

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

MUÑOZ, ENRIQUE

Hombre y Dios en las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín. Agustín y el neoplatonismo (1921) Agustín: ¿qué es el tiempo? Confesiones Libro XI (1930)

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 447-455

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Enrique Muñoz**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
Universidad Católica del Maule

## Hombre y Dios en las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín (1)

*Agustín y el neoplatonismo (1921) Agustín: ¿qué es el tiempo?*

*Confesiones Libro XI (1930)*

### INTRODUCCIÓN

Me parece plausible afirmar que “la cuestión de Dios en Heidegger” remite indudablemente a la “cuestión del hombre en Heidegger”. Pocos filósofos del siglo XX han descrito como él, de modo tan penetrante, la *conditio humana*: “finitud”, “muerte”, “miedo”, “aburrimiento” o “la conciencia como llamada del cuidado” son solo algunos de los temas heideggerianos cuya influencia filosófica y, por qué no decirlo, teológica, apreciamos hasta el presente.

A pesar de que la vida humana se encuentra en el centro del pensamiento de Heidegger, ante todo en el centro de su obra principal *Ser y Tiempo*, él no entendió su filosofía como una antropología. Heidegger rehuye explícitamente el uso del término “ser humano” (*Mensch*), coloca en un plano secundario “la pregunta por el hombre” y critica duramente la “antropología filosófica” en *Ser y Tiempo* y en *Kant y el problema de la metafísica*. Con todo, cuando Heidegger formula la “analítica del Dasein” también estamos hablando del ser humano. Por ello es importante la pregunta, cómo comprender y, a la vez, cómo juzgar esta peculiar explicación indirecta del hombre. Esta es la pregunta que ha orientado mi reciente trabajo de doctorado (2).

Sin embargo, no me referiré en esta ocasión a las principales conclusiones de dicho trabajo, sino que manteniendo esta pregunta orientadora concentraré mi atención, en primer lugar, en una de las lecciones magistrales que componen el volumen 60 de las obras completas de Heidegger denominado “Fenomenología de

---

(1) Este trabajo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación Postdoctoral sobre el tema “Una relación olvidada: La influencia del pensamiento filosófico de Max Scheler en la concepción ontológica del hombre de Martin Heidegger” con apoyo financiero del Fondecyt (Chile) (Proyecto N° 3085016).

(2) E. Muñoz, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch*. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers, Editorial Ergon, Würzburg, 2008.

la vida religiosa”, es decir, la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo* (semestre de verano de 1921) (3). También aludiré a una conferencia de Heidegger, aún inédita, llamada *Agustín: ¿qué es el tiempo? Confesiones Libro XI* (1930) (4). Ambos textos constituyen las únicas instancias en que Heidegger se refiere *in extenso* a San Agustín (5).

Mi hipótesis de trabajo es que, con mayor o menor claridad, debe bosquejarse en el pensamiento temprano de Heidegger, esto es, en la época de las primeras lecciones de Friburgo, una concepción del ser humano, del mismo modo que ello acontece en el entorno de *Ser y Tiempo*, esto es, en el período que va aproximadamente entre el año 1924 y 1930. A esta intuición, dado el Congreso que nos convoca, he agregado la preocupación por la cuestión de Dios. Concretamente, las preguntas que me interesa responder son las siguientes:

1. ¿Hay una concepción del hombre en las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín?
2. Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo se relaciona ella con la cuestión de Dios?

Presentaré, entonces, (1) la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo* y (2), posteriormente, la conferencia inédita de Heidegger *Agustín: ¿qué es el tiempo? Confesiones Libro XI* desde la perspectiva de las preguntas antes mencionadas. Por último, desarrollaré (3) algunos comentarios finales.

## (1) LA LECCIÓN MAGISTRAL “AGUSTÍN Y EL NEOPLATONISMO”

El pensamiento de San Agustín es recuperado en Alemania, entre otros, por Max Scheler, según sostiene Kiesel en su conocida obra *The genesis of Heidegger's Being and Time* (6). En este contexto, se entiende la referencia negativa que hace Heidegger sobre Scheler al inicio de la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo*.

(3) M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA (Gesamtausgabe) Vol. 60, editado por Claudius Strube, editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995. Hay traducción al español de la mencionada lección magistral: *Heidegger, estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, ediciones Siruela, Madrid, 1997. En adelante será citado como *PrL* y las citas corresponderán a la mencionada traducción.

(4) M. Heidegger, *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones Lib. XI*. La mencionada conferencia fue leída por Heidegger el 26 de octubre de 1930 en el convento de Beuron y aparecerá en el volumen 80, denominado “Vorträge”, de los “Escritos de primera mano” (GA) de Martin Heidegger. La presente conferencia me fue facilitada por el amigo y colega César Lambert O., quien a su vez la recibió del Profesor Dr. Bernhard Casper. En las últimas ediciones del catálogo de la editorial Vittorio Klostermann, aparece como nuevo editor del volumen Bernd Heimbüchel. Cf. *Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, Vittorio Klostermann, 2006, pág. 21. En adelante será citado como *AT*. Las traducciones preliminares son mías.

(5) Así lo sostiene Fischer en un reciente artículo. Cf. N. Fischer, “Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus ‘Confessiones’ und Martin Heideggers ‘Sein und Zeit’.” En: *Heidegger und die christliche Tradition*, Norbert Fischer y Friederich-Wilhelm von Herrmann (editores), Editorial Felix Meiner, Hamburgo, 2007, pág. 55 ss.

(6) Cf. T. Kiesel, *The genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1995, pág. 192.

mo. La interpretación scheleriana de San Agustín es, a juicio de Heidegger, “solo una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con fenomenología”. (PrL, pág. 24) La expresión “círculo de ideas” apunta a la influencia histórico-espiritual de San Agustín, la que, según Heidegger, es identificable desde la fundamentación de la teología medieval hasta la moderna escuela apologética católica francesa, pasando incluso por Lutero.

El análisis scheleriano del pensamiento de San Agustín, se presentaría para Heidegger, como insuficiente. Este es un dato no menor porque: 1) refleja la crítica de Heidegger a la fenomenología fundada por Husserl y desarrollada por discípulos como Scheler; 2) pero también, la búsqueda de una nueva manera de hacer filosofía, que en esa época del pensamiento de Heidegger es denominada como “hermenéutica de la facticidad”; 3) particularmente, para mi interpretación, muestra el distanciamiento de Heidegger de una comprensión del hombre antropológico-tradicional.

Lo advertiré desde ya: si vamos a hablar de una concepción del hombre en el pensamiento de Heidegger, ello será posible desde una perspectiva ontológica. En otras palabras, conceptos tradicionales que han caracterizado al hombre a lo largo de la historia de la antropología filosófica, por ejemplo, “animal racional” o “imagen y semejanza de Dios” son criticados y desechados por Heidegger dada su insuficiencia ontológica. Sin embargo, por el momento, no profundizaré más en estas ideas.

Abordaré, entonces, la siguiente pregunta: ¿De qué manera se presenta la noción de hombre y de Dios en la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo*? Lo primero que cabe mencionar es un pasaje del parágrafo §8, donde Heidegger interpreta la introducción al Libro X de las *Confesiones*, esto es, los capítulos primero al séptimo. Allí comenta Heidegger la pregunta de San Agustín acerca del significado de la confesión: “¿Qué quiere decir *confesarse ante Dios* y qué quiere decir *confesarse ante los prójimos*?” (PrL, pág. 45) Más allá de la respuesta de San Agustín –esto es, que confesarse significa “dar cuenta de sí”. (PrL, pág. 45)–, me interesa destacar una cita no menor que caracteriza, eso sí, sin mayor detalle al hombre y a Dios.

La cita de Heidegger corresponde a un texto de Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, que puede ser interpretado como si fueran reflexiones del propio Heidegger. Cito el pasaje de Kierkegaard, que aparece en el texto heideggeriano: “En el caso de un ser humano, la comprensión (*begreifen*) es su captación de lo humano, pero creer (*glauben*) es su relación con lo divino”. (PrL, pág. 45) Si bien las reflexiones agustinianas se enmarcan en un ejercicio de introspección, propio de la confesión, y en ese sentido tienen una fuerte connotación religiosa, Heidegger valora este intento de autocomprensión que involucra el acto de confesarse. Es sabido el lugar que la comprensión (*das Verstehen*), ciertamente sin una connotación psicológica ni religiosa, ocupa más tarde en *ST*, como determinación fundamental del *Da-sein*. Finalmente, en la cita leída, Heidegger hace presente también que la relación entre el hombre y Dios se da mediante el creer.

Con todo, Heidegger acentúa en su interpretación de San Agustín, que hay algo en el hombre que ni su propio espíritu puede conocer: “a qué tentaciones puedo yo resistir y cuáles no”. (PrL, pág. 46) Aquí emerge uno de los temas más significati-

vos de la interpretación de Heidegger sobre San Agustín en la lección *Agustín y el neoplatonismo*, esto es, el tema de la “tentación” (tentatio), que prepara lo que más tarde en *Ser y Tiempo* (§ 38) será conocido como el análisis existencial de “la caída” (die Verfallenheit) del Dasein. El Dasein tiene la inclinación a dejarse llevar por los asuntos cotidianos, por caer en sus manos y no fijarse en lo que uno es propiamente. De ahí que Heidegger designe esta tendencia a la caída como la “ruinancia del vivir” (Ruinzanz des Lebens) (GA 61, págs. 131 s.) o, como se dijo, la caída, el “caer” (Verfallen) del Dasein.

Me interesa, todavía, destacar otras interpretaciones que hace Heidegger de la caracterización de San Agustín sobre el hombre y Dios en las *Confesiones*. Cito a Heidegger:

Y vuelve la mirada hacia sí mismo y pregunta qué es el hombre. **Algo exterior y algo interior.** *Corpus et anima in me mihi praesto sunt* [En mí, cuerpo y alma están dispuesto para mí]. (Esto no es simplemente una característica adjetiva, una “síntesis”). (PrL, pág. 47, el subrayado es mío)

Heidegger comenta, entonces, la conocida distinción agustiniana entre “hombre exterior” y “hombre interior”, siguiendo la línea de interpretación que contrapone el cuerpo y el alma, lo contingente y lo permanente, los sentidos y la razón, el modo de ser del hombre y el de los animales. En este último punto, el hombre en la interpretación heideggeriana de San Agustín tiene una diferencia a su favor: a diferencia de los animales, él es capaz de relacionarse con Dios, porque tiene vida interior.

En los hombres, por el contrario, junto con la experiencia de lo exterior, está la experiencia de lo interior {y el alma misma mueve la *moles* [masa]} como atravesando el cuerpo, moviéndolo y vivificándolo: *anima, melior es, vitam praebeas* [tú, alma, eres superior al cuerpo, pues vivificas la materia de tu cuerpo dándole vida]. *Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* [Dios es para ti hasta la vida de tu vida]. (PrL, pág. 48)

En un comentario al margen, Heidegger se distancia de una interpretación objetivadora o greco-metafísica de las reflexiones agustinianas. Él valora en el mismo comentario la noción de “vida” con que San Agustín describe a Dios. Y en el párrafo §9 complementa su observación diciendo que “Dios como *vita vitae*” no tiene que ser asumido en su formulación tradicional, “sino que tiene un sentido existencial de movimiento”. (PrL, pág. 64)

Aquí se da una caracterización del ser humano: el hombre es un buscador de Dios, que, al mismo tiempo se constituye a sí mismo. Cito a Heidegger:

No soy solo *aquel del* que parte la búsqueda y se mueve hacia algún lugar, o en el que ocurre la búsqueda, sino que la propia ejecución de la búsqueda es algo de él mismo. ¿Qué quiere decir yo “soy”? (**A la obtención de la representación del mí-mismo pertenece el tipo de representación que yo tengo de mí mismo.** Kierkegaard.) (PrL, pág. 64. El subrayado es mío.)

Más allá de estos comentarios particulares, puede uno preguntarse ¿qué gana Heidegger con estas interpretaciones agustinianas sobre el hombre y Dios en la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo*? Sin duda alguna, una nueva manera de aproximarse a la experiencia cristiana o dicho de otro modo, la transformación del modo de experiencia que se da en el cristianismo. Así como Heidegger valora en la *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno 1920/21) la experiencia de conversión de San Pablo, ahora valora la experiencia de la intimidad, de lo privado, del sí mismo, propia del “hombre interior” de San Agustín. Heidegger considera que el cristianismo primitivo constituye “el paradigma histórico para el particular proceso de transposición del centro de gravedad del vivir fáctico y del “mundo del vivir” (Lebenswelt) en el “mundo del sí-mismo” (Selbstwelt)” (7).

En términos estrictos las interpretaciones agustinianas le sirven a Heidegger para desarrollar su noción de “vida fáctica existencial-histórica”. (PrL, pág. 50) El rasgo fundamental de esta vida fáctica es el “estar ocupado” (das Bekümmertsein) o *curare*, término latino que en *ST* se entenderá como “cuidado” (die Sorge). Pero este cuidar no significa aquí un prestar atención especial, sino que expresa la falta de cuidado en sentido cotidiano, el puro y simple relacionarse con algo –ya sea fabricándolo, pensándolo, fijando en él la atención, olvidándolo, perdiéndolo, etc.– sin hacerse explícita esta relación.

Por último, y puesto que el Dasein busca siempre novedades, su vivir es designado por San Agustín como concupiscente. Así el vivir está constantemente tentado. En la interpretación heideggeriana de San Agustín, la vida no es un paseo, menos una ocasión adecuada para darse importancia. Por el contrario, la vida es una carga de la que no podemos huir: “*Oneri mihi sum* [Soy una carga para mí]” (PrL, pág. 81) Pero más aún, la vida no es más que una tentación permanente. Heidegger subraya este punto:

Importa captar más precisa y exactamente este carácter fundamental, la *tentatio*, en el que Agustín **experimenta la vida fáctica** y comprende a partir de ahí en qué medida quien vive en esta claridad y en este nivel de ejecución **es para sí mismo necesariamente una carga**. (PrL, pág. 83, el subrayado es mío).

La tentación, por último, es analizada en distintas dimensiones: como “concupiscentia carnis” (§13), como “concupiscentia oculorum” (§14) y como “ambitio saeculi” (§ 15).

## (2) LA CONFERENCIA “AGUSTÍN ¿QUÉ ES EL TIEMPO? CONFESIONES LIBRO XI

Lo primero que habría que precisar es que el título original del texto es *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI.*, esto es, *Conside-*

(7) Cf. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA (Gesamtausgabe) Vol. 58, editado por Hans-Helmuth Gander, editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1993, pág. 61.

*ración sobre el tiempo de San Agustín. Confesiones lib. XI.* Esta conferencia fue pronunciada por Heidegger en la Archiabadía de Beuron, el 26 de octubre de 1930, cumpleaños de Heidegger, ante los monjes, clérigos y novicios, como un pequeño agradecimiento por la amigable acogida en el convento. La conferencia de Heidegger, se enmarca, entonces, en lo que los especialistas denominan el “entorno” (Umkreis) de *ST*.

Heidegger comienza esta breve conferencia haciendo alusión a que tres son las principales perspectivas filosóficas respecto del tiempo: en orden cronológico, el libro IV de la *Física* Aristóteles; el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín y el apartado sobre el esquematismo en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

El análisis heideggeriano no se detiene en Aristóteles, porque considera que las reflexiones aristotélicas no ponen en relación “el tiempo” (die Zeit) y “el alma” (die Seele), cuestión central para San Agustín. Con todo, es de agradecer a Aristóteles, considera Heidegger, el énfasis que pone en la medición y en la experimentación cotidiana del tiempo que son analizados de una manera fenomenológica (8). Por su parte, la interpretación kantiana del tiempo no es tratada en detalle.

Heidegger se dedica, entonces, a dejar en claro, cuáles son las preguntas que orienta su trabajo. En primer lugar, sostiene que pretende entender el Libro XI de las *Confesiones* en el marco de la obra total. Para ello, divide su interpretación del mencionado Libro de las *Confesiones* en tres puntos: 1) La marcha de la consideración agustiniana del tiempo, 2) la conclusión de mencionada consideración y su significado fundamental, y 3) la relación de la consideración del tiempo con el todo de las *Confesiones* (9).

En el primero de estos puntos, Heidegger trata de responder a la pregunta: “¿qué es entonces el tiempo?” (Quid est enim tempus? (XIV, 249)), lo que da el nombre a esta Conferencia en el catálogo de las obras completas de Heidegger. La respuesta de Heidegger se ciñe, en una primera aproximación, a la conocida tesis agustiniana sobre el tiempo, pero suma a ello el ámbito de lo humano:

¿Qué es para nosotros más familiar y más conocido que el tiempo, lo que nosotros en nuestro hablar continuamente mencionamos y de otros escuchamos mencionar? En el “es” –era– ha sido –llegará a ser– en todas las modificaciones de los verbos, que por eso llamamos tiempos verbales.

Pero también cuando nosotros no hablamos; tenemos que ver con el tiempo; nosotros contamos con el tiempo, lo dividimos; eso es para nosotros todavía tiempo; o eso no es más tiempo; nosotros tenemos tiempo; o nosotros no

(8) “Die ballbrechende (?) Bedeutung der aristotelischen Zeitabhandlung aber liegt darin, daß in ihr zum ersten Mal das metralogische alltägliche Erfahren der Zeit und das Rechnen mit ihr – die Zeit mit der wir rechnen, die wir finden, wenn wir auf die Uhr sehen – einer phänomenologischen Interpretation unterworfen und begrifflich durchdrungen wird”. (AT, pág. 3) Trad. preliminar: “El [...] significado del tratamiento aristotélico del tiempo, empero, se encuentra en que en él por primera vez la experiencia metralógica cotidiana del tiempo y el contar con ella –el tiempo con el que nosotros contamos, el que nosotros encontramos cuando nosotros miramos el reloj–, es sometida y conceptualmente determinada por una interpretación fenomenológica”. (AT, pág. 3)

(9) Cf. M. Heidegger, AT, pág. 4.

tenemos más tiempo; nosotros nos tomamos el tiempo; nosotros perdemos el tiempo.(AT, pág. 5) (10)

En primer lugar, Heidegger hace referencia a la división tripartita del tiempo en: presente, pasado y futuro. Pero inmediatamente hace presente que el tiempo se nos “oculta” (es *ist verborgen*). Ello obliga a Heidegger a preguntarse “qué es aquello que medimos” (was *ist das*, was wir *messen*) o, en otra formulación, “¿es el tiempo en general un ente y en qué sentido?” (*Ist die Zeit überhaupt ein Seiendes und in welchem Sinn?*). Heidegger sigue la línea argumentativa de San Agustín, esto es, considera que el tiempo es inasible, porque el pasado ya fue; el futuro aún no es y el presente ya pasó. Con todo, acentúa lo siguiente: el tiempo “es”.

Estos tres están ahí en el alma:

El tener ahí del pasado – memoria

El tener ahí del futuro – *expectatio* (mantener)

El tener ahí de ... – *contuitus*

Entonces el tiempo en su tríada está ahí; es. (AT, pág. 8) (11)

He aquí la primera conclusión de Heidegger: lo que nosotros medimos, “es”. (Es *ist das*, was wir *messen*.)

Heidegger aborda, entonces, dicha conclusión y escudriña su significado fundamental. Se mantiene en la pregunta: ¿qué es eso, que nosotros medimos? Su respuesta empieza a dibujar su interpretación del tiempo y, de paso, su concepción del hombre en esta conferencia. “Nosotros medimos el tiempo con el tiempo en el tiempo. Lo que nosotros medimos (el tiempo), es el movimiento de un cuerpo” (12).

Sirviéndose del ejemplo de la poesía, esto es, del “canto” (*Gesang*), los “versos” (*Verse*) y las “sílabas” (*Silben*), Heidegger grafica que el tiempo es un “contenerse” (*zusammennehmen*), un “alargar” (*dehnen*) o un “extender” (*strecken*). Entonces, se hace patente enseguida que el tiempo es una “tensión” (*Gestrecktheit*) y un “extenderse” (*Erstrecken*); en definitiva, el tiempo es para Heidegger una “distención” (*distentio*). Creando un neologismo, Heidegger puede hablar del “carácter distencional del tiempo” (*Der distentionale Charakter de Zeit*).

(10) “Die Zeit –quid autem familiaris et notius in loquendo commemoramus quam tempus– was ist uns vertrauter und bekannter als die Zeit, die wir in unserem Reden ständig erwähnen und von anderen erwähnt hören? Im ‘ist’ –war– ist gewesen –wird sein– in allen Abwandlungen der Verben, die wir deshalb Zeitwörter nennen.

Aber auch wenn wir nicht reden, haben wir mit der Zeit zu tun; wir rechnen mit der Zeit, teilen sie ein; es ist für uns noch Zeit; oder es ist keine Zeit mehr; wir haben Zeit; oder wir haben keine; wir nehmen uns Zeit; wir vergeuden Zeit”. (AT, pág. 5).

(11) “Wenn sie so da sind drei Zeiten.

Diese drei sind da in anima:

Das Da-haben von Vergangenenem –*memoria*

Das Da-haben von Zukünftigem –*expectatio* (Behalten)

Das Da-haben von –*contuitus*

Also die Zeit in ihrer Dreiheit ist da; ist”. (AT, pág. 8).

(12) “Wir messen die Zeit mit der Zeit in der Zeit. Was wir messen (die Zeit), ist die Bewegung eines Körpers. Was dann?” (AT, pág. 8).



Esta caracterización del tiempo como “distentio” no es menor, porque determina la concepción del hombre en esta conferencia inédita de Heidegger. **“Distentio (relajo) [...] es el carácter fundamental de vida de la acción, del ser del comportamiento humano”**. (AT, pág. 10, el subrayado es mío) Pero todavía más, Heidegger comenta más adelante que:

De este modo, **en la esencia del tiempo la esencia de la existencia del ser humano**. El ser humano –esencia temporal; no en el sentido de la corriente superficialidad, que él es pasajero y que su hacer expira en el tiempo, lo que vale tanto para la piedra como para el animal, sino que el tiempo como *distentio* es la esencia del ser humano. Él es caracterizado por el tiempo. (AT, pág. 11) (13)

Esta cita es interesante, por varios motivos: 1) porque Heidegger habla expresamente de “ser humano” (Mensch) y no de Dasein; 2) porque del mismo modo que en la lección magistral *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad* (semestre de invierno 1929/30), Heidegger compara al ser humano con la piedra y el animal. En el caso de la lección magistral, ello tiene que ver con la relación que cada uno de estos entes tiene con el mundo. 3) Uno puede reconocer claramente una caracterización de la esencia del ser humano: ella es *distentio*, que recuerda el carácter temporal del Dasein en *Ser y Tiempo*.

Con todo, Heidegger satisface no solo mi primera interrogante, esto es, si algo así como una concepción del hombre en esta conferencia inédita, sino que también mi segunda interrogante, esto es, si esta concepción del hombre se relaciona con la cuestión de Dios, aunque sin desarrollar demasiado su afirmación.

Él comenta que la tarea de las *Confesiones* no es ser una autobiografía, tampoco el autoanálisis de vivencias del alma, menos una descripción de unas experiencias religiosas, sino que, cito a Heidegger, “quid est homo como pregunta quid est deus. Véase Hegel y de otro modo Nietzsche: Dios está muerto –¿qué es el hombre?–” (AT, pág. 11) (14). En otras palabras, hay que entender las *Confesiones* como un texto que busca responder a la pregunta qué es el hombre como la pregunta qué es Dios.

### (3) ALGUNOS COMENTARIOS FINALES

Al comenzar este artículo sostuve que me parecía plausible sostener que la “cuestión de Dios en Heidegger” remitía a la “cuestión del hombre en Heidegger”. Al momento de finalizar mi exposición, me parece que debo invertir el orden de las

(13) “So im Wesen der Zeit das Wesen der Existenz des Menschen. Der Mensch - zeitliches Wesen; nicht im Sinne der geläufigen Oberflächlichkeit, daß er vergänglich ist und daß sein Tun in der Zeit abläuft, was vom Stein ebenso gilt wie vom Tier; sondern; die Zeit als Distentio ist das Wesen der Existenz des Menschen”. (AT, pág. 10 s.).

(14) “quid est homo als Frage quid est deus. Vgl. Hegel und anders Nietzsche: Gott ist tot - was ist der Mensch?” (AT, pág. 11).

afirmaciones, esto es, a partir de la “cuestión del hombre” en Heidegger hay que entender, cuando menos en los textos presentados, la “cuestión de Dios”.

Dicho de otra manera: las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín, me permiten identificar el esbozo de una concepción del hombre centrado en la caída, que implica la tentación, en *Agustín y el neoplatonismo*. El programa filosófico que Heidegger desarrolla durante sus primeros cursos friburgueses se concibe principalmente como la explicitación de los caracteres de ser de este vivir fáctico o Dasein. La “cuestión de Dios”, me parece, se subordina a la “cuestión humana”; de hecho, la búsqueda de Dios permite desarrollar la idea del “ser sí mismo” (Selbstsein).

Algo similar ocurre, nueve años después, en el texto, *Agustín: ¿qué es el tiempo?* Sobre la base de su concepción del tiempo, Heidegger sostiene que la esencia del ser humano es la “distintio” (relajo). Además, desarrolla una aproximación negativa a la cuestión de Dios, mediante el tópico de la muerte de Dios, que advierte, de paso que la interpretación heideggeriana sobre Nietzsche está en desarrollo.

## RESUMEN

El presente artículo pretende mostrar que la “cuestión de Dios en Heidegger” no puede dejar al margen la “cuestión del hombre en Heidegger”. La hipótesis de trabajo es que, con mayor o menor claridad, debe bosquejarse en el pensamiento temprano de Heidegger, esto es, en la época de las primeras lecciones de Friburgo, una concepción del ser humano, del mismo modo que ello acontece en el entorno de *Ser y Tiempo*. Dicha concepción del ser humano remite a la “cuestión de Dios”. Para ello se analizan los dos textos en que Martin Heidegger interpreta el pensamiento de San Agustín, particularmente los libros X y XI de las *Confesiones*.

**Palabras clave:** Intimidad, tiempo, hombre.

## ABSTRACT

The present article intends to demonstrate that the “question of God in Heidegger” cannot leave to the sidelines the “question of humanity in Heidegger”. The working hypothesis is that, with greater or lesser clarity, a concept of the human being must be sketched from the early thought of Heidegger, that is, from the period of his first lectures in Freiburg, in the same way that it occurs around *Being and Time*. Said concept of the human being refers to the “question of God”. For this purpose, two texts are analyzed, in which Martin Heidegger interprets Saint Augustine’s thought, particularly in books X and XI of the *Confessions*.

**Key words:** Intimacy, time, man.

