

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL DESASOSIEGO COMO *LEBENSGEFÜHL* DE LA VIDA FÁCTICA. LA IMPRONTA DE AGUSTÍN EN EL JOVEN HEIDEGGER

ROCÍO GARCÉS FERRER
Universidad de Valencia

RESUMEN: Este artículo analiza la importancia del desasosiego (*cor inquietum*) como sentimiento vital (*Lebensgefühl*) en la interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones* que Martin Heidegger realizó durante las lecciones del semestre de verano de 1921 en la Universidad de Friburgo. A tal efecto se prestará una especial atención a la matriz intencional del *curare* (*Bekümmern*) y a la tensión implícita de su doble movilidad (*defluxus* y *continentia*) como antecedentes del cuidado (*Sorge*). Asimismo se tendrá en cuenta el papel de la tentación como experiencia histórica radical de la puesta en cuestión de sí mismo (*quaestio mihi factus sum*). Todo ello tiene lugar, además, sobre el trasfondo de la relevancia que cobra la figura de Agustín tanto en el proyecto heideggeriano de invertir el *cogito* cartesiano como en su pretensión de llevar a cabo una transformación hermenéutica de la fenomenología.

PALABRAS CLAVE: joven Heidegger; Agustín; desasosiego; *Lebensgefühl*; facticidad; afectividad.

Restlessness as Lebensgefühl of factual Life. The Trace of Augustine in the Young Heidegger

ABSTRACT: This article analyzes the significance of restlessness (*cor inquietum*) as sense of life (*Lebensgefühl*) in the phenomenological interpretation of Augustine's *Confessions X*, held by Martin Heidegger during his Summer Semester 1921 lecture course at the University of Freiburg. To that effect, I shall pay special attention to the *curare's* (*Bekümmern*) intentional matrix and to the implicit tension of its double mobility (*defluxus and continentia*) as a precedent of care (*Sorge*). Furthermore, I will focus on the role that temptation plays as a radical, historical experience of self-questioning (*quaestio mihi factus sum*). In addition, this is to be considered on the background of the relevance that Augustine represents both in the Heideggerian project of Cartesian *cogito's* inversion and in his hermeneutical transformation of phenomenology.

KEY WORDS: young Heidegger; Augustine; restlessness; *Lebensgefühl*; Facticity; Affectivity.

INTRODUCCIÓN

La influencia de la obra de Agustín, y en especial de las *Confesiones*, en la gestación de la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger fue inicialmente soslayada por la mayoría de expertos e intérpretes de su trabajo. Es cierto que esta omisión había sido alimentada en gran medida por el propio Heidegger, quien al situar el origen de la ontología fundamental en la época de Marburgo (1924-1928) se mostró reticente a publicar sus *theologische Jugendschriften* de Friburgo (1919-1923) en el marco de la edición de su Obra completa (*Gesamtausgabe*)¹. Sin embargo, a medida que

¹ Las obras de Heidegger se citarán con la abreviatura GA seguida del número del volumen de la *Gesamtausgabe*. Tras la coma se indicará la página de la versión original y, en su caso, tras punto y coma, la página de la traducción castellana. Véase la bibliografía.

las lecciones tempranas de Friburgo vieron la luz, Agustín y en general la tradición neotestamentaria cobraron cada vez mayor importancia en el estudio de los inicios filosóficos del asistente de Husserl. Al punto que hoy en día, gracias a la edición de diversos volúmenes y numerosos artículos dedicados a esta cuestión, se encuentra plenamente asentada la tesis de que, junto a Aristóteles y Kant, Agustín jugó un papel determinante en la transformación hermenéutica de la fenomenología².

En términos generales podemos decir que la impronta que dejó esta «primera “hermenéutica” de gran estilo»³ en el quehacer filosófico del joven *Privatdozent* puede apreciarse en dos directrices fundamentales y estrechamente vinculadas entre sí: por un lado, en la elaboración de una fenomenología de la vida fáctica como *curare* que expresa tanto la inquietud (*Bekümmierung*) por la situación vital como la preocupación angustiada por sí misma (*Selbstbekümmierung*)⁴; y, por otro lado, en una comprensión de la temporalidad de la vida fáctica como referencia constitutiva al sentido de su ser. En el primer caso ocupa un lugar destacado la interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones* que Heidegger realizó durante las lecciones del semestre de verano de 1921, tituladas *Agustín y el neoplatonismo*. Pues tal y como sólo un año después declarará de forma programática en el *Informe Natorp*, el «carácter ontológico de la actual situación de la filosofía», indisoluble del problema de la facticidad, es «la interpretación greco-cristiana de la vida», y si se quiere disponer de un criterio general que permita evaluar las diversas transformaciones históricas de este asunto, entonces:

[E]s preciso contar con una interpretación de la antropología agustiniana que no reduzca sus escritos a un simple compendio de principios psicológicos dispuestos a la manera de un manual de psicología o de teología moral. El núcleo de una interpretación tal de Agustín, orientada hacia las construcciones lógico-ontológicas fundamentales de su doctrina de la vida, se ha de buscar en los escritos sobre la disputa con Pelagio y en su doctrina eclesiológica (GA 62, 370-371; 54)⁵.

En el segundo caso nos encontramos con la recepción en la obra del pensador alemán de la cuestión del tiempo en Agustín: la *distentio animi*. En la actualidad

² Sobre el «resurgimiento hermenéutico» que ha experimentado la obra de Agustín y su influencia en la filosofía de Heidegger, véanse las respectivas introducciones de CAPUTO y SCANLON (2005: 1-15) y PAULO (2006: 1-27), así como, entre otros, los trabajos de CAPELLE (2005), COYNE (2011) y (2015), DAHLSTROM (2006), ESPOSITO (1996) y (2009), FISCHER (2007), HERRMANN (1992) y (2001), KISIEL (1993), (1994a), (1994b) y (2006) y SOMMER (2005).

³ Con estas palabras presentaba Heidegger la obra de Agustín en su curso del año 1923; véase GA 63, 12; 30.

⁴ Tal y como KISIEL (1993: 493) precisa, el término «*Bekümmierung*» funciona en las lecciones tempranas de Friburgo como un híbrido entre el cuidado y la angustia; es decir, como una «preocupación angustiada» (*distressed concern*) que traduce el término bíblico θλίψις (que en alemán significa «aflicción o tribulación» [*Trübsal, Bedrängnis*]) y «penuria, dificultad o necesidad» [*Not*]), así como la *cura* de Agustín.

⁵ Posteriormente, en las lecciones del semestre de verano de 1925, Heidegger afirmará: «Hace ya siete años, investigando estas estructuras mientras trataba de encontrar los fundamentos ontológicos de la antropología de Agustín, tropecé con el fenómeno del cuidado» (GA 20, 418; 378). Esta declaración confirma la gran importancia que tuvo Agustín en el descubrimiento de la estructura intencional del cuidado frente a, por ejemplo, la fábula de Hyginio citada en *Ser y tiempo*. Véase SZ, 197-198; 218-219.

contamos con la edición del tratado *El concepto de tiempo* (1924) y de la conferencia homónima que Heidegger impartió el 25 de julio de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, ambos recogidos en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe*. Además sabemos que impartió una conferencia sobre el libro XI de las *Confesiones* el 26 de octubre de 1930 en el monasterio benedictino de Beuron, y que en el semestre de invierno de 1930/31 preparó un seminario sobre el libro XI (*De tempore*), publicado en el volumen 83 de la *Gesamtausgabe*⁶.

Por lo que respecta al objeto y a los límites de este trabajo, me centraré en el primer caso recién apuntado y circunscribiré mi análisis a las lecciones del semestre de verano de 1921; sobre todo porque en ellas tiene lugar la transformación preteórica de la intencionalidad como *curare* o preocupación, dentro del proyecto más ambicioso de una «ciencia originaria de la vida» que orientará el interés del discípulo de Husserl durante los años 1919-1921. Igualmente haré un especial hincapié en la importancia que adquiere la noción de «movilidad» (*Bewegtheit*) en este curso. Pues a diferencia del *locus communis* que sitúa el origen de la movilidad de la vida fáctica en la *oreksis* propia de la *prâxis* aristotélica —según parece desprenderse del *Informe Natorp*—, esta noción surge con anterioridad y lo hace además dentro de un horizonte *orético* más amplio: la interpretación fenomenológica de la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo en las epístolas paulinas y en las *Confesiones* de Agustín, donde el amor y el temor a Dios (*amor Dei* y *timor castus*), junto al amor y temor al mundo (*amor mundi* y *timor servilis*), articulan desde su doble referencia intencional al odio (*odium Dei* y *odium mundi*) la asimismo doble movilidad de la preocupación; y, por ende, la doble autorreferencia intencional de la vida fáctica como *amor* u *odium sui* en el marco de su ejecución temporal e histórica⁷.

Me gustaría mostrar, así pues, que la singular reapropiación destructiva de esta matriz intencional por parte del joven Heidegger tiene importantes consecuencias en la transformación hermenéutica de la fenomenología. Especialmente por dos motivos. De un lado, la intencionalidad es desplazada del ámbito teórico de la *noésis* cognitiva al ámbito preteórico de las esferas afectiva y volitiva, si bien éstas han sido liberadas de su dependencia analógica con el juicio y de su adscripción axiológica para ser ejecutadas en y desde la experiencia fáctica⁸. Se trata, a su vez,

⁶ Así lo indica el editor del curso de 1921, Claudius Strube; véase GA 60, 347; 194. La conferencia de 1930, «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI», fue editada en 2016 en el volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe*.

⁷ Una exposición más detallada acerca de la dimensión hermenéutica de la afectividad en el joven Heidegger puede verse en GARCÉS FERRER (2018b).

⁸ En su opúsculo de 1889, *Sobre el origen del conocimiento moral (Vom Ursprung der sittlicher Erkenntnis)*, Brentano introduce la doble polaridad intencional del amor y del odio en la tercera clase de actos psíquicos: las emociones o «movimientos del ánimo» (*Gemütsbewegungen*); sienta asimismo las bases fenomenológicas del cognitivismo emocional al describir los actos de amor (agrado) y odio (desagrado) por analogía con los actos cognoscitivos del afirmar (admitir) y del negar (rechazar) propios del juicio; y asigna, finalmente, a los fenómenos afectivos la esfera axiológica. Brentano, al igual que Husserl, adopta la triple división del psiquismo que Descartes presenta en sus *Meditaciones (ideae, judicia y voluntates, sive affectus)*, así como la estratificación y fundación de los actos psíquicos en representaciones. Heidegger, en cambio, centrará todo su interés en destruir esta concepción teórica y representacional de la psique.

de un desplazamiento que nos revela una dimensión intencional anterior y, por tanto, más primordial de la «praxis» vital: la ejecutividad misma que define al ser de la vida fáctica, y con ello una noción más amplia de experiencia. De otro lado, Heidegger descubre en las *Confesiones* una insólita descripción fenomenológica del «sentimiento de sí» (*Selbstgefühl*); o mejor aún: una singular descripción del «sentimiento vital» (*Lebensgefühl*) como desasosiego (*Unruhe*), que complica desde el origen la acepción tradicional de la autoafección en su doble versión: como sentimiento de sí y como autoafección temporal.

De resultas nos encontramos ante una descripción de la autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*) de la vida fáctica que es tanto expresión intencional de la trascendencia (o de su intrínseca referencia al mundo) cuanto de la movilidad de la facticidad histórica (o de su intrínseca vinculación al tiempo). Como veremos, de esta doble índole intencional de la facticidad se va a derivar una fenomenología de los modos en los que la vida fáctica ejecuta la referencia intencional a sí misma desde su «encontrarse» (*Sichbefinden*) ya siempre fuera, arrojada y situada en el mundo, según el sentido de referencia (*Bezugssinn*) fundamental de la preocupación. Asimismo, la doble movilidad que de ahí resulta —la movilidad fundamental del *defluxus* y la contra-movilidad de la *continentia*— es articulada por una temporalidad más originaria que la conciencia interna del tiempo: la historicidad que se desprende del sentido ejecutivo (*Vollzugssinn*) de la intencionalidad vital⁹.

Todo ello tiene lugar, por lo demás, en el contexto de una destrucción de los elementos de la metafísica neoplatónica que aún perviven en el pensamiento de Agustín. A través de este ejercicio hermenéutico, que supone el desmantelamiento de la naturaleza teórica, contemplativa y axiológica del eros neoplatónico en las *Confesiones* como *fruitio Dei*, Heidegger recupera la experiencia cristiana del amor como desasosiego a la par que redefine por completo, más allá del aparato psíquico de la fenomenología, el lugar de la afectividad. En lo que sigue voy a desarrollar esta problemática en tres momentos y una recapitulación final: (2) El «*inquietum cor nostrum*» como *Lebensgefühl* de la vida fáctica; (3) la doble movilidad del *curare* como sentido de referencia intencional de la facticidad; (4) la movilidad fundamental de la *tentatio* y la puesta en cuestión de sí mismo o «*quaestio mihi factus sum*»; (5) y, por último, resumiré las principales consecuencias que resultan de la transformación preteórica de la intencionalidad como *Bekümmernung* o preocupación.

1. *INQUIETUM COR NOSTRUM*

En las lecciones del semestre de invierno de 1919/20, tituladas *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger ya había anunciado que el cristianismo primitivo podía servir de paradigma histórico para comprender la vida fáctica en lo

⁹ Durante el periodo 1919-1922, Heidegger esquematiza formalmente el movimiento de la intencionalidad a partir de una triple dirección, lo que le permite radicalizar el *a priori* de correlación *nóesis-nóema* y comprender la vida fáctica como una totalidad de sentido desde la noción hermenéutica de situación. Los tres sentidos de la intencionalidad son el «sentido de referencia» (*Bezugssinn*) o «cómo» refiere la vida a lo experimentado en la situación; el «sentido de contenido» (*Gehaltssinn*) o el «qué» de lo así experimentado; y el «sentido de ejecución» (*Vollzugssinn*) o el «cómo» se ejecuta el sentido de referencia.

que respecta a la «agudización» (*Zugespitztheit*) que en ella experimenta el «mundo del sí mismo» (*Selbstwelt*) (GA 58, 61; 72). Con el cristianismo surge una nueva forma de reflexividad (*Selbstbesinnung*) basada en el autoexamen (*Selbstprüfung*) y el conocimiento de sí, y un tipo de libertad interior que no existían como tales en el mundo griego¹⁰. En este contexto citaba las *Confessiones*, *De civitate Dei* y los *Soliloquia* para resaltar que el obispo de Hipona supo ver en el «*inquietum cor nostrum*» un aspecto insólito de la vida:

Crede, ut intelligas: vive vivamente tu sí mismo — y sólo sobre este fundamento experiencial [*Erfahrungsgrunde*], tu última y más plena autoexperiencia [*Selbsterfahrung*], se alza el conocer [*Erkennen*]. Agustín vio en el «*inquietum cor nostrum*» el gran e incesante desasosiego de la vida [*die große unaufhörliche Unruhe des Lebens*]. Logró un aspecto totalmente originario y no sólo de forma teórica, sino que vivió en él y lo llevó a expresión [...]. En las palabras «*inquietum cor nostrum*» se da un aspecto completamente nuevo de la vida. La lucha entre Aristóteles y este nuevo «sentimiento vital» [*«Lebensgefühl»*] continúa en la mística medieval y finalmente en Lutero (GA 58, 62 y 205; 73 y 215)¹¹.

Como es bien conocido, las *Confesiones* se abren con la siguiente declaración: «Porque nos has hecho para ti, nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que descansa en ti» (Conf I, 1). Esta aserción, como advierte Fischer¹², no debe ser leída en el sentido de que Agustín haya encontrado, al fin, la tranquilidad en Dios; por el contrario, aquello que su relación con Dios estimula y despierta es «el aguijón del desasosiego» que le lleva a ponerse incansablemente en cuestión y a convertirse en un enigma para sí mismo, ya que alcanzar el «*quies in deo*» no es posible en un mundo —o en todo caso sólo lo es como esperanza en la vida eterna— donde la vida humana está determinada por la *tentatio*¹³. En esa misma dirección, Hannah Arendt, en su obra inacabada *La vida del espíritu*, expone las líneas maestras que nos permiten comprender el profundo desasosiego que irrumpió en la vida anímica cuando Pablo descubre el «hombre interior» a través de la penosa experiencia de la escisión de la voluntad. El fenómeno de la voluntad así considerado surge ante la dificultad de reconciliar la fe en un Dios todopoderoso con las exigencias de la voluntad libre, y pone al descubierto el mundo interior a la vez que inculca el germen de una imparable inquietud en el corazón del cristianismo.

Es así como en la Epístola a los Romanos, Pablo cuestiona las relaciones entre la fe, el pecado y la ley. Las dudas que siembra en medio de la apacible seguridad en la que se asentaba hasta entonces la fe cristiana quedan resumidas en la manifestación

¹⁰ Heidegger hace suya a principios de los años veinte esta tesis que ya se encontraba en la obra de Schleiermacher y principalmente en la de Dilthey. Véase CROWE (2006: 143-154) y KISIEL (1993: 315 y ss.).

¹¹ En el curso del semestre de invierno de 1921/22, Heidegger retoma la cuestión del desasosiego (*Unruhe*) y cita como ejemplo los *Pensées* de Pascal (I-VII). El desasosiego es considerado aquí como un rasgo definitorio de la movilidad de la vida fáctica. Véase GA 61, 93.

¹² FISCHER (2007: 57).

¹³ Por su parte, ESPOSITO (2009: 438, n. 12) añade: «[El *cor inquietum*] para Heidegger no puede sino desgarrarse continuamente por el *donec resquiescat in te*, como si el *donec* se tuviese que cumplir sólo en la autoposición de su mismo inacabamiento. Hablando heideggerianamente, la locución debería cambiarse por: *inquietum est cor nostrum, donec resquiescat in semetipso!*».

de extrema desazón e impotencia del «quiero-y-no-puedo»¹⁴. La voluntad expresa su dramático desaliento cuando descubre que la causa de su malestar no reside en algo que provenga del exterior, sino que es ella la que se entorpece a sí misma, y que en todo *velle*, en todo querer, se despierta una contravoluntad, un *nolle* o un no-querer, de tal suerte que en la obediencia a la ley está ya contenida la posibilidad de infringirla. Pablo da un paso más allá al afirmar que sólo a partir de la prohibición de la ley surge la conciencia de pecado y, con ella, el deseo de la trasgresión. Al igual que Agustín declamará tres siglos después su famosa claudicación «*quaestio mihi factus sum*», Pablo, consciente de las arenas movedizas sobre las que se sostiene la frágil voluntad del hombre —puesto que cuando «quiero hacer el bien, me encuentro haciendo el mal» (Rom 7, 21)—, nos manifiesta abiertamente su desconsuelo al exclamar: «¡Desdichado de mí!» (Rom 7, 24). La solución a tal conflicto interior no se encuentra en la dialéctica abierta por el pecado y la ley, pues de nada sirve decantarse por la obediencia ciega a la ley así como tampoco ceder a la seducción del pecado; tan sólo resta mantener firme la fe en aquello que excede nuestra voluntad: la gracia, el único don capaz de redimir la imperfección ontológica del ser humano.

A lo largo de las *Confesiones*, Agustín ahonda más si cabe en esta «enfermedad del alma» (*aegritudo animi*) (Conf VIII, 9, 21) descubierta por Pablo, y en el libro X explicita el principio hermenéutico que da cuenta del desasosiego (*cor inquietum*) propio del *curare*: se trata de la doble movilidad intencional o de la dialéctica entre la *per-versio*, la *tentatio* o la dispersión (el *defluxus in multum*); y la *con-versio*, el amor por la *beata vita* o la *continentia*¹⁵. Es más, no sería desafortunado afirmar que la interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones* gira en torno a una lógica del *animus* o, según apunta Heidegger en el *Informe Natorp*, «una lógica del corazón» (GA 62, 365; 48) que alcanza su expresión más acerada en «el sentimiento vital» (*Lebensgefühl*) del desasosiego; es decir, en el aumento de la tensión implícita a la doble movilidad de la preocupación, escindida entre el amor al mundo y el odio a Dios y a sí mismo (*per-versio*), y el amor a Dios o verdadero amor a sí mismo (*con-versio*) y el odio al mundo. No es por tanto mera casualidad que la pregunta que recorre el libro X de las *Confesiones* sea «¿Qué amo cuando amo a mi Dios?» (Conf X, 7, 11). Y en su respuesta Heidegger reconocerá, aunque a primera vista se muestre desfigurada por la objetivación y la axiologización neoplatónica, la experiencia fáctica de la vida cristiana.

Con todo, si bien es cierto que en algunos pasajes de las *Confesiones* el sentido de referencia intencional de la movilidad de la *cura* como *delectatio* se dirige hacia el gozo del bien divino (*fruitio Dei*), esto es, a la búsqueda de la *beata vita* en la contemplación del *summum bonum*, Heidegger reinterpreta fácticamente la

¹⁴ ARENDT (2002: 305) comenta al respecto: «En la Epístola a los Romanos, Pablo describe una experiencia interior; la experiencia del quiero-y-no-puedo. Esta experiencia, seguida de la experiencia de la misericordia divina, es abrumadora».

¹⁵ PAULO (2001: 205-206) expresa con estas palabras la tensión dialéctica que define la inquietud humana para Agustín: «La existencia humana se revela en su radical inquietud como un complejo de movimientos e interrelaciones dialécticas de “con-fusion”, esto es, fusionados con tensión en oposición. El ser humano se desvela como un compuesto de desesperanza y esperanza, lujuria y amor, carne y espíritu, oscuridad y luz, duda y fe, orgullo y vergüenza, aquí y allí, que es y llega a ser. [...] Por último, el ser humano se desvela en la tensión radical entre *perversio* y *conversio*».

fruitio y el *amor Dei* a partir de la destrucción del *ordo* neoplatónico y atiende a la movilidad de la vida fáctica por relación a su «verdad existencial»; a saber: lo que ella «es» desde el punto de vista de *cómo* se «tiene» a sí misma¹⁶. La prioridad de su análisis, como sucede en su lectura de las epístolas paulinas, reside en recobrar el sentido ejecutivo de la concepción cristiana de la vida fáctica desde su deformación por la preeminencia teórica de la filosofía griega¹⁷. O lo que es igual: la prioridad de su análisis radica en acentuar el *quaero* del *curare* mediante la *quaestio* o la puesta en cuestión radical de la facticidad. Todo consiste, a fin de cuentas, en agudizar la inseguridad y la inquietud propias del carácter histórico de la ejecución vital de la existencia en detrimento de la interpretación neoplatónica, que restringe su dirección y su meta al logro de la quietud (*quies*) eterna, al descanso en Dios.

De ahí que Heidegger descubra en las *Confesiones* un caso ejemplar de «agudización» (*Zugespitztheit*) o de modo de acceso no teórico al mundo del sí mismo —más radical que el acceso reflexivo al *cogito* practicado por Descartes en sus *Meditaciones*— que gira en torno a la intensificación vital de la dialéctica hermenéutica o de la doble movilidad intencional de la *per-versio* y la *con-versio*; el doble movimiento del odio y del amor a la vida verdadera (*beata vita*) que revela, en última instancia, el estrecho vínculo existencial que hay entre *veritas* y *vita*. En ese sentido, a diferencia de la certeza teórica alcanzada por el *cogito* tras la suspensión de la duda hiperbólica en la Segunda Meditación, el *crede ut intelligas* agustiniano nos invita a ejecutar la experiencia vital en su totalidad desde la *quaestio* o la puesta en cuestión radical de sí mismo como modo de acceso al *Selbstwelt*¹⁸. Trasladar

¹⁶ Sobre la destrucción de la axiologización véase sobre todo GA 60, 261; 118. En la transcripción de Becker se recoge la siguiente distinción: «Pero la *fruitio* en Agustín no es la específicamente plotiniana, que culmina en la contemplación [*Anschauung*], sino que hunde sus raíces en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica. La *fruitio Dei* está, en definitiva, en contraposición con el tener del sí mismo [*zum Haben des Selbst*]; no surgen de la misma raíz, sino que han sido amalgamados desde fuera» (GA 60, 272; 128). Y este radical «tenerse a sí mismo» es expresado por Heidegger en términos de «facticidad propia» (*eigentliche Faktizität*): «Remisión radical al sí mismo [*Radikale Verweisung auf das Selbst*], facticidad propia» (GA 60, 196; 49). HERRMANN (2001: 114) insiste también en la relevancia de este sentido histórico-ejecutivo de la vida fáctica que Heidegger recoge en su comentario: «En la plena ejecución propia [*Eigenvollzug*] de la vida misma, aquello que está en juego es su *ser*» (GA 60, 243; 100). Véase asimismo COYNE (2011: 200-202).

¹⁷ Aunque, como apunta KISIEL (1994a: 184), en estas lecciones Heidegger hace más énfasis en el sentido referencial (*Bezugssinn*) del *curare* que en el sentido ejecutivo (*Vollzugssinn*) —a diferencia de lo que sucede en su interpretación de las epístolas paulinas—, ambos cursos se encuentran bajo la influencia de la *theologia crucis* luterana. Esta continuidad temática se puede constatar en los apuntes de Becker, recogidos en el Anexo II, donde Heidegger hace una mención expresa a la *Controversia de Heidelberg* para deslindar los rasgos griegos que conserva la «teología de la gloria» de la comprensión originaria del cristianismo primitivo que pervive en la «teología de la cruz» (GA 60, 282; 138).

¹⁸ En las lecciones del semestre de invierno de 1919/20, Heidegger incide en la honda comprensión del «*Selbstwelt*» que tenía el obispo de Hipona frente al pensador francés: «Agustín vio el mundo del sí mismo de manera más profunda que Descartes, porque este último se dejó influir por la ciencia natural moderna. Sus palabras “*crede ut intelligas*” quieren decir: el sí mismo debe realizarse primero en la plenitud de la vida [*im vollen Leben verwirklichen*] antes de poderla conocer» (GA 58, 205; 215).

la «autocerteza» (*Selbstgewissheit*) del *cogito* al terreno incierto de la facticidad implica quebrantar la serena reflexión del sujeto del conocimiento, su *tranquillitas* contemplativa, para situar en cambio la reflexión sobre sí mismo —*Selbstbesinnung* y no *Selbstreflexion*— en medio de la facticidad histórica, en el «gran e incesante desasosiego de la vida».

Sería algo absolutamente errado —anota Heidegger en sus apuntes preparatorios para estas clases— concebir el «radical tenerse a sí mismo» como un «solipsismo hiperreflexivo». El «sí mismo» sólo es el de la plena facticidad histórica, el sí mismo en el mundo en el que vive, y el «tener» no debe ser comprendido como «algo momentáneamente quietista y contemplable, sino histórico-ejecutivo» (GA 60, 254-255; 111). En la transcripción de Oskar Becker, la referencia crítica a Descartes es aún más explícita:

Vita (vida) no es una simple palabra, no es un concepto formal, sino un nexo estructural que el propio Agustín ha visto, si bien todavía no con la suficiente agudeza conceptual. Ésta ni siquiera hoy puede decirse que haya sido alcanzada, toda vez que la consideración cartesiana del sí mismo como fenómeno fundamental ha sido desarrollada en una dirección distinta y en declive de la que, sin embargo, la entera filosofía moderna no ha conseguido liberarse.

Las ideas de Agustín fueron aguadas por Descartes. La autocerteza y el tenerse-a-sí-mismo en el sentido de Agustín es algo completamente distinto de la evidencia cartesiana del «*cogito*» (GA 60, 298; 154).

Y unas líneas más abajo Becker anota las siguientes palabras de Heidegger:

La autocerteza ha de ser interpretada a partir del ser fáctico; sólo es posible a partir de la fe. [...] La evidencia del *cogito* está aquí, pero tiene que ser fundamentada en lo fáctico. Porque también toda ciencia pende en definitiva de la existencia fáctica (GA 60, 299; 155).

De hecho, en las lecciones del semestre de verano de 1920, Heidegger ya había reparado en el profundo malentendido que supone tildar a Agustín de «primer hombre moderno» —como hace Windelband— al reducir con ello su amplia comprensión de la conciencia a las restricciones teóricas del cartesianismo (GA 59, 94). Ahora da un paso más y anuncia el camino *in verso* que su investigación sobre la vida fáctica va a tomar respecto a la filosofía de Descartes; una tarea que culminará en la analítica existencial de *Ser y tiempo* y su novedosa articulación categorial, *inversa* respecto al sentido del *cogito sum* cartesiano¹⁹.

¹⁹ KISIEL (1993: 554, n. 10) recoge el fragmento de una carta a Löwith, que Heidegger escribió el 13/9/1920, en la que expresa su intención de «invertir» el *cogito sum* cartesiano: «Respecto al “cogito”, toda la filosofía cristiana se vuelve cuestionable para mí, hasta el punto de que quiero verla *al revés*, mirarla, por así decir, *in verso*. Sólo es importante que conozcas algo de los tratados metafísicos y de las *Regulae*, de tal modo que podamos estudiar la perversidad de la resolución epistemológica». Esta recomendación estaba dirigida al seminario sobre Descartes (*Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes, Meditationes de prima philosophia*) que Heidegger iba a impartir a la vez que daba sus clases del semestre de invierno de 1920/21 sobre fenomenología de la religión. La inversión del *cogito sum* se centrará, a partir de las lecciones del semestre de invierno de 1921/22, en la pregunta por el sentido del «*sum*» de la vida fáctica frente a la preeminencia del «*ego*» en la filosofía de la reflexión (GA 61, 173). Véase también SZ, 211; 232.

2. LA DOBLE MOVILIDAD DEL *CURARE*: *DEFLUXUS* Y *CONTINENTIA*

Antes de abordar la cuestión de cómo tiene lugar el «radical tenerse a sí mismo» en las *Confesiones* es importante reparar aquí en la configuración intencional de la preocupación y, sobre todo, en su naturaleza eminentemente afectivo-ejecutiva. Pues es en el interior de esta nueva matriz intencional donde la movilidad autorreferencial de la vida fáctica adquiere un nuevo sentido respecto al modelo teórico de la reflexión.

De entrada, Heidegger interpreta la doble movilidad del *curare* a partir de la ejecución de los dos sentidos fundamentales de referencia intencional (*Bezugssinn*) de la vida fáctica: el odio o el «contra» (*gegen*) sí misma, que conduce a la movilidad de la *ruina*, y el amor o el «ante» (*vor*) sí misma, que posibilita la movilidad de la trascendencia; se trata, al mismo tiempo, de dos modos de referir al mundo (*Gehaltssinn*) y de ejecutar la historicidad de la facticidad (*Vollzugssinn*). En el libro X de las *Confesiones* esta doble movilidad se presenta bajo la doble posibilidad del amor al mundo, que desde el punto de vista de la autorreferencia de la vida fáctica es ejecutado como *timor servilis* o temor del mundo y *odium sui* o el «contra» sí misma; y también como el amor a Dios, que es ejecutado en tanto que *amor sui* desde la autorreferencia intencional del «ante» sí misma. No obstante, esta última opción sólo es posible, como se verá más adelante, a partir de una experiencia fundamental de nihilización (*annihilatio*).

En el primer caso, la preocupación como *amor mundi* se deja llevar por el deseo desordenado de la *delectatio*, que ama más a las cosas del mundo (*cupiditas*) que a Dios y a sí misma, y el movimiento de fuga ante sí misma (*timor servilis* y *odium sui*) adopta la forma de la dispersión (*defluxus*). En el segundo caso, la preocupación como *amor Dei* (*caritas*) y el genuino *amor sui* se realiza en el esfuerzo, la esperanza y el temor (*timor castus*) por alcanzar la *continentia*: «Por la continencia, en efecto, volvemos a juntarnos y congregarnos en la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas» (Conf X, 29, 40)²⁰. Éste es, pues, el contra-movimiento que se opone a la dispersión y al desmoronamiento de la propia vida y que aspira a mantenerla reunida. Aun así Heidegger especifica entre paréntesis su rendimiento fenomenológico: «(No “continencia” [“*Enthaltksamkeit*”], aquí se pierde precisamente el sentido positivo, sino “mantener reunido” [“*Zusammenhalten*”], arrancar de la *defluxio*, desconfiar de ella)». Y a continuación añade: «Quien es propiamente *continens*, piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste» (GA 60, 205-206; 59).

Es más, incluso el hombre que vive en el esfuerzo genuino por lograr la *continentia* sabe que el conflicto no cesa, que no hay «*medius locus*» y que la vida en este mundo no es otra cosa que una tentación constante; por ello la ejecución de la experiencia —insiste Heidegger— se lleva a cabo siempre en la inseguridad de «no saber de qué lado está la victoria [*ex qua parte stet victoria nescio*]» (Conf X, 28, 39), «hacia dónde se inclina finalmente la propia vida» (GA 60, 209; 62). De tal suerte que la vida se convierte en un enigma, en un problema irresoluble para

²⁰ HERRMANN (2001: 115) diferencia entre dos modos o posibilidades fundamentales de la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*) en este curso: la posibilidad vital de la caída en las significatividades mundanas y la posibilidad contraria, «la “oportunidad” concreta y fáctica de acceder al *ser* de la vida más propia [*zum Sein des eigensten Lebens*]» (GA 60, 244; 101).

sí misma, y, debido a esta pugna incesante, la existencia termina revelándose como una pesada carga. No es posible, entonces, dar con un conocimiento claro y distinto sobre la propia existencia, ni encontrar un fundamento absoluto en la interioridad de sí mismo que asegure el devenir y nos tranquilice:

No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto ante mí. Estoy oculto para mí mismo, *nisi experientia manifestetur*, si el nexo de experiencia, es decir, la experiencia histórica en su «extensión» [«*Erstreckung*»] (la experiencia orientada hacia sí mismo, existencial), no me pone de manifiesto. Jamás podré invocar un momento quieto, por así decirlo, en el que supuestamente esté convencido de tenerme. El siguiente instante puede hacerme ya caer y revelarme como otro totalmente distinto. Por eso el tenerme a mí mismo nunca está, en la medida que pueda ser ejecutable, sino en camino y en la dirección de esta vida, un delante y un detrás (GA 60, 216-217; 71).

Esta constante inseguridad pone de manifiesto la «escisión» (*Zwiespältigkeit*) que define a la vida fáctica y que puede conducirla a un «desgarramiento diabólico», a la desesperación que termina por languidecer y enfermar al alma: «Y tú, Señor, Dios mío, escucha, mira y ve, compadécete y sáname, pues me he convertido ante tus ojos en un enigma [*mihi quaestio factus sum*]. Y ésta es mi enfermedad [*languor meus*]» (Conf X, 33, 50). El *timere* y el *desiderare* (*cupiditas*) funcionan aquí como las dos tendencias básicas, «las dos puertas del tentador» para Agustín, que mueven a la vida fáctica cuando la *delectatio* se dirige al mundo y se dispersa en muchas cosas. El *multum* es lo diverso, la multiplicidad de significatividades entre las que vive y se mueve la existencia fáctica; algunas veces éstas pueden resultar *prospera*, favorables e incitantes, y otras *adversa*, inhibitorias o contrarias a lo que uno tiende. Debido a que estas significatividades se encuentran siempre motivadas por el juego recíproco del miedo y el deseo, uno no es posible sin el otro:

Cuando estoy en la adversidad deseo la prosperidad [*prospera in adversis desidero*], y en la prosperidad temo la adversidad [*adversa in prosperis timeo*]. Y entre estos dos extremos, ¿qué lugar intermedio [*medius locus*] hay en el que la vida humana no sea una tentación? (Conf X, 28, 39).

En ambos casos, la experiencia de lo adverso (el temor) y de la prosperidad (el deseo) se inscriben en un «horizonte de expectativas [Erwartungshorizont] fáctico-concreto», que son ejecutadas históricamente y donde lo histórico es comprendido a partir de la «dinámica» (*Dynamik*) y la «escisión» (*Zwiespältigkeit*) propias de la facticidad. No se trata, precisa Heidegger, de situar la inquietud de estas experiencias en una corriente anímica de vivencias, ni tampoco de un mero constatar teórico que busca hacerse con un conocimiento (*in bloßer theoretisch kenntnisnehmender Konstatierung*), sino que la dificultad del análisis reside justamente en prestar atención al hecho de «tenerlas» en el experimentar mismo, en su ejecución puntual desde la *cura* o preocupación, donde su «ser» coincide con su «ser-tenidas» (*Gehabtwerden*) (GA 60, 208; 61-62).

La movilidad del *defluxus* es presentada en términos muy semejantes a lo que después será la movilidad de la caída y aparece vinculada en una de las anotaciones de Heidegger con el «ser arrojado» (*Geworfenwerden*)²¹. Estamos, pues, ante una

²¹ «Escisión [*Zwiespältigkeit*] en la misma vida fáctica — en el *defluere* — el desasosiego [*Unruhe*] — el ser arrojado [*das Geworfenwerden*]» (GA 60, 251; 108).

movilidad que, dominada por la *delectatio* mundana y por un permanente ajeteo (*Geschäftlichkeit*), hunde sus raíces en la tendencia fundamental del *timere* y el *desiderare*. Ambos se dan en la «preocupación por lo mundano y éste es el propio *irruere-defluere* [arrojarse-dispersarse]: deslizarse hacia abajo, hundirse, y en el sentido ciertamente de dejarse dominar por la laxitud, del permanecer dormido» (GA 60, 250; 107); una dinámica que desemboca en una «situación cerrada»: «En el *defluxus* me doy y me creo, en un sentido determinado, una situación cerrada, ésta lleva en sí misma la posibilidad pero está dominada por la tendencia a la *delectatio*, al ajeteo» (GA 60, 250-251; 107). El caso contrario lo ejemplifica la «prestrucción», el contra-movimiento que en términos fenomenológicos encarnaría la *continentia* y que anuncia lo que será la movilidad del proyecto: «Experimentar posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto, abrir propiamente. Prestrucción [*Praestruktion*] — “intencionalidad”» (GA 60, 248; 105)²².

En suma, tanto el *defluxus* como la *continentia*, la dirección que toma el *irruere-defluere* y la *prestrucción*, dan forma en su singular tensión y con-fusión a la movilidad intencional de la vida fáctica como *curare*, delineando así lo que después será la movilidad del proyecto arrojado en *Ser y tiempo*²³. Cuando se impone la búsqueda de la *delectatio* guiada por el amor y el temor al mundo (*amor mundi* y *timor servilis*), prevalece la movilidad del *defluxus* (la ruina, *Ruinanz*, o la caída, *Verfallen*); cuando en la *cura* se impone, por el contrario, la tendencia del amor y temor a Dios (*amor maximus* y *timor castus*) y la búsqueda de la vida feliz como formas del verdadero amor a sí mismo (*amor sui*), prevalece la movilidad que tiende a la *continentia*. Se trata, empero, de un recogerse sobre sí que nunca abandona la inseguridad ni puede cancelar el desasosiego de forma definitiva, ya que mientras el ser humano viva en este mundo está condenado a caer una y otra vez y a volver a recuperarse²⁴.

²² En las lecciones siguientes del semestre de invierno de 1921/22, la «prestrucción» es designada junto a la «relucencia» (*Reluzenz*) como las dos categorías que describen el movimiento de la vida fáctica.

²³ FISCHER (2007: 70-71) ha subrayado el paralelismo entre, por un lado, la descripción de la dispersión en lo múltiple y la esperanza por lograr la unidad en las *Confesiones*, y, por el otro, la estructura del cuidado en *Ser y tiempo*; incluso cuando el Dasein se mueve en la dispersión, en el modo de la caída cotidiana, se preocupa por su auténtico «*Ganzseinkönnen*», que se resuelve con el análisis del «estar vuelto hacia la muerte» y el «querer tener conciencia». Véase también HERRMANN (2001: 129). De hecho, podemos trazar una similitud estructural entre las dos obras si además tenemos en cuenta que, en el libro XI de las *Confesiones*, Agustín analiza los modos de existir del sí mismo desde el punto de vista del tiempo y reformula estas dos «modalidades del cuidado» (*tentatio* y *continentia*) como «distracción» (*distentus*) y «atención» (*extentus*) (Conf XI, 29, 39).

²⁴ ARENDT (2001: 43) también reparó en el novedoso tratamiento del yo que inauguraba Agustín: «A diferencia de Epicteto o de Plotino, Agustín no halló ni autosuficiencia ni serenidad en la región íntima del yo. Él no se cuenta entre quienes pueden actuar bien en su propio interior [...]. Pues cuanto más se replegaba sobre sí y más se reunía consigo desde la dispersión y la distracción del mundo, tanto más “se volvía problema para sí (*quaestio mihi factus sum*)”. Por tanto, no se trata en modo alguno de oponer a la pérdida del yo en la dispersión y la distracción un simple repliegue sobre el interior de uno mismo, sino más bien de un giro completo en el planteamiento del problema y del descubrimiento de que el yo es incluso más impenetrable que “las obras ocultas de la naturaleza”».

3. LA MOVILIDAD FUNDAMENTAL DE LA *TENTATIO* Y LA PUESTA EN CUESTIÓN DE SÍ MISMO

El tratamiento agustiniano de la movilidad fundamental de la tentación y sus diversas modalidades es contemplado por Heidegger desde la dinámica implícita al sentido ejecutivo de la vida fáctica. Nos hallamos así ante una descripción fenomenológica de las tres direcciones fundamentales que adopta el *amor mundi* como *concupiscentia*, que no surge de una clasificación de las facultades del alma, sino a partir de la ejecución fáctica de la vida cristiana: «La *tentatio* —afirma Heidegger— es un concepto histórico específico» (GA 60, 274; 130). Esto significa que gracias a esta experiencia señalada de sí mismo, histórica y concreta, el hombre se pone a prueba y aprende a conocerse. O mejor aún: esta experiencia histórica y radical de sí mismo —en especial, la *tentatio tribulationis* o la puesta en cuestión de sí mismo— nos conduce de manera directa, sin necesidad de dar un rodeo teórico, a la pregunta «¿Quién soy yo?» que, sin embargo, nada tiene que ver con un «suceso»; se trata antes bien de «un sentido de ejecución existencial [*ein existenzieller Vollzugssinn*], un cómo del experimentar» según la forma de la posibilidad (GA 60, 248; 105)²⁵.

Resulta entonces que en la comprensión de la vida fáctica como *tentatio* irrumpe la posibilidad de perderse y de tenerse a sí mismo. Por esta razón anota Heidegger: «La posibilidad es la propia “carga”. ¡Que pesa! *Vita = tentatio*» (GA 60, 249; 105). En la misma medida, fruto de la división del pecado, el ser humano es emplazado a tomar una decisión. De ahí que lo realmente importante en la consideración de la *tentatio* no sea tanto la situación objetiva que induce a ella cuanto la situación del sí mismo que la experimenta:

[E]n la preocupación más radical por sí mismo, que es la genuina, se hace patente la *violencia más inhóspita* [*unheimlichste Gewalt*] de la *tentatio*. De tal modo que por primera vez se gana la situación más radical de la experiencia de sí mismo [*die radikalste Selbsterfahrungssituation*], en una dirección de la consideración en la que el sí mismo no sabe ya hacia dónde tirar ni cómo habérselas consigo — *quaestio mihi factus sum*. ¡Cfr. cap. 40, final! (En última instancia, «lo que yo soy», mi «facticidad», es la *tentación más fuerte* y el contragolpe contra la existencia y el existir es el arrojarse contra las posibilidades genuinas, esto es, más exactamente la *preocupación por este nexo de ejecución*; en el que me muevo de alguna manera hacia abajo y en declive.) (GA 60, 253; 109-110).

La concupiscencia es interpretada igualmente como una dirección de la plena facticidad de la vida que se mueve en el ámbito de la posibilidad. Esta dirección del experimentar apunta a algo posible y abre posibilidades sólo si son consideradas

²⁵ En sus notas distingue entre un modo «ético» de concebir la tentación (*Versuchung*) como prueba interior, el «ser arrastrado [*fortgezogenwerden*] en la dirección fáctica de las significatividades», y un modo «religioso» (*Anfechtung*) causado por un tentador exterior (GA 60, 269; 125). Al optar por la primera versión, puede interpretar la tentación en un sentido existencial, indicativo-formal, independiente de su significación religiosa, tal y como aparecerá después en *Ser y tiempo*: «El Dasein prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El ser-en-el-mundo es en sí mismo *tentador* [*versucherisch*]» (SZ, 177; 199). De igual forma, frente a lo tentador del mundo, la *tentatio tribulationis* o cuestionamiento radical de sí mismo quedará recogida en el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*).

como direcciones; es decir, si la facticidad de la vida misma vive en la ejecución en tanto que dirigida, como un «ir-hacia y un partir-de». En ese respecto, el ser tentado tiene lugar en la siguiente situación:

[U]na dirección de la experiencia dirigida *como tal* hacia sí misma —en virtud de su sentido en esa plena facticidad— *tienta* a ésta y la atrae hacia sí, la encauza incitándola en la dirección propia, y ello de una manera tal que paralelamente pasa a perderse la *cura* propia. (Este *curare*, en toda *concupiscentia* a la que el individuo particular «*se lanza*» —entregarse y lanzarse—, instala en la significatividad del mundo un tomarse a sí mismo como importante [*Selbstwichtignahme*] en el plano del placer y de la curiosidad. Así es este «en dónde» mismo arrastrado hacia dónde. El entregarse es guiado ahora por sí mismo; se limita en general a mantener viva la dirección —«adelante», «más»—, pero se dirige al *mundo*, y concretamente a la facticidad histórica; con ello ésta experimenta una atrofia y «finalmente se desvanece».) (GA 60, 253-254; 110-111).

De acuerdo con lo anterior, la experiencia de la tentación se caracteriza por adoptar una dirección contraria a la *cura* propia; el individuo, movido por el placer y la curiosidad, se entrega y se deja llevar por una dirección autosuficiente del *curare* que se vuelca en la significatividad múltiple del mundo y cuya *concupiscentia* gira en torno al «tomarse a sí mismo como importante» (*Selbstwichtignahme*), hasta el punto de que la facticidad histórica es suprimida y anulada²⁶. De este modo, aquello que Heidegger descubre en la narración autobiográfica de Agustín es una descripción fenomenológica de la experiencia fáctica e histórica de la *tentatio* como agudización de la situación del sí mismo, que al surgir de la actitud fundamental de la confesión es relatada desde un punto de vista ejecutivo, desde «cómo» le asaltan al obispo de Hipona las tentaciones y «cómo» se comporta ante ellas.

Justo por ello, el aumento de intensidad que caracteriza a la experiencia ejecutiva de la *tentatio* va estrechando el cerco en torno a la esfera del sí mismo, donde realmente se juega el «radical tenerse a sí mismo». De ahí que el análisis parta de la sensualidad más inmediata o concupiscencia de la carne, pase por la concupiscencia de los ojos o *curiositas*, y finalice con una descripción de la ambición, la voluntad de poder y de dominio sobre el mundo en común (*ambitio saeculi*), y de la vanidad humana. Al mismo tiempo, la dirección que adoptan las tendencias básicas de la *cupiditas*, según cómo sean ejecutadas las referencias del temor y del amor, delimita la distancia entre un modo propio de ejecutar la vida y de tenerse a sí mismo, basado en el amor y temor a Dios, y el caso contrario del amor y temor a las cosas del mundo que culmina en la *superbia*: el envanecido *amor sui* o el amor desmesurado hacia uno mismo²⁷.

²⁶ En las lecciones del semestre de invierno de 1921/22, Heidegger empleará el término «*Ruinanz*» para definir esta movilidad autosuficiente y de creciente intensidad que se encamina hacia la cancelación del tiempo (*Zeittilgung*) y de lo histórico (*das Historische zu tilgen*) en la facticidad (GA 61, 140). Allí también es descrita como una movilidad que se despliega *contra* la vida misma: «La movilidad [*Bewegtheit*] de la vida fáctica que la vida fáctica “ejecuta” [*vollzieht*]” significa: “es” en ella misma como ella misma para sí misma desde fuera de sí misma y en todo ello *contra sí misma* [*gegen sich selbst*]» (GA 61, 131).

²⁷ En la transcripción de Becker podemos leer: «La tendencia al *amare* es una preocupación por uno mismo [*Bekümmerung um sich selbst*]; el genuino *amor sui* es amor por uno mismo. Esto es precisamente lo que lleva a la tentación. De ahí que sobrevenga precisamente aquí

Así pues, a diferencia del primer y del segundo modo de la *tentatio*, que se dirigen al mundo circundante (*Umwelt*), la *ambitio saeculi* gira alrededor de la ejecución del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*); en ella la propia significatividad (*Eigenbedeutsamkeit*) se convierte en el *finis delectationis*²⁸. El carácter principal de la tentación, al igual que en los dos modos anteriores, consiste en que el sí mismo es visto desde su referencia mundanal y no a partir del sentido propio de la existencia.

La caída en esta tentación puede ser explicada «axiologizando» —puntualiza Heidegger— como una inversión en la dirección justa del *placere*: «Dejamos de poner en tu verdad nuestro gozo [*gaudium*] para ponerlo en la falsedad de los hombres, complaciéndonos en ser amados y temidos [*amari et timeri*] no por ti, sino en tu lugar» (Conf X, 36, 59). Dios deja de ser considerado el motivo fundamental de la *fruitio* y del *gaudium* y pasa a gustar mucho más otra cosa; igualmente cambia la dirección de la *cura*: ésta deja de apuntar al *summum bonum* y ni el *amor maximus* ni el *timor castus* son ejecutados²⁹. El alegrarse por ser alabado —por considerarse uno mismo lo más importante— constituye una peligrosa caída, «porque ante Dios [*vor Gott*] el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera “nada” [*Nichts*]» (GA 60, 235; 91). En el caso del *amor laudis* el alma humana se concede una relevancia excesiva, se convierte en objeto de su propio placer y se encubre a sí misma tras una representación mundana, con una máscara que deforma su verdadera significación fáctica: ser nada (*nihil*) ante Dios³⁰.

Con todo, la tentación más grave es la que conduce a la soberbia, a la autocomplacencia y la vanidad; esto es, al cierre absoluto y egoísta sobre sí mismo (Conf X 39, 64). En esta forma de tentación se da un tipo de caída tal que «en ella el sí mismo, y con él la existencia del individuo particular, se vuelve vanidosa, decae y se volatiliza en el vacío y en la nada» (GA 60, 237; 94-95). En el gustarse a sí mismo (*sibi placens*) uno se autoadscribe un *bonum*: el *gaudium* y la *delectatio*

un malestar [*Bedrängnis*] (*molestia*) grave y fastidioso. Como el individuo particular se atiene exclusivamente a sí mismo, surge el enorme peligro de que dicho individuo haga de sí mismo el posible mundo compartido, el mundo ante el cual se da importancia» (GA 60, 294; 150).

²⁸ CROWE (2006: 88-89) sugiere que la «vida hiperbólica», una de las «categorías» de la vida fáctica en el curso del semestre de invierno de 1921/22, se inspira en la «*ambitio saeculi*» de las *Confesiones*, en el tomarse uno a sí mismo como importante (*Selbstwichtignahme*). En este respecto, SOMMER (2005: 41) muestra la importancia que Lutero le concede —sobre todo en la tesis 9 de la *Controversia de Heidelberg*— a esta crítica radical de la vanagloria humana.

²⁹ La diferencia entre el *timor castus* o «temor a sí mismo» (*selbstliche Furcht*) y el *timor servilis* o «temor del mundo» (*Weltfurcht*) avanza la distinción entre la angustia y el miedo tal y como aparecerá en *Ser y tiempo*: «El *timor castus* es el “temor a sí mismo”, un temor que encuentra su motivación en la propia esperanza, en la confianza vital hecha a partir de sí mismo. Este temor se forma en mí a partir de una referencia en la que experimento el mundo en conexión con la preocupación de la vida por la experiencia propia de sí mismo [*Bekümmernung des Lebens um die eigentliche Selbsterfahrung*]» (GA 60, 297; 154). Véase al respecto KISIEL (1993: 214-217) y (1994b: 300-301).

³⁰ La huella de la *destructio* y de la *annihilatio* luteranas en la facticidad heideggeriana ha sido destacada por SOMMER (2005: 49): «Su existencia [la del hombre] es hecha por obra de Dios, y, debido a esta misma “facticidad”, él no es otra cosa que “vanidad de vanidades”, es decir, una nihilidad (*nihilitas, Nichtigkeit*) ante Dios». Véase también COYNE (2011).

se dirigen al mundo del sí mismo de tal forma que el esfuerzo por alcanzar la *beata vita* es tomada como importante sólo desde el mundo propio; la profesión, las posibilidades de rendimiento y las capacidades personales pasan a ocupar el primer plano. En una de sus notas, Heidegger establece una clara distinción entre el «egoísmo absoluto» (*absoluter Egoismus*) o el amor propio exacerbado, y el amor absoluto de Dios o la «“entrega” absoluta» (*absolute “Hingabe”*). La existencia propia consiste entonces en:

«[Q]uerer» la existencia de Dios (fenomenológicamente), esto significa querer con-seguir la ejecución propia como existencial [*den eigentlichen Vollzug als existenziell ge-winnen wollen*]. Lo decisivo aquí no es una preferencia de valores, la salida axiologizada es una mala interpretación [teórica] del verdadero problema, sino: preocupación existencial [*existenzielle Bekümmern*] (ejecución de la existencia [*Existenzvollzug*]) (GA 60, 259; 116)³¹.

El tomarse a sí mismo como importante ante uno mismo impide vislumbrar la entrega desinteresada que exige el amor a Dios y la humilde aceptación de la gracia. Por este motivo, la última modalidad de la *tentatio* es interpretada, siguiéndole los pasos a Agustín y a Lutero en este punto, como el momento culminante, el más peligroso e ilusorio de la caída³². Esta preocupación impropia por uno mismo, en la que uno se aferra desesperadamente a la representación social de sí mismo como si fuese un ídolo, adelanta a su vez la movilidad del torbellino de vacuidad y desarraigo que, en el planteamiento ontológico-existencial de *Ser y tiempo*, diluirá en la nada las vanas pretensiones con las que se reafirma el «uno» (*das Man*) frente al mundo y sobre todo frente a sí mismo:

En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo acecha la posibilidad de la caída abismática y del propio perderse uno a sí mismo. (Abismática porque en ningún punto se ve frenada y la caída ya no puede ejecutarse ante nada más, razón por la que no resultaría ya posible hacer de ella algo mundanamente importante. ¡Aquí radica lo propiamente satánico de la tentación!) (GA 60, 240; 97-98).

La tendencia a la caída arraiga en un modo determinado de ser sí mismo, en un modo egoísta de ser *subiectum*, y no en las circunstancias del mundo en el que uno vive. El principal peligro reside entonces en la ambigüedad que rodea a la ejecución misma del tenerse, y el síntoma más palpable de esta inseguridad, del vivir en una constante escisión, es la *molestia*: el peso de la vida aumenta, nos dice Heidegger, «cuanto más vive la vida» y «cuanto más accede la vida a sí misma»; es

³¹ Al igual que Kierkegaard, Heidegger desconfía de la filosofía de los valores y señala como único ámbito auténtico la ejecución de la propia existencia; a saber: la esfera de la radical individualidad en la que uno se juega su relación con lo absoluto y donde la historicidad cobra toda su fuerza y sentido: «Pero el ser-“absoluto” [*“Absolut”-Sein*] no es el ser-“general” [*“Allgemein”-Sein*], un disolverse en la legaliformidad general, sino ser-el-particular radical, concreto e histórico [*radikales konkretes historisches Der-Einzelne-Sein*]» (GA 60, 260; 116).

³² La esencia del pecado para LUTERO (1977: 78) reside en el deseo de ser Dios, en el amor perverso de sí mismo, tal y como enuncia en su comentario a la tesis 7 de la *Controversia de Heidelberg*: «En esto reside la total perversidad: en complacerse en uno mismo, en gozarse uno mismo en las propias obras, en adorarse a uno mismo como a un ídolo, porque es así como actúa quien está seguro de sí mismo y no teme a Dios».

decir: «Cuanto más experimenta la vida que aquello que está en juego en su plena ejecución propia es ella misma, su *ser*» (GA 60, 242-243; 99-100)³³.

La vida no es para Agustín «un paseo y precisamente es la ocasión menos adecuada para darse importancia» (GA 60, 205; 58); bien al contrario, la vida humana sobre la tierra es toda ella tentación: una tensión permanente y una incesante movilidad que no puede hallar reposo en sí misma porque no es origen ni fundamento de su propia existencia. La delgada línea que separa la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*) del darse importancia (*Selbstwichtignahme*) se vuelve indiscernible en la *ambitio saeculi*, de tal manera que la intrínseca nihilidad (*annihilatio*) y la *humilitas* propia del ser de la vida fáctica, su originaria no-originariadad, permanecen ocultas tras la sombra alargada que proyecta el *Selbst* y sus diversas representaciones: «Agustín —concluye Heidegger— ve claramente la dificultad y lo en último término “angustiante” [*“Beängstigende”*] de la existencia [*Dasein*] en semejante tenerse a sí mismo (en la plena facticidad)» (GA 60, 241; 98)³⁴. Y en esto consiste, pues, la inversión del cartesianismo: el tenerse a sí mismo no puede asegurarse de una vez por todas en el ejercicio teórico del *cogito* y en su certeza apodíctica, sino que debe realizarse, cada vez, en la incertidumbre ejecutiva del *sum*.

4. CONCLUSIÓN: LA MATRIZ INTENCIONAL DE LA PREOCUPACIÓN

La lectura que Heidegger realiza del libro X de las *Confesiones*, y en especial su interpretación de la *cura* como sentido de referencia intencional de la vida fáctica, introduce —esta vez a la luz del «*crede ut intelligas*» agustiniano— un desplazamiento fundamental en el centro mismo de la arquitectónica fenomenológica. Retrotrae la primacía de la posición teórica (*theoretische Einstellung*), y con ello de la conciencia (*Bewusstsein*) como correlato de la reflexión (*Reflexion*), a la dimensión experiencial y prerreflexiva de la ejecución vital y su correlato fáctico-existencial: la conciencia (*Gewissen*) como aquella forma de meditación (*Selbstbessinnung*) que surge del autoexamen o de la puesta en cuestión radical de sí mismo. Previamente, pues, al ejercicio teórico de la reflexión como acceso privilegiado a la conciencia (*Bewusstsein*), tiene lugar la *Selbstbessinnung* como acceso al mundo del sí mismo desde la autoexperiencia histórica de la *tentatio* y de la *quaestio*.

Ahora bien, en esta destrucción de la psique, que hace posible el tránsito de la vida psíquica a la «situación de la experiencia de sí mismo», juega un papel determinante la interpretación que el joven *Privatdozent* había realizado de la

³³ Y en sus notas matiza: «Apropiarse en el orden de la ejecución de la *moles* como algo que separa, no dejarla permanecer ahí como cosa y “naturaleza”, sino aprehender el *sentido de la facticidad*» (GA 60, 266; 122).

³⁴ Tal y como apunta COYNE (2011: 206), Heidegger encuentra aquí el motivo para una comprensión, muy distinta a la neoplatónica, de la *fruitio Dei* y del *gaudium*. La verdadera alegría, mediante la cual el alma le ofrece a Dios todo lo que posee, se libera de la reflexividad y de la axiologización, supera su deseo de ser alabada y se sabe nada ante Dios; no exime de la angustia y de la inquietud, sino que antes bien la incrementa. De ahí que el «*Lebensgefühl*» de la vida fáctica no consista en otra cosa que en la intensificación del desasosiego.

experiencia fáctica del cristianismo primitivo y su comprensión de la historicidad en las epístolas paulinas. «La vida no es para Pablo —concluía en las lecciones de 1920/21— una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él la *tiene*» (GA 60, 100; 129). El acento ya recaía entonces en el sentido ejecutivo del «tenerse» como «ser» de la vida fáctica. De igual forma, en su lectura de las *Confesiones*, bajo la ascendencia de la *theologia crucis*, hemos visto cómo la tensión se extremaba entre, por un lado, aquellos fenómenos vitales que agudizan el desasosiego de la experiencia histórica de la facticidad (la *tentatio*, el *defluxus* o la *molestia*); y aquellos elementos neoplatónicos que, por el lado contrario, desvirtúan la inquietud de la existencia al subordinarla a un orden axiológico que culmina en la contemplación del *summum bonum* y que formarían parte de la *theologia gloriae*.

Con todo, uno de los aspectos más originales de estas lecciones y menos destacado por la bibliografía especializada reside, a mi juicio, en la articulación de la matriz intencional de la *cura* a partir de una singular apropiación de los fenómenos neotestamentarios del amor y del odio como las dos movibilidades fundamentales de la facticidad y de su gestación histórica. Sucede así que, a diferencia del *ordo* axiológico del eros neoplatónico, que procede por grados de abstracción del contexto mundano, la acepción del *curare* que le interesa enfatizar a Heidegger —el *curare* como *quaero*, como un querer, un buscar y un cuestionar radicales— ahonda en el sentido vitalmente histórico y situado de la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. Sobre esta nueva base experiencial le es posible recuperar una comprensión del amor alejada de la axiología y de la estrecha visión cartesiana del psiquismo. En ese respecto declara en una de sus anotaciones:

El problema de la consideración fenomenológica de los «actos emocionales», planteado en el marco del esquema de los nexos y de la ordenación jerárquica de los *valores*, es un contrasentido. El problema del amor ha de ser sacado del ámbito «axiológico». El llamado análisis «fenomenológico» de los actos de F. Brentano discurre precisamente en sentido opuesto al de la genuina tendencia de la fenomenología (GA 60, 292; 148).

Liberar el problema del amor del ámbito axiológico significa, en este caso, destruir el modo de acceso teórico e intuitivo a la *fruitio Dei* para reinterpretarla, en cambio, a partir de la ejecución de la experiencia fáctica de la vida cristiana como desasosiego y cuestionamiento radical (*Fraglichkeit*) de la facticidad; toda vez que para Agustín carecería de sentido reducir la experiencia del amor a Dios a un «acto emocional», cuando esta experiencia implica a la facticidad histórica de la vida en su conjunto.

Así pues, como ha señalado con acierto Coyne³⁵, Heidegger restablece la dimensión fáctica de la *fruitio* cristiana al subrayar la indisociable vinculación que el *amor Dei* guarda con el *timor castus* en la segunda parte del libro X de las *Confesiones*. La genuina *fruitio*, que sólo se alcanza cuando la vida se tiene a sí misma como siendo nada ante un Dios enigmático y oculto (*Deus absconditus*), se vive en la profunda inseguridad, en el temor y el temblor de la gracia divina, que es propia de la acepción cristiana del *gaudium de veritate*. De ahí que, frente a la idea neoplatónica de la divinidad, considerada el valor más alto y el objeto de placer por

³⁵ COYNE (2015: 68 y ss.).

excelencia, la *quaestio* agustiniana recobra con toda su intensidad la experiencia ejecutiva del *facere veritatem*, para la cual lo divino es lo irrepresentable por antonomasia y donde *veritas* y *vita* son dos caras de un mismo fenómeno existencial. Es por ello que la ejecutividad del *facere veritatem* hace posible la performatividad misma del acto de la confesión: la transformación vital (*Lebenswandeln*) ante Dios y la temporalización de la temporalidad en sentido originario.

De resultas podemos ahora afirmar que la intencionalidad vital del *curare* es comprendida desde la doble movilidad del *defluxus* y la *continentia* como los dos modos fundamentales de autorreferencia intencional de la vida fáctica (*Bezugssinn*), que siempre ya se encuentra arrojada en el mundo (*Gehaltssinn*), y de su ejecución temporal o histórica (*Vollzugssinn*). Esta doble movilidad se asienta, a su vez, sobre una aguda apropiación de los fenómenos afectivos del amor, el temor y el odio en el libro X de las *Confesiones*. De tal suerte que la movilidad del *defluxus* expresa el deseo desordenado del *amor mundi* o *cupiditas* y el movimiento de fuga de la vida ante Dios y ante sí misma (*timor servilis* y *odium Dei*), que da la espalda a la trascendencia y que vive el tiempo como dispersión mundana (la *distentio* como *distentus*). En cambio, en la movilidad de la *continentia* como *amor Dei* o *caritas*, el tenerse a sí mismo se ejecuta desde la inhóspita experiencia del encontrarse como siendo nada ante Dios (*timor castus* y *amor Dei*), gracias a lo cual el tiempo madura o se da tiempo como la extensión histórica (la *distentio* como *extentus*) de la facticidad.

Por lo pronto, en su pretensión de invertir el *cogito*, Heidegger ha dado con un modo más originario, prerreflexivo y preteórico de acceso al mundo del sí mismo: el habérselas consigo como *no* siendo una *res*. La vida no puede darse a sí misma como si fuese una cosa más del mundo (*vor-handen*), sólo puede venir «ante» sí (*vor-kommen*) mediante una intensificación de la experiencia vital que ponga de relieve el exceso o la trascendencia de la vida frente a lo meramente dado³⁶; de ahí que el *Selbstgefühl* ya no refiera simplemente a la autoafección inmediata del sujeto. Ocurre, sin embargo, que la vida fáctica «se encuentra» (*befindet sich*) ante su propio ser en el mundo como nada y en este modo privilegiado del encontrarse consiste su *Lebensgefühl*: en la honda inquietud que supone descubrirse como *no* siendo una *res*; o, según la formulación posterior de *Ser y tiempo*, en el hecho de encontrarse ante el nudo *factum* de que es y ha de ser. Con otras palabras: la vida fáctica descubre que tiene que apropiarse ejecutivamente de su *ser* a través de la experiencia histórica de la escisión, el cuestionamiento radical y la *annihilatio* de la representación reluciente y caída de sí misma como *res*. Y en esa apropiación ejecutiva, en ese «tenerse» consiste su paradójica autodonación; paradójica porque ningún «qué» o contenido del mundo, ninguna representación o cosa (*res*, *vorhanden*) viene a presencia.

Pues bien, mediante el aparente rodeo histórico del ejercicio crítico-destructivo de la *fruitio* neoplatónica, Heidegger ha sacado a la luz la experiencia fundamental

³⁶ La experiencia fundamental del desasosiego como intensificación del cuestionamiento (*Fraglichkeit*) de la vida fáctica, como un contra-movimiento (*Gegenbewegung*) que surge desde el interior mismo de la facticidad, funciona en estos primeros años al modo de una versión más radical de la *epoché* teórica practicada por Descartes y Husserl, y permite así el acceso a la esfera originaria donde tiene lugar la «autodonación» de la vida. Acerca de esta cuestión, véase GARCÉS FERRER (2018a: 455-458).

que yacía olvidada tras las nociones de placer (amor) y displacer (odio), características de los movimientos del ánimo según la concepción del psiquismo de Descartes y Brentano. A tenor de lo dicho, ya no se trata de concebir meramente el amor y el odio como pasiones del alma, ni tampoco del sentimiento por medio del cual el sujeto se siente a sí mismo tal cómo es afectado por una representación. Se trata, más bien, de retomar aquella posibilidad que tanto Descartes como Kant habían desechado: la afección del ser en cuanto tal³⁷. O en nuestro caso: el modo cómo la vida se encuentra consigo al ser afectada no por una representación, sino por su *esse* como *nihil*, como la posibilidad misma de la trascendencia o de su ser en el mundo en cuanto tal.

El placer y el displacer son ahora comprendidos desde la doble posibilidad del tenerse a sí mismo ejecutivamente (*amor, gaudium* o *versio*), en la «extensión» (*Erstreckung*) de la experiencia histórica de la facticidad; o del perderse y darse la espalda a sí mismo (*odium, tristitia* o *aversio*) en la «dispersión» (*Zerstreuung*) del mundo como anulación del tiempo y de la propia historicidad. Nos hallamos, a fin de cuentas, ante la doble autorreferencia intencional de la facticidad, cuya impronta aún pervive en el §29 de *Ser y tiempo* —el párrafo dedicado al «encontrarse» (*Befindlichkeit*)— como la doble movilidad fundamental de la *aversio* (*Abkehr*) y la *conversio* (*Ankehr*).

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas de las obras de Heidegger

SZ	= <i>Sein und Zeit</i>
GA 20	= <i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes</i>
GA 58	= <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 59	= <i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i>
GA 60	= <i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
GA 61	= <i>Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles</i>
GA 62	= <i>Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik</i>
GA 63	= <i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (2005). *Confesiones*, en *Obras de san Agustín* (vol. II), ed. y trad. de A. C. Vega. Madrid: BAC.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid: Ediciones Encuentro.
- (2002) *La vida del espíritu*, trad. de F. Birulés y C. Corral. Barcelona: Paidós.
- Arrien, S.-J. y Camilleri, S. (eds.) (2011). *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*. París: Vrin.

³⁷ Me refiero al *dictum* cartesiano de que el ser del ente «*per se nos non afficit*» y al *dictum* kantiano de que «el ser no es un predicado real», analizados por Heidegger en GA 20, 236; 220.

- Capelle, Ph. (2005). «Heidegger Reader of Augustine» en: Caputo, J. D. y Scanlon, M. (eds.), *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 115-126.
- Caputo, J. D. y Scanlon, M. J. (eds.) (2005). *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Coyne, R. D. (2011). «Herméneutique et Confession: ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Agustin» en: Arrien S.-J. y Camilleri, S. (eds.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*. París: Vrin, pp. 185-211.
- (2015). *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlstrom, D. O. (2006). «The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures» en: Paulo, C. J. N. (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. Lewiston: Edwin Mellen Press, pp. 187-219.
- Espósito, C. (1996). «Heidegger und Augustinus» en: Schäfer, H. (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, pp. 275-309.
- (2009). «Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo» en: *Pensamiento*, vol. 65, n° 245, pp. 433-462.
- Fischer, N. (2007). «Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus "Confessiones" und Martin Heideggers "Sein und Zeit"» en: Fischer, N. y Herrmann, F.-W. von (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 55-90.
- Garcés Ferrer, R. (2018a). «El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger» en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n° 2, pp. 439-458.
- (2018b). «La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger» en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 51, (en prensa).
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Versión castellana: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.)
- (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), *Gesamtausgabe*, GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. de F. de Lara. Madrid: Alianza Editorial, 2014.)
- (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, GA 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung, Th. Regehly y C. Strube (eds.), *Gesamtausgabe*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Incluye: *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 157-299. (Versión castellana: «Agustín y el neoplatonismo» en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 11-155.)
- (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), *Gesamtausgabe*, GA 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, GA 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Incluye: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, pp. 345-419. (Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. de J. Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.)
- (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, K. Bröcker-Oltmanns (ed.), *Gesamtausgabe*, GA 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, trad. de J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.)

- (1993). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (reeditado en GA 2: *Sein und Zeit*, F.-W. v. Herrmann [ed.]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977). (Versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2003.)
- Herrmann, F.-W. von (1992). *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2001). «Die “Confessiones” des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers» en: Esposito, C. y Porro, P. (eds.), *Quaestio 1: Heidegger e i medievali. Heidegger und das mittelalterliche Denken*. Turnhout: Brepols, pp. 113-146.
- Lutero, M. (1977). «Controversia de Heidelberg (1518)» en: *Obras*, ed. de T. Egido. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 74-85.
- Kisiel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- (1994a). «Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show» en: Buren, J. van y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Albany : State University of New York Press, pp. 175-195.
- (1994b). «Heidegger reads Augustine on fear and trembling», en *University of Dayton Review*, n° 22, pp. 295-304.
- (2006). «Situating Augustine in Salvation History, Philosophy's History, and Heidegger's History» en: Paulo, C. J. N. de (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. Lewiston: Edwin Mellen Press, pp. 53-87.
- Paulo C. J. N. de (2001). «Fenomenología agustiniana de la inquietud humana» en: *Augustinus*, vol. 46, n° 182-183, pp. 199-224.
- (2006). (ed.) *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Sommer, Ch. (2005). *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: PUF.

Universidad de Valencia
Rocio.Garces@uv.es
ORCID: 0000-0001-9292-9877

ROCÍO GARCÉS FERRER

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]