humana como un yo. Cf. R. COYNE, *Heidegger’s Confessions cit.*, 55.

atribuye al ‘*cogito sum*’ cartesiano una precedencia sobre el punto de partida de la analítica existencial; pero aclara, lo ontológicamente decisivo es que la constitución fundamental del *Dasein* no es el *sum*, sino su “*sein-in-der-Welt*”²¹. Basta invertir el orden: ‘soy’ es algo así como soy en el mundo.

Aunque Agustín abre el espacio interior del hombre en la confianza de que ya está en algún modo iluminado, la certeza del conocimiento de sí no elimina la posibilidad del error. Su principal rendimiento es antropológico y ético; por eso los textos agustinianos dialogan sin trabas con la filosofía de Kierkegaard y Heidegger, e inspiran el pensamiento post-heideggeriano. Lo que Agustín encuentra a partir de esa certeza de sí no es una teoría moral. Da mayor relevancia a las dificultades que encuentra el hombre en su propia existencia que al conocimiento moral y a las indicaciones para la vida buena. Entre otras razones porque está en juego la vida de cada uno, lo que significa que seguir las normas no basta: debe postularse cada uno en su propio vivir. El punto de partida es que “nadie sabe que vive sino el que realmente vive” (*De libre albedrio*, I,VII,16)²², esto es, en el vivir mismo con sus circunstancias concretas. Pero ¿qué puede saber uno de sí mismo además de que vive, piensa, siente, ama, duda, etc.? La existencia verdaderamente humana presupone un hacerse cargo de sí, una autoría que encuentra su sentido en la relación. El hombre interior agustiniano es intencional, se define por una relación con Dios que funda inmediatamente la relación consigo mismo. El modo de la relación es el amor²³.

De acuerdo con este esquema, *Confesiones* es el texto que ofrece una mirada más completa y viva sobre esa necesaria vuelta a la propia interioridad. El acto de confesar trae consigo necesariamente una modificación del propio ser, es performativa: persigue “obrar la verdad” en el corazón, transformarse, convertirse²⁴. Desvela la pecu-

21. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Niemayer, Tübingen, 1957) 204.

22. Cf. E. BERMON, *Le cogito* cit., 32-40.

23. Cf. J. K.A. SMITH, *Confessions of an Existentialist. Reading Augustine after Heidegger*, en C. J. N. DE PAULO (ed.), *The Influence of Augustine* cit., 230, 234.

24. Cf. mi trabajo *Practicar la verdad. Sintonías y disonancias de Heidegger con el libro X de Confesiones*, en “Tópicos” 44 (2013) 115-148.

liar índole de la subjetividad humana: desconocido para sí mismo, el yo —pura actualidad— solo puede hacerse presente ante sí mismo, es decir, representarse mediante palabras, como discurso que se ordena narrativamente, porque el tiempo es en todo caso la única sustancia del alma, *distentio animi* según *Confesiones* XI²⁵.

2. CONFESIONES X

Si Agustín se confiesa como quien es ahora, no como quien ha sido, interpreta en sí mismo lo que en las formulaciones del argumento de la certeza de sí aparecía como un consejo, una llamada de atención a sus lectores. El estilo literario de *Confesiones* hace plenamente explícito que la reflexividad humana es dialógica; se trata de una conversación y el interlocutor es Dios que es la Verdad²⁶. Al mismo tiempo, consiste en un ejercicio de introspección porque el sendero que lleva a Dios está dentro del propio hombre: Él que es luz en el orden del ser, es también luz interior. La razón dialógico-reflexiva reconoce una verdad interior como criterio de la propia verdad individual²⁷. El texto comienza con una súplica: “Que te conozca a ti, conocedor mío, que te conozca como soy conocido por ti” (X,1)²⁸.

El autoconocimiento se funda en la forma pasiva del ser-conocido: una presencia que insta a una auto-presencia. Pues a los ojos de Dios está siempre abierto *el abismo de la conciencia humana* (X,2). Entre el alma y Dios hay una relación de alcance fenomenológico: el abismo de la conciencia humana está expuesto a la

25. Es interesante el comentario de Derrida sobre el ‘yo’ de la confesión. Cf. J. DERRIDA, *Composing Circumfession*, en J. D. CAPUTO, M. J. SCANLON (eds.), *Augustine and postmodernism* cit., 25, 32. También, J.-L. MARION, *Au lieu de soi* cit., 30.

26. El hombre interior es el testimonio de la presencia del Otro, según Lyotard. No es signo de algo ausente, no tiene un valor semiótico. J.-F. LYOTARD, *La confesión de Agustín* (Losada, Buenos Aires, 2002) 31.

27. Cf. S. MENN, *Desire for God and the aporetic Method in Augustine’s Confessions*, en W.E. MANN (ed.), *Augustine’s Confessions. Philosophy in Autobiography* (Oxford U.P., Oxford, 2014) 73.

28. En la clave mística de la noche del alma, la inspiración de Kierkegaard sería la opuesta de la que revela esta plegaria de Agustín: en aquél, se trata de la noche de saberse no entendido o conocido por Dios y de no entender/conocer a Dios. Cf. E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaards* cit., 15.

mirada de Dios. Si el interior del hombre, el corazón, es abismal, también lo es la libertad y así lo atestigua el primer pecado, *mysterium iniquitatis*. Kierkegaard estaría de acuerdo. Pero, la posibilidad del autoconocimiento requiere que el hombre esté en cierto modo expuesto, abierto a sí mismo (X,6). La necesidad del autoconocimiento es una muestra de semejanza con quien es luz y Verdad²⁹. Pero, es además signo del deseo de verdad que mueve la existencia humana. La confesión no aspira a la certeza intelectual que nace con la evidencia o la fuerza de los argumentos, busca la convicción existencial: hacer la verdad (*facere veritatem*)³⁰. Por eso, la confesión que persigue saber lo no sabido, no consiste tanto en palabras, como en el movimiento del alma: sus motivos son requerimientos vitales, que cristalizan en la forma de arrepentimiento, oración y, de modo singular, alabanza.

La interioridad se manifiesta como una llamada, una apelación a sí mismo en la forma de un venir a la luz. Esta forma de testimonio de la condición espiritual no pasa desapercibida a Heidegger: el modo de hacer accesible fenoméricamente la forma de ser del *Dasein* sigue en buena medida el camino apuntado por la pregunta de *Confesiones X*: “*Quid autem propinquius meipso mihi?*”³¹. El *Dasein* atestigua que su ser está preontológicamente definido como cuidado. Esa atestiguación (*Bezeugung*) de una auténtica potencialidad de ser se da en la forma de interpelación existencial de la conciencia (*Gewissen*). Para Lyotard, la pregunta agustiniana es un oxímoron: “El hombre interior testifica *ab intestat*”³².

29. M. FRITSCH, *Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self*, en C. J. N. DE PAULO (ed.), *The Influence of Augustine* cit., 97. El regreso a sí mismo desde el exilio en el mundo permite enfrentarse al origen y despertar al ser como creatura, *imago Dei*. Cf. J. K. A. SMITH, *Confessions* cit., 251.

30. “En su calidad de obrar la verdad, la *confessio* implica también, en efecto, sobre todo movimiento y progreso. Es un venir a sí mismo”. J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*, *Gesammelte Schriften I* (Herder, Freiburg, 2011) 387; J.-L. MARION, *Au lieu de soi* cit., 57; S. MENN, *Desire for God* cit., 95. Derrida comenta: “For the truth to be ‘made’ as an event, then the truth must fall on me —not be produced by me, but fall on me, or visit me. That’s visitation”. J. DERRIDA, *Composing Circumfession* cit., 23.

31. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., 43-44, 139.

32. J.-F. LYOTARD, *La confesión de Agustín* cit., 32.

Al adoptar el punto de vista de la primera persona se pone en marcha una reflexividad radical cuyo desencadenante no es la búsqueda de certeza, ni la duda; no es la experiencia del error o la desconfianza. La reflexión agustiniana no es tanto una prueba de la potencia de la subjetividad como la actualidad de una iluminación ajena, por la que deviene cognoscible el mundo interior. El conocimiento de sí entraña un juicio que Agustín acomete confiado, porque Dios es el médico, *meus intime*, el que nos juzga, nos conoce y, con su conocimiento, nos permite saber mejor lo que ya sabíamos de nosotros.

Heidegger advierte la sintonía de estos pasajes de Agustín con otros dos de Kierkegaard, de *La enfermedad mortal*, y los anota al pie de su texto: “la medida del sí-mismo viene siempre dada por lo que es aquello frente a lo cual el sí-mismo es tal sí-mismo”; “cuanta más representación de Dios, tanto más sí-mismo; cuanto más sí-mismo, tanta más representación de Dios”³³. ¿No podrían valer estas palabras como resumen de *Confesiones*?

Antes de estos pasajes, Kierkegaard ha mostrado que el yo es una relación que se relaciona consigo misma; no es la relación, sino el que ésta se relacione consigo misma. Esta relación auto-relacional, “tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro”³⁴. En esta segunda forma de relación consiste el yo³⁵. Su curvatura existencial abre dos formas antagónicas, dos formas de deseo originario, de impulso a ser: el querer ser sí mismo o el querer librarse de sí mismo. El dramatismo característico de Kierkegaard descubre como algo inevitable dos formas correspondientes de desesperación. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo, solo le cabría desesperarse por querer librarse de sí mismo (desesperación de la debilidad), y no poder. Pero, sólo si la auto-relación es deri-

33. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* (Madrid, Trotta, 2008) 107. G. PATTISON, *Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love*, en *The influence of Augustine* cit., 156-7.

34. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* cit., 33.

35. “Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre, una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro”. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* cit., 34.

vada, recibida, cabe, además, la desesperación de querer ser sí mismo (desesperación de la obstinación), y no lograrlo; ésta sitúa al yo en la más pura dependencia. Esta es la forma matriz de cualquier otra desesperación, ya que no se puede alcanzar el equilibrio por las fuerzas propias. “La situación del yo que ha exterminado por completo la desesperación es la siguiente: que al auto-relacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”³⁶. En esto Kierkegaard sigue a Agustín.

No así Heidegger que comenta: mediante el buscar situándose ante Dios, se gana existencia, pero, para ganarse es preciso alejarse absolutamente (GA60, 248). Se trata de lo que describe como “el radical sí-mismo, auténtica facticidad” (GA60, 196). Por el contrario, como hemos visto, según Agustín, la relación con Dios es la que individualiza el yo³⁷. *Pondus meum amor meus*, es la paradójica metáfora que utiliza (X,10)

El ser humano puede “tenerse a sí mismo” sólo en la memoria que es la forma básica de autoconciencia. En la memoria, “me encuentro también conmigo mismo y me acuerdo de mí, de lo que hice, cuándo, dónde, cómo lo hice y qué sentía cuando lo hacía” (X,8). Además, la memoria se hace presente por sí misma; su potencia no se despierta a través de otro, pues ella misma es una forma de saber. Esto es el hombre, “esto soy yo mismo”, concluye Agustín. No obstante, el conocimiento ganado revela enseguida una paradoja existencial: aunque fuera de la memoria no soy, el alma, el yo recuerda y olvida (X,16), tan grande es su poder. Inseguridad, preocupación son síntomas del yo consciente de sí.

Si esto es el alma, si esto soy yo, ¿qué soy? (X,17) se pregunta Agustín. ¿Serviría buscar a Dios fuera de la memoria, por tanto sin recuerdo alguno, como si lo hubiéramos olvidado?; pero ¿cómo advertir que lo hemos encontrado, si no lo recordamos? Con estas

36. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* cit., 34. “La desesperación es la enfermedad mortal (...) consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte”. *Ibidem*, 38-9. “Porque un desesperado quiere desesperadamente ser sí mismo. Pero, al mismo tiempo de querer esto, ¿acaso no quiere también desembarazarse de sí mismo?” *Ibidem*, 41.

37. M. FRITSCH, *Cura et Casus* cit., 99.

preguntas señala el claro-oscuro en el que vive el deseo de plenitud y autorrealización que impulsa la existencia humana sin tener la experiencia cierta de dicha plenitud. Si en Dios buscamos la vida feliz (X,20), ¿dónde y cuándo experimenté yo mi vida dichosa para que la recuerde, la ame y la desee?” (X,21). La respuesta está en cada uno, es existencial: la búsqueda de Dios se realiza como *cura*, preocupación: *auténtica facticidad*, concluye Heidegger (GA60, 196).

El deseo de Dios en Agustín es a la vez filosófico y religioso, personal y metafísico: está profundamente enraizado en la experiencia pre-filosófica³⁸. Se corresponde perfectamente con la estructura abierta, relacional de la subjetividad humana. Por tanto, se puede decir que la *cura* agustiniana tiene como requisito la interioridad, esa forma de reflexividad dialógica que se alimenta de la luz del conocimiento que Dios tiene de cada uno. La preocupación no surge de la conciencia de la propia finitud, de la conciencia de pecado como en Kierkegaard, ni de la facticidad histórica. Antes bien, la preocupación lleva a una potenciación de la interioridad donde habita la Verdad. En *Confesiones* no se narran estados de ánimo; la introspección no es psicológica, no precisa de terapia emocional. ‘Preocupación’, ‘cuidado’, ‘temor’ son categorías fenomenológico-existenciales: con ellas se produce la “ontologización” peculiar de un ser que es originariamente vida consciente finita.

La filosofía existencialista se las apropia sin necesidad de actualizar o redefinir su sentido. La deuda de Kierkegaard con *Confesiones* es evidente: aborda la inseguridad y preocupación en muchas de sus obras cuyos títulos revelan esa cercanía (*Temor y temblor*, *El concepto de la angustia*). La angustia es una categoría del espíritu que sueña. Cuando desaparece la diferencia propia de la vigilia entre el yo y lo demás, entonces, desde esta nada, su realidad se le presenta como una incitación a su propia posibilidad. “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”³⁹. Kierkegaard, como después Heidegger, ve en la preocupación (*Bekümmernung*) sobre la propia vida algo así como un estado superior de

38. J. D. CAPUTO, *Introduction* cit., 3.

39. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia* (Orbis, Madrid, 1984) 67.

autoconciencia y, a la vez, un rasgo semi-ontológico, característico del ser humano en tanto que vuelto hacia su propia facticidad. No hay hombre que no sea un poco desesperado, añade Kierkegaard, que no sienta en lo profundo de su alma una cierta inquietud, “una angustia ante la posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo”⁴⁰. El hombre camina con una enfermedad a cuestas de la que solo se libra si es un *cristiano auténtico*.

En el relato agustiniano, la facticidad se presenta en la necesaria vinculación de la experiencia del yo con la orientación primordial a los seres, con el trato con las cosas concretas: la preocupación de sí mismo no es meramente introspectiva, sino inquietud hacia fuera, se da por y a través de las cosas. Aquí se prefiguran el *inter-esse* kierkegaardiano y el estar-en-el-mundo de Heidegger. Todo experimentar es *cura* y tiene algo de gozo, por eso se temen las adversidades. El hombre se encuentra a sí mismo en medio de las cosas como un problema, incluso como una carga para sí mismo (*oneri mihi sum*) que remarca tanto su indigencia como su naturaleza *orética*: en las cosas adversas desea las prósperas, en las cosas prósperas teme las adversas. Deseo y temor se dan conjuntamente en la vida, por lo que no es posible un estado de indiferencia ante las cosas. Lo paradójico es que la dispersión —lo que en términos de esencia supondría *sermenos-uno-mismo*— tenga una función positiva: agudiza la necesidad de la *cura*.

Heidegger comenta ampliamente la expresión de Agustín “*in multa defluximus*”. Ese estar volcado, derramado, en las cosas que son significativas para la vida tiene la forma de una orientación. *Im defluxus* se conforma la vida fáctica desde sí misma y para sí misma en una dirección muy determinada de sus posibles situaciones, como *delectatio finis curae*. Este *curare* se realiza como temer (retroceder ante) y desear (GA60, 207).

Si la vida es inseguridad y nadie puede estar seguro de que, aunque sea capaz de llegar a ser mejor en vez de peor, no esté real-

40. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* cit., 43. “(...) si te angustias es porque deseas, pues la angustia es la forma del deseo”. S. KIERKEGAARD, “La expectativa de la fe”, *Discursos edificantes* (Trotta, Madrid, 2010) 37.

mente empeorando en lugar de mejorando (X,32), el cuidado de sí es una disposición permanente. La herida misma —siempre abierta— trae la sanación como una forma superior de ser; pues consiste también en una conversión. Algo semejante piensa Kierkegaard cuando afirma que “la incertidumbre es realmente una maestra útil para la fe, que en la certeza tiene su enemigo más peligroso”⁴¹. Se trata de una experiencia de sí que, además, revela el propio ser como ninguna otra. Por eso la angustia, junto con la fe, es un medio de salvación: “La angustia es la posibilidad de la libertad (...) en la medida en que consume todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias”⁴². Es inevitable reconocer en estas palabras el quicio que separa, y a la vez une, el temple del confesor Agustín y la caracterización heideggeriana del *Dasein*. Caída, angustia, posibilidad y libertad, son las categoriales existenciales que el relato agustiniano prefigura. Si Descartes tuvo que aceptar alguna precedencia del *cogito* agustiniano, Kierkegaard y Heidegger están en deuda con la interpretación no-objetiva de la interioridad humana en *Confesiones X*.

3. TRES VARIANTES PARA UNA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

Recuperando el relato agustiniano encontramos esta afirmación: *Me he convertido en pregunta para mí mismo* (X,33). Sin duda, esta expresión “*mibi quaestio factus sum*” resume la gama de significados existenciales que cabe reconocer en la antropología agustiniana. Según Grondin, es el *leitmotif* que recorre la interpretación de Heidegger y, además, inspira la descripción del *Dasein* como “al que le va en su ser ese ser”. Heidegger, como Agustín, centra la exposición fenomenológica del ser del hombre en torno a la existencia que tiene estructura de pregunta, que se ha hecho pregunta; es decir, que fácticamente consiste en un preguntar⁴³. Le faltan apenas unos pasos

41. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (Sígueme, Salamanca, 2010) 41.

42. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia* cit., 191-2.

43. J. GRONDIN, *Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit*, en E. RICHTER (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit* (Klostermann, Frankfurt, 1997) 167. La aporía de saber que soy y no saber qué, quién soy, deviene mi lugar, pero un lugar

para poder concluir que el logos de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de *hermenéuein*, como hace en *Ser y tiempo*.

No obstante, Heidegger prescinde de un elemento estructural de la pregunta agustiniana cuando comenta: “Con el ‘*quaestio mihi factus sum*’ aumenta la distancia con Dios” (GA60, 283). Agustín anticipa una respuesta en *Confesiones* IV; cuenta como años atrás, ante la muerte de un amigo, sintió tristeza y angustia (IV,4). La verdad que ahora conoce bien es que sólo esa amargura, la inquietud y ansiedad de la propia vida hacen al ser humano capaz de la respuesta que sana, pues despiertan el deseo de Dios. Esto es, si la ansiedad por uno mismo es la ansiedad por Dios, igualmente el alejamiento de Dios implica el alejamiento de sí mismo (IV,7).

Las distintas tentaciones multiplican las preguntas existenciales; en ellas se expresa el desconocimiento de sí, a la vez que la incontenible necesidad de verdad sobre el propio yo. Somos probados a diario y sin cesar con muchas tentaciones; pero en las tentaciones tengo el poder de explorarme a mí mismo (X,37). La formulación de la pregunta por la verdad sobre el propio yo presupone una anticipación de la respuesta: la no-verdad del hombre —advertida a través de la tentación e inseguridad que acompañan la vida humana— es indicio de la verdad que viene de Dios.

El amor a la verdad es un diferencial de la antropología agustiniana; ofrece el perfecto contrapunto a la interrogación existencial sobre el propio yo que no consiste en un ensimismamiento del yo sino en la apertura a una relación con el origen y la verdad. La experiencia de vida cristiana asume la *epimeleia heautou* antigua (*cura sui*) y le da un carácter propio, al insistir en la incertidumbre y la inquietud que minan el conocimiento de sí⁴⁴. Ese cuidado se realiza más plenamente como un abandono en la verdad y en la luz (X,43,70)⁴⁵.

La dirección de la interpretación de Heidegger es otra. En las

donde el sí mismo es inaccesible. Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi* cit., 381.

44. Cf. A. LARIVÉE, A. LEDUC, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*, “Philosophie” 69 (2001) 40.

45. “Así como el camino humano es una caída continua, de igual forma toda consecuencia es una inconsecuencia continua”. S. KIERKEGAARD, *Diarios III*, (Universidad Iberoamericana, México, 2015) 185.

distintas formas de tentación, Heidegger ve sólo posibilidades que “traen consigo una posible caída” (GA60, 219). La preocupación por uno mismo da lugar a una tentación peculiar: tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante ante uno mismo. Según Heidegger, aquí acecha la posibilidad de la caída más abismal y del auténtico perderse-uno-mismo (GA60, 240), temática que es central en *Ser y tiempo*⁴⁶.

Que la interrogación existencial en *Confesiones* se articule como el tránsito de la no-verdad a la Verdad, es para Heidegger todavía demasiado griego: necesita una destrucción (GA60, 292). No obstante, el modo de hacer accesible fenoménicamente el ser del *Dasein* de *Ser y tiempo* sigue en buena medida el camino apuntado por *Confesiones*. También la dirección de la analítica de la existencia hacia el cuidado surge al hilo de su interpretación de la antropología agustiniana con la mirada puesta en los principios logrados en la ontología de Aristóteles⁴⁷. Igualmente, la exposición fenoménica de la angustia sigue de cerca el temor de sí agustiniano en el trato con el mundo: la angustia no es sólo angustia *ante*, sino también angustia *por*, por el estar-en-el-mundo mismo. La angustia revela en el *Dasein* su estar vuelto hacia su propio poder-ser. La angustia da al *Dasein* la posibilidad de una apertura privilegiada, lo saca de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de ser⁴⁸.

Cabe preguntarse qué falta del planteamiento agustiniano en estas consideraciones. Agustín presenta —como si fueran las dos caras de una misma hoja— la conciencia de sí y la inquietud existencial junto a la búsqueda y anhelo de Dios. Desde esta perspectiva podríamos decir que la fe es la *posibilidad más propia de ser* para el existente. En este punto, a mi juicio, está el verdadero centro de la antropología agustiniana, implica tanto una vuelta hacia sí mismo como una salida hacia el Otro que es Dios, en quien se confía. Este

46. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., 176.

47. *Ibidem*, 43-44, 139, 199. Heidegger remite en 1925 a *Confesiones X* como inspiración de varios conceptos sobre el *Dasein*. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, (Klostermann, Frankfurt, 1979) 379-80, 418. K. KIENZLER, *Heidegger und Augustinus*, en F. VAN FLETEREN (ed.), *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine*, (Edwin Mellen Press, Lewiston, 2005) 36.

48. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., 189-191.

doble movimiento, hacia dentro y hacia fuera, caracteriza también la experiencia de sí para Kierkegaard: define la fe como una inquietud, como preocupación y duda. La conciencia del pecado pone al hombre en relación con Dios y es el modo más profundo de adentrarse en la existencia. La hermenéutica existencial de Heidegger se distancia de la de ambos pensadores: reconoce la existencialidad de la caída, de la angustia, pero en lugar de dirigir al existente *hacia dentro*, más hacia sí mismo, lo sitúa en la inmanencia de su ser en el mundo⁴⁹.

Kierkegaard ofrece una prosecución de las tesis agustinianas tras la doble quiebra de la filosofía moderna de la conciencia, la que opera el Idealismo y la que resulta del ideal de la *Bildung* del romanticismo. Piensa que la abstracción es desinterés: “sin embargo, existir exige el máximo interés para el existente”⁵⁰. Comparte la pregunta central de *Confesiones*: la verdad del hombre, la de cada uno. Si la única realidad que hay para un existente es su *propia realidad ética*, la subjetividad real no es la subjetividad cognoscente, sino la subjetividad ética existente⁵¹. Kierkegaard sigue a Agustín al rechazar una exposición objetiva del propio yo; busca mantenerse en la necesidad de comprenderse, en el cuidado de sí que es, a la vez, fuente de sentido para la existencia. El cuidado como expresión de la temporalidad del yo permite una auténtica experiencia e interpretación del tiempo. Kierkegaard, como Agustín, vincula el cuidado de sí mismo con la idea de eternidad como lo que da sentido a la existencia en el tiempo. Pero se distancia, al considerar que la relación con el futuro es un signo de la nobleza humana: la prueba del origen divino del hombre es que puede ocuparse de sí mismo en el futuro. El que lucha con el porvenir, lucha consigo mismo⁵². La inquietud existencial es signo inequívoco de nuestra vocación a la vida eterna por la desesperación respecto de sí mismo que nace de la mirada hacia adentro: la desesperación atestigüa lo eterno en el hombre y, a la vez, es la enfermedad mortal⁵³. Pone al hombre ante sí mismo, ante

49. E. PRZYWARA, *Das Geheimnis Kierkegaard* cit., 25.

50. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 310.

51. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 313.

52. S. KIERKEGAARD, “La expectativa de la fe” cit., 42, 43.

53. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal* cit., 42.

su libertad todavía indeterminada. En definitiva, sólo en lo ético se halla la inmortalidad y la vida eterna⁵⁴.

En Kierkegaard se reconoce el potencial anti-idealista del planteamiento de Agustín. En *Post Scriptum: no científico y definitivo a Miga-jas filosóficas*, probablemente su trabajo más antihegeliano, afirma que “la amplitud de conocimiento ha llevado a que se olvide qué significa existir”⁵⁵. Pero, el existente que olvida que es existente, como fruto de su distracción escribe el sistema de la existencia (como el hegeliano): un sistema que se acaba sin una ética que es donde precisamente la existencia está en su casa. No es el *cogito* agustiniano, lo que resuena en sus palabras sino el peso incomparable de la existencia frente a cualquier teoría o actitud intelectual, un peso que supone un modo de ser en el mundo. Su propuesta es “una filosofía ingenua que expone un existente para existentes” y así fomenta sobre todo lo ético⁵⁶.

Kierkegaard sostiene contra el idealismo especulativo la irreductibilidad del sujeto singular a la totalidad, y el compromiso del sujeto con aquello sobre lo que piensa, no cabe ver las cosas desde fuera, desvinculado⁵⁷. Como se lee en los *Papirer*, “toda comunicación de la verdad se ha vuelto abstracta: el público se convierte en instancia, los periódicos se llaman redacción, los profesores se denominan especulación, el pastor es meditación. Ningún hombre se atreve a decir yo. Es preciso restaurar la personalidad para que haya comunicación de la verdad”. Así pues, Kierkegaard no ve otro camino que crear personalidades de autor y proyectarlos en medio de la realidad de la vida para acostumbrar un poco a los hombres a hablar en primera persona. Está en juego el yo personal y no el yo abstracto, el absoluto, del idealismo. Lo propio de ese yo es una verdad ética que no puede ser comunicada a través de las exposiciones sistemáticas, sino mediante el método indirecto que ensaya en sus escritos. Si la verdad ética no se puede enseñar, únicamente cabe aprenderla, y la aprende cada uno. ¿No es esto una confirmación de la necesidad de la búsqueda agustiniana relatada en *Confesiones*?

54. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 156.

55. *Ibidem*, 226.

56. *Ibidem*, 128.

57. F. TORRALBA, *Kierkegaard* cit., 58.

¿Cómo, si no, se puede acceder a la verdad sobre uno mismo? Con toda razón afirma Kierkegaard que

ser un individuo particular no es nada desde el punto de vista histórico mundial, infinitamente nada. Sin embargo, esa es la única verdad del hombre y su más alto significado y, por ende, más elevado que cualquier otro significado, que es ilusorio, ciertamente no en y por sí mismo, pero siempre ilusorio si quiere ser lo más elevado⁵⁸.

Kierkegaard propone lo que Leonardo Polo llama el “criterio existencial de verdad”⁵⁹. Se sitúa en la dirección contraria a la seguida por Hegel y el pensamiento idealista en relación al yo. En el *Post-scriptum* afirma:

El pensamiento sistemático no puede pensar la existencia, pues tiene que pensarla como superada, concluida, o sea, no como existente⁶⁰. [...] Pero el problema de lo subjetivo, no es un problema sobre algo, un objeto cualquiera: sino que es la subjetividad misma. El problema es principalmente la decisión, y toda decisión (...) reside en la subjetividad⁶¹. [...] El cristianismo enseña que la vía consiste en llegar a ser subjetivo, es decir, verdaderamente sujeto (...) Por tanto, ser una subjetividad es algo excelente. Observa cómo la fe es la más alta pasión de la subjetividad⁶².

La razón, para aceptar la verdad, para asumirla como certeza vivida, nunca es su valor objetivo. En el empeño de ofrecer pruebas

58. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 152.

59. L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo* cit., 174. “El criterio existencial de verdad exige que el modo de encontrarse el yo sea el yo. Es el significado de la *Befindlichkeit*”. *Ibidem*, 174.

60. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 126.

61. *Ibidem*, 133. Cf. M. SVENSSON, *El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad*, “Anuario Filosófico” 47/3 (2014) 616 y ss.

62. S. KIERKEGAARD, *Post Scriptum* cit., 135-6.

definitivas han fracasado la metafísica y la lógica. La incertidumbre objetiva, según Kierkegaard, es la vía para la verdad subjetiva que requiere la sinceridad de la pasión. ¿No es esta la seña de identidad de la confesión agustiniana? Lo que mueve al sujeto a asumir la validez de los contenidos del pensar no es la evidencia para un pensamiento indiferente, separado, sino su importancia para la subjetividad interesada en su existencia. Para Kierkegaard el conocimiento existencial es conocimiento práctico⁶³: La dirección es hacia adentro. Como en Agustín, la verdad a la que se aspira consiste en la transformación de la subjetividad; esto es, la transformación de la interioridad humana, como de un sujeto que se hace cargo de sí, es el logro de una forma de conocimiento que consiste en un obrar.

Se han bosquejado a grandes rasgos dos variantes significativas de la hermenéutica existencial en que consiste *Confesiones*. Hay claras diferencias entre las tres. Kierkegaard comparte con Agustín la dimensión dialógica (y teologal) del autoconocimiento logrado precisamente por una relación de dependencia que se constituye en la seguridad de la inseguridad existencial, sin la que no hay verdadera experiencia de sí. Heidegger y Kierkegaard descubren que el camino hacia la interioridad es la llave que libera la más propia posibilidad de ser para el ser humano. Es indudable que la verdad alcanzada significa, para los tres pensadores, una transformación del propio ser.

La lectura detallada de Heidegger resalta aspectos de *Confesiones* que apenas habían sido valorados con anterioridad; pero deja ver también divergencias con su planteamiento antropológico. Si para Agustín la precariedad existencial del hombre es el paso necesario hacia una forma de abandono en Dios —al que ama— que promete la verdad sobre el propio ser, para Heidegger la experiencia de la facticidad ahonda la herida de la existencia que se reconoce como histórica, arrojada, atrapada en su temporalidad. La interrogación existencial exige una práctica fenomenológica estricta que, según Heidegger, Agustín no respeta: traiciona el enfoque vital y fáctico inicial con su recurso a la metafísica griega. Aunque el modo en el que expone los fenómenos concretos supera el marco y la estructura

63. M. SVENSOON, *El conocimiento* cit., 605-624.

conceptual habitual (GA60, 182), su concepto de vida y su análisis de la memoria no son completamente existenciales, sino griegos, bajando a contenidos, aunque siempre llevado por movimientos radicalmente existenciales (GA60, 247).

Pero, ¿realmente es lo *griego* lo que les separa? Como señalaba antes, en *Confesiones* se ve claramente que la reflexividad agustiniana no es solipsista, sino dialógica: el interlocutor es Dios que es la Verdad. La razón reconoce una verdad interior que es criterio de la propia verdad individual. Ilumina desde dentro. El alma se hace presente a sí misma precisamente por su debilidad, no por su potencia. Necesita conocerse en la misma medida en que cae, y porque cae. Esto implica al menos un horizonte de verdad y perfección en el que se enjuicia la experiencia de sí. La caída suscita un tipo de autoexperiencia que pone al yo en contacto con la perfección que es condición esencial de dicho pensamiento y, sin embargo, está más allá de la capacidad humana para alcanzarla⁶⁴.

No me cabe duda de que esta conversación a tres bandas es posible no sólo por la perspectiva existencial que comparten Agustín, Kierkegaard y Heidegger; también en la religiosa hablan un mismo lenguaje. De los tres se podría decir que su *logos* cristiano es la facticidad de su medio y origen intelectual⁶⁵. Esta forma de finitud, como se ve en *Confesiones*, no es oclusiva: facticidad no significa un modo ciego de existencia, sino la posibilidad más propia del pensamiento.

64. Cf. Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo* cit., 156.

65. M. HEIDEGGER, *Brief an K. Löwith. 19.8.21*, en D. PAPENFUSS, O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 2, (Klostermann, Frankfurt, 1990) 29.