

Heidegger y San Agustín: tres consideraciones fenomenológico- hermenéuticas sobre la antinomía del olvido*

Recibido: marzo 24 de 2010 | Aprobado: abril 15 de 2010

Germán Darío Vélez López**

gdvelez@eafit.edu.co

Resumen

En el seminario ofrecido por Heidegger en Freiburg en 1921, titulado "Agustín y el neoplatonismo" encontramos la primera consideración temática sobre el olvido que pueda encontrarse en su obra, así mismo, la interpretación de la antinomía del olvido en el marco de la oposición Agustín-Neoplatonismo, nos ofrece una serie de indicaciones precisas acerca del modo como Heidegger se situó, desde el comienzo de su carrera, en la historia de la filosofía, y de la manera como confrontó la tradición filosófica a partir de los elementos de la incipiente fenomenología hermenéutica. En el presente texto quisieramos plantear una serie de consideraciones en torno a la interpretación fenomenológica de la antinomía del olvido en Agustín, intentando mostrar de qué modo, el motivo fundamental de la filosofía de Heidegger, en esta etapa inicial de su despliegue, está estrechamente ligado a la cuestión central abordada por San Agustín, a saber, la búsqueda de sí mismo.

Palabras clave

Fenomenología, hermenéutica, *Dasein*, olvido, intencionalidad, apropiación

Heidegger et San Agustín: trois considérations phénoménologique-herméneutiques sur l'antinomie de l'oubli

Résumé

Le séminaire réalisé par Heidegger à Fribourg en 1921, intitulé «Augustin et le néo-platonisme» contient la première considération thématique de l'oubli que l'on peut trouver dans son œuvre. D'ailleurs, l'interprétation de l'antinomie de l'oubli dans le cadre de l'opposition Augustin-néo-platonisme, offre une série d'indications précises sur la manière dont Heidegger s'était placé depuis le début de sa carrière dans l'histoire de la philosophie, et de la façon dont il a affronté la tradition philosophique à partir des éléments de la naissante phénoménologie herméneutique. Dans ce texte, nous voulons soulever un certain nombre de considérations sur l'interprétation phénoménologique de l'antinomie de l'oubli chez saint Augustin, en essayant de montrer comment le thème central de la philosophie de Heidegger, dans cette phase initiale de déploiement, est étroitement liée à la question centrale posée par saint Augustin, à savoir, la quête de soi-même.

Mots cles

Phénoménologie, herméneutique, *Dasein*, oubli, intentionnalité, appropriation

* Este artículo corresponde a un resultado de investigación doctoral: "Heidegger: génesis de una vida filosófica", realizada en la Universidad París 1 (septiembre 2003-junio 2009), y la cual se articula dentro de los desarrollos de la investigación adelantada en el grupo *Estudios Culturales*, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT.

** Doctor en Filosofía Contemporánea, Universidad París 1. Profesor del Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT.

1. De la privación al sentido intencional de referencia del olvido

El libro X de las *Confesiones* constituye un testimonio paradigmático de la búsqueda de sí mismo como experiencia fundamental de la filosofía. Desde el punto de vista del saber elaborado por San Agustín en los capítulos del libro X dedicados a la aporía del olvido, ¿qué progreso, por decirlo así, nos es presentado en lo concerniente a la comprensión de esta experiencia? Allí encontramos las condiciones de posibilidad fenomenológicas de la experiencia del “tenerse a sí mismo” a partir de un estado fáctico de pérdida, caracterizado por el olvido en sentido amplio. Lo que podemos pensar con Agustín es la situación hermenéutica cotidiana en la cual se inicia la investigación filosófica, es decir, aquella situación en la cual somos ónticamente los más próximos y ontológicamente los más lejanos con respecto a nosotros mismos.

La aporía del olvido afirma, en primera instancia y de un modo problemático, que la memoria retiene el olvido. Hay un cierto “tener” del olvido que constituye el punto de partida aporético de la búsqueda de sí mismo. Es la *terra difficultatis* agustiniana. La interpretación fenomenológica de Heidegger tiene como objetivo mostrar que la dificultad no constituye una imposibilidad lógica. La aporía agustiniana es transformada en antinomia. Ello quiere decir que en un marco metodológico adecuado hay una manera de plantear el problema por medio de la cual se reconoce como insuficiencia lógica (neo-platónica) la aporía agustiniana y que más allá de esta insuficiencia hay un verdadero problema existencial con respecto a la memoria y al olvido de dónde pueden extraerse indicaciones positivas con vistas a la elaboración del sentido de la experiencia fundamental. De modo general, la indicación mayor de la interpretación consiste en el reconocimiento de un sentido intencional de referencia del olvido por medio del cual se deja indicada la dirección de la búsqueda de sí: ¡el olvido es un modo particular de tener!

El sentido intencional de referencia del olvido, más allá de la aporía agustiniana, es el siguiente: tener en tanto que perdido. Tenemos de este modo la propia existencia en la búsqueda de nosotros

mismos. La tenemos en tanto que perdida, es decir, la tenemos en principio como algo que está a la espera de ser encontrado. El olvido como tener en tanto que perdido constituye la promesa de un hallazgo. De este modo podemos afirmar, sin temerle a la lógica, que la memoria retiene el olvido. Heidegger encontrará la continuación de su propia elaboración acerca del sentido fundamental del tener con respecto a la génesis de la vida filosófica a partir del análisis del pasaje bíblico de la pérdida y recuperación del dracma al cual hace alusión San Agustín inmediatamente después de haber introducido el problema del olvido en el capítulo 16 del libro X.

2. La pregunta de toda investigación: ¿qué significa buscar?

Inmediatamente después de haber mostrado y hasta cierto punto resuelto la problemática fenomenológica de la relación memoria-olvido, Heidegger aborda la cuestión de la búsqueda agustiniana intentando precisar su sentido. La búsqueda de sí frente a Dios es para San Agustín, en cierta medida, una lucha contra el olvido. La pregunta es entonces “¿cómo encontrarse a sí mismo habiéndose olvidado de sí?” El relato óntico de la búsqueda del dracma perdido ofrece la ocasión de elaborar esta cuestión central de la génesis de la vida filosófica:

La mujer que buscó y encontró el dracma perdido, ¿cómo hubiera podido buscarlo y encontrarlo de no haber seguido teniéndolo presente, de no haberlo aún recordado? Si cuando busco son muchas y muy variadas las cosas que me salen al encuentro, y yo las rechazo todas hasta “haber” dado con la “justa”, con la que yo buscaba, es porque debo “tener” lo buscado mismo, aquello de acuerdo con y en orden a lo que mido lo que hay que encontrar; e incluso en el supuesto de que aquello con lo que yo hubiera dado fuera lo buscado, y yo no lo diagnosticara como tal, no estaría encontrado (Heidegger, 2003: 43).

El paso dado por Heidegger en su repetición hermenéutica de San Agustín consiste en mostrar que tenerse a sí mismo significa encontrarse, o mejor, apropiarse de sí mismo. El ser-encontrado [*Gefundensein*] es diferente del ser objetivamente pensado. El ser

debe ser concebido a partir del tener y “tener” quiere decir “haber-ya-encontrado.”

Lo que podemos señalar a propósito del análisis que Heidegger deja esbozado en estas pocas líneas de su lectura es el hecho de que el ser y el tener tienen una movilidad particular, una dinámica que nos impide tomarlos objetivamente como cosas que están-ahí frente a nosotros. Lo que emerge es la indicación formal [*formale Anzeige*] del sentido de ser de la existencia, “tener-que-ser” [*zu sein haben*]. La búsqueda de sí, el recorrido óntico que conduce hacia la experiencia de tenerse a sí mismo alcanza su sentido propio en el cumplimiento [*Vollzug*] del propio ser, y este cumplimiento es una apropiación [*Aneignung*]. “¿Qué significa buscar?” es un modo objetivo de designar la cuestión de todas las cuestiones, la más profunda cuestionabilidad humana. Su sentido existencial está dado por la búsqueda de sí. Buscar quiere decir buscarse. Tenerse quiere decir “re-encontrarse”.

Ahora bien, ¿cómo encontrar lo que se ha perdido si de alguna manera no conservamos el recuerdo de aquella cosa perdida, y de tal modo que una vez reencontrada podamos reconocerla como tal? El punto de partida es el reconocimiento: encontrar implica reconocer. Pero Heidegger pone el acento sobre el modo de ser de lo que se busca. El ser, en tanto que ser encontrado, no es una cosa que está ahí en frente. Eso no es suficiente como para constituir el acontecimiento del reencuentro. El ser encontrado debe comprenderse, con respecto a la búsqueda, a la investigación, como algo que se tiene, y que se tiene como ya encontrado, y no simplemente como algo que está ahí, objetiva e indiferentemente. Dicho de otro modo: el sentido de ser que pertenece a la investigación no se determina independientemente de la referencia al cumplimiento de la búsqueda:

Haber-encontrado, ¡ser-aquí-objetivamente-pensado! ¡Tener – haber ya encontrado! (Heidegger, 2003: 43).

La “ecuación” no hace más que acentuar la diferencia en el seno del ser. Se da el ser objetivamente pensado y se da también el ser como lo que se ha reencontrado. La filosofía de Heidegger intenta establecer una relación diferente al ser. Para él, el problema filo-

sófico concerniente al ser es el problema del ser de la vida y de su apropiación. Ahora bien, si del “ser – no tenemos otra representación que ‘vida’” (Nietzsche, Voluntad de poder, n. 582), de la vida tenemos en principio la experiencia de la propia vida.

En función de la vida misma el pasaje bíblico de la pérdida del dracma adquiere su pertinencia. En una búsqueda cualquiera hacemos la experiencia del ser encontrado como aquello que hemos ya encontrado y es en este reconocimiento que éste adquiere su sentido propio. La situación de la búsqueda hace aparecer la problemática intencional que reúne el cumplimiento y el contenido de la experiencia. Pero el ejemplo no ha sido elegido de modo arbitrario. La experiencia de la búsqueda tiene un privilegio óntico, si se puede decir así, con respecto a cualquier otra experiencia fáctica. Ella muestra la estructura de la búsqueda en sentido fuerte, es decir, la estructura de la pregunta que emerge en el viraje de la vida fáctica hacia la vida filosófica. El sentido objetivo de la búsqueda le cede su lugar al sentido ontológico agustiniano: me he convertido en un enigma para mí mismo [*mihi quaestio factus sum*] (San Agustín, 1993: 296).

Así, la experiencia fáctica de la pérdida y de la búsqueda del dracma constituye una experiencia privilegiada en la cual podemos leer el desplazamiento, exigido por los fenómenos, que conduce hacia el ser como tener. El ser-encontrado, ya lo hemos señalado, no puede ser asimilado al estar-ahí objetivamente concebido. El desplazamiento del sentido de ser hacia el sentido de tener, que puede parecernos escandaloso (aún si se apela al sentido griego de la substancia, de la *ousia*), debe ser interpretado como un esfuerzo por sobrepasar la objetividad, el ser-ahí [*da-sein*] objetivo (aquello que Heidegger denominará más bien *Vorhandensein*), hacia una interpretación que se dirige hacia el sentido de cumplimiento [*Vollzugsinn*] y que apunta, en última instancia, al cumplimiento de sí en la vida fáctica.

Por este motivo Heidegger pone entre comillas la palabra *ser* cuando intenta dar el sentido de la vida fáctica:

“Vida fáctica – significado: ‘ser’” (Heidegger, 2003: 43).

Pero del ser no hemos tenido hasta el presente otra determinación que la objetiva: estar-ahí [*da-sein*]. La fuerza con la cual la ontología griega se impuso a lo largo de nuestra historia ha disimulado, ha dejado de lado, es decir, ha cerrado la vía de acceso hacia una comprensión no objetivante del ser. La apertura de esta nueva vía pasa por la ecuación con la cual Heidegger determina el sentido de la vida histórica, fáctica, con respecto al tener de sí mismo:

“ser” = tener [*›sein* = Haben] (Heidegger, 2003: 43)

La continuación de la interpretación indicativa tiene algo de sorprendente también, pues introduce en la experiencia del ser como tener cierto elemento en el cual puede reconocerse el índice de su herencia dialéctica. El tener no es aprehendido como tal, el tener en sentido fuerte, propio, real, *eigentlich haben*, debe entenderse como no haber perdido:

“Tener realmente = no haber perdido; tener en relación con el poder perder –en la angustia– Posibilidad – ¡intencionalidad!” (Heidegger, 2003: 43)

Hay un doble movimiento en la interpretación del sentido del ser de la vida fáctica que pasa por un reconocimiento de la preeminencia del tener sobre el ser objetivo, pero que no se detiene en la sola constatación de esta primacía fenomenológica. El tener como “no haber perdido” designa el “rodeo dialéctico” de la experiencia, por el cual se llega al tenerse a sí mismo. Es contra la posibilidad de perderse que la vida fáctica alcanza su sentido propio en el tener. Dicho de otro modo, hay también, para el tener, el riesgo de ser tomado objetivamente como contenido. Desde el punto de vista del cumplimiento, el tener es una experiencia ganada contra la posibilidad de perderse. Cumplir la experiencia de tenerse a sí mismo implica reconocer que tenerse significa haberse ganado, y renovar cada vez la apropiación de sí contra el peligro de perderse a sí mismo. Así, la interpretación fenomenológica del pasaje bíblico propuesta por Heidegger como guía del descubrimiento del sentido de ser de la vida fáctica, abre progresivamente el nivel de originariedad de la

experiencia que conduce del ser objetivo hacia el tener, y del tener objetivo hacia el tener auténtico.

Hacia el final de la interpretación de este fragmento Heidegger ofrece una indicación suplementaria que refuerza el sentido que estamos intentando destacar en este análisis: “Ser-ahí – objetivamente – es un carácter teórico de conformación, al que puede faltarle la apropiación realmente fáctica; lo que, sin embargo, quiere decir, que él mismo no puede ser utilizado para determinar el sentido de la realidad fáctica.” (Heidegger, 2003: 43)

Podemos entonces afirmar que todo el interés que la interpretación le concede al relato bíblico de la búsqueda del dracma reposa en la posibilidad de abrir el pensamiento hacia el sentido existencial del ser, es decir, hacia el sentido propio y auténtico de la vida fáctica. La substitución del ser objetivo por el tener es un primer paso. Pero el tener mismo debe ser salvado de la caída en la objetividad. El tener debe ser aprehendido en propiedad, de un modo radical, *eigentlich Haben*. El criterio aparece ahora más claro en las líneas que cierran la interpretación: lo que no puede faltar a la determinación del sentido de la realidad fáctica es la apropiación realmente fáctica. Ella apunta al sentido de cumplimiento del tener, es decir, al hecho de que en la búsqueda del sentido de la vida fáctica, el sentido no sea simplemente algo que tengo objetivamente como carácter teórico de conformación de la vida, sino algo de lo que me apropio realmente. No es simplemente un sentido adecuado, no constituye simplemente la *adaequatio* entre el pensamiento y la cosa, cada una por su lado, o separada la una de la otra. Es algo más que lo que ya está dicho en el verbo *eignen*, es algo que uno debe *an-eignen*, apropiarse.

Se trata, pues, de la experiencia de tenerse a sí mismo, tener que se cumple como apropiación, *Aneignung*. El sustantivo procede del verbo *eignen* que significa ser apropiado en el sentido de la aptitud, de la capacidad o de la adecuación. *Aneignen* como verbo quiere decir apropiarse de algo. Esta apropiación constituye la conclusión del recorrido fenomenológico de la búsqueda de sí. En la apropiación la experiencia originaria de tenerse a sí mismo alcanza su cumplimiento. Para designar el acontecimiento de esta apropiación, el término

Er-eignis, que procede del verbo *er-eignen* (pasarse, llegar, suceder, advenir) puede ser propuesto como anticipación del giro que tomará el pensamiento de Heidegger tras la publicación de *Ser y tiempo* y como término que vinculará el pensamiento tardío con la problemática temprana de la génesis de la vida filosófica.

3. Las dos experiencias del olvido: memoria del olvido y *omnino oblivisci*

Con la interpretación del relato bíblico Heidegger ha cruzado el puente que conduce hacia la interpretación del sentido existencial de la búsqueda de sí. La cuestión teórica de la investigación es superada en dirección a la búsqueda del sentido de la vida, enraizado en la vida fáctica. Esta búsqueda depende de la apropiación de sí. El sentido de la vida fáctica es un sentido que debe ser realizado antes de ser aprehendido objetivamente como carácter de conformación de la vida. Esta interpretación ofrece, entonces, dos elementos fundamentales para la investigación en el dominio de la ciencia originaria de la vida: la superación de la actitud objetiva, científica o teórica y el reconocimiento del tener previo como punto de partida y como condición de posibilidad de la investigación.

Pero una vez franqueado el paso decisivo, una vez determinada la perspectiva adecuada de la investigación, podemos retomar el problema del olvido e intentar, de nuevo, aprehender su sentido y su función en la ciencia originaria de la vida. La antinomia del olvido es una situación óptica paradigmática en la que el sentido de referencia del fenómeno muestra la dirección de la investigación y sirve de garante al recorrido, mientras que el sentido de cumplimiento le confiere su carácter propio, es decir, el carácter de investigación fenomenológica no teórica o no actitudinal [*einstellungsmässig*], sino hermenéutica y existencial.

El olvido constituye el rodeo negativo por medio del cual la apropiación de sí se hace posible. La búsqueda de sí es experimentada por San Agustín como búsqueda situada ante el poder del olvido. “Olvido” quiere decir aquí “poder perder”. Es en relación con el po-

der perder del olvido que la búsqueda de sí encuentra la posibilidad de ser realizada. Así, el “rodeo negativo” apunta hacia el dominio de la posibilidad más que hacia la negatividad misma de la pérdida. La experiencia del tenerse a sí mismo reposa sobre el fundamento de la posibilidad óptica de la pérdida de sí. Ella constituye la raíz óptica propiamente dicha de la investigación existencial. Por esta razón la verdadera apropiación de sí se realiza como relación intencional en el olvido de sí. Pero ello presupone del olvido una condición diferente a la del desvanecimiento de contenidos, o a la del desvanecimiento de sí o de la huella de sí en la propia vida.

El problema estrictamente fenomenológico de la búsqueda del drama era justamente el problema de la relación intencional entre aquello que se tiene y aquello que se busca. Se busca algo de lo que se tiene la “punta intencional”. Si orientamos nuestra atención hacia el modo del tener que corresponde a este tener intencional y no a su contenido, nos vemos obligados a reconocer la pérdida como sentido de referencia del fenómeno del olvido. En el olvido se tiene ya lo que se busca, se lo tiene en tanto que perdido. Este tener previo es la condición de posibilidad de toda investigación. Pero este tener no es un tener real o auténtico. Es un tener inauténtico, lo cual no disminuye en ningún grado su estatuto ontológico, ni su valor para la investigación, ya que está presente en toda investigación y es el único que puede garantizar el encuentro de lo que se busca. El tener en tanto que perdido es un tener al mismo tiempo originario e inauténtico. El cumplimiento de la investigación como apropiación y el tener que de allí resulta es auténtico. El tener auténtico es el haber reencontrado en el instante en el que uno puede decir: “¡listo!”, “es suficiente”, “sat est”.

3.1 El olvido como meta intencional

Si nos detenemos en esta consideración del problema de la investigación podremos encontrar la solución existencial de la antinomia del olvido, dejada en suspenso por Heidegger en su primer abordaje de la cuestión en las interpretaciones fenomenológicas del capítulo

16 del libro X de las *Confesiones*. El problema se articula en torno al sentido de referencia del olvido, determinado por Agustín como *privatio memoriae*, ausencia de memoria. Podemos reconocer en la interpretación de Heidegger la necesidad de establecer la diferencia entre los dos sentidos del “estar disponible”, del *praesto est* agustiniano. La aporía es una consecuencia del empleo no diferenciado del sentido del estar disponible. Pero es necesario tener una determinación suficientemente clara de los dos sentidos que están implicados en la experiencia del olvido. Actualmente podemos afirmar que hay del lado del sentido de referencia del olvido cierta experiencia del tener que es necesario calificar de inauténtica o impropia (incluso irreal): el olvido está disponible, es decir, se tiene como perdido lo que se ha olvidado. Desde el punto de vista del sentido de referencia, tener como olvidado es un modo de tener todavía algo. Por esta razón el olvido no es una privación radical de la memoria, y por esta razón, cuando nos acordamos del olvido, tenemos al mismo tiempo presentes la memoria y el olvido:

En la conciencia del haber olvidado, esto aún está ahí, lo que equivale a decir que el olvido no es una *privatio* radical de la memoria, esto es, que tiene un sentido intencional de referencia. Comprendido de manera referencial: en tanto que hemos perdido aún algo, lo “tenemos” aún con todo (Heidegger, 2003: 44).

La relación entre la cuestión general de la investigación y la experiencia del olvido nos permite comprender que el problema del cual se trata en la primera parte de las interpretaciones fenomenológicas de Agustín se encuentra más allá de la sola cuestión del método fenomenológico y que apunta más bien hacia el proyecto entero de la ciencia originaria. La cuestión del olvido es paradigmática de la experiencia originaria de la vida, de su posibilidad de ser aprehendida en sus orígenes. ¿Por qué? Porque el olvido constituye la experiencia inmediata de la vida fáctica. El olvido traduce ópticamente el carácter estructural de la autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*] de la vida fáctica. Se da el olvido de sí porque no tenemos necesidad de encontrarnos a nosotros mismos en la experiencia de la vida. Uno está en posesión de sí mismo, hay un tener previo de la vida que, la

mayoría de las veces no es tomado como pérdida. El deseo de la filosofía no se despierta sino a partir de condiciones precisas, particulares e incluso escasas de la vida. El *pathos* de la búsqueda agustiniana da testimonio del deseo de la filosofía.

La experiencia del olvido tiene algo de espantoso o de angustiante. La tierra de la búsqueda de sí es una tierra de dificultades. El *pathos* de la dificultad y de la angustia en la dificultad están presentes por todos lados en la escritura de San Agustín, aunque Heidegger solo mencione fragmentariamente y como de pasada este aspecto. Podemos, con todo, reconocerlo en el pasaje en el que San Agustín deja escuchar su desespero frente a las dificultades que le plantea la cuestión del olvido:

Yo por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de muchos sudores. Porque no escudriño ahora las regiones del cielo, ni mido la distancia de las estrellas. Tampoco busco los cimientos de la tierra. Yo soy el que me acuerdo, yo, el alma. No digo nada extraño cuando afirmo que está lejos de mí lo que no soy yo. Pero, ¿puede haber algo más cerca de mí que yo mismo? Sin embargo, no llego a comprender el poder de mi memoria que está en mí, a pesar de que sin ella ni siquiera podría hablar de mí. [...] Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable (San Agustín, 1993: 277-278).

Hay en este pasaje de las Confesiones tres elementos fundamentales de la ciencia originaria: 1. El agudizamiento [*Zugespitztheit*] de la experiencia de la vida en el mundo propio se muestra aquí en su problematicidad inherente. La tierra de la búsqueda de sí es una tierra de dificultades. 2. La dificultad despierta el sentimiento de temor o angustia, en el descubrimiento de algo espantoso [*horrendum*] en el misterio de la memoria. 3. Hay en el sentimiento, en el *pathos* de la angustia, la constatación de una separación esencial entre la proximidad óptica y la distancia ontológica: “yo soy, con respecto a mi mismo el más próximo. Yo soy mi memoria. Yo soy aquel que se acuerda de mi mismo, pero no alcanzo a comprender la naturaleza de mi memoria, ¡sin la cual no podría ni siquiera nombrarme!” Esta

distancia reproduce en el lenguaje de la experiencia fáctica la intencionalidad problemática de la búsqueda de sí. Ónticamente me tengo a mi mismo. Yo soy, con respecto a mi mismo el más próximo. Pero inmediata y regularmente, esta proximidad no se traduce en una apropiación de sí: “Para poseerse a sí mismo el espíritu es demasiado angosto.” (Heidegger, 2003: 35)

3.2 La *omnino oblivisci*

“¿Qué quiere decir *omnino oblivisci* [haber olvidado completamente]? No vivir en absoluto en la ejecución de la presentificación, no tener disponible en absoluto la dirección de acceso, haberse cerrado a ello, esto es, haberse puesto tan a cubierto que no se ve que [lo olvidado] aún está ahí en ciertas direcciones de relación. ¡Pero esto no es percibido!” (Heidegger, 2003: 44).

Vemos ahora otra faceta del olvido, aquella que puede corresponder mejor a una ausencia radical de memoria. El olvido radical es la ausencia total de cumplimiento de la presentificación, es decir, que también la referencia intencional hacia lo olvidado permanece cerrada a la consciencia. No se vive absolutamente en el cumplimiento de la presentificación del olvido (como haber olvidado y como lo que se ha olvidado). Hay una especie de cierre de la consciencia ante el olvido, en el que, podría decirse, él mismo cae en el olvido. Esta caída del olvido en el olvido, es decir, este ocultamiento del sentido intencional de referencia es calificado por Heidegger como “cierre” [*Abriegelung*]. Pero el cierre del olvido no es un “hecho objetivo” o externo, no se trata de una diferencia de grado o de nivel en la ausencia o en la pérdida. La *omnino oblivisci* remite a una ruptura de la relación intencional en la cual la consciencia se cierra frente al olvido, se cubre [*sich dagegen abriegeln, sich zu decken*].

El sentido más fuerte y más radical del olvido se constituye en esta experiencia de cierre de sí mismo. No hay una falta de la cual se hace la experiencia y que pueda aprehenderse en su sentido de referencia, sino que hay más bien una disimulación de la falta en el acordonamiento (otra traducción posible de la palabra “*Abrie-*

gelung”) frente al poder perder. La posibilidad está perdida y por lo tanto, toda tentativa de apropiación permanece inaccesible. “Eso no tiene sentido” podría decirse: “*das wird nicht ergriffen!*”.

Así, esta segunda “experiencia” del olvido, indicada de modo muy fragmentario por Heidegger, plantea un problema central en la investigación que nos sirve de contrapunto a la experiencia del olvido como posibilidad. Vemos cómo se esboza un poco más claramente la cuestión de la transformación de la vida fáctica en vida filosófica. Esta transformación depende de una posibilidad, que podemos comprender a partir de la experiencia del olvido como estado fáctico de pérdida y como un cierto tener previo incluso dentro de la pérdida misma, que señala o indica la dirección hacia la apropiación de sí. Pero frente a este poder positivo del olvido encontramos la imposibilidad de toda transformación de la vida en el estado de cierre radical de la *omnino oblivisci*.

Aunque en el camino filosófico de Heidegger media una distancia importante entre esta meditación sobre el olvido y las consideraciones sobre la *léthe* griega, quisiéramos por lo menos indicar un posible vínculo que pueda ofrecer una puerta de entrada hacia esta problemática importante del pensamiento tardío de Heidegger.

En una conferencia de 1950, que recoge lo esencial de las elaboraciones a propósito del olvido como *léthe*, Heidegger intenta precisar el sentido del olvido como relación intencional perdida de sí a sí. En el pasaje que citaremos a continuación es necesario reconocer también el carácter histórico en el que el regreso a los griegos encuentra su apoyo y su pertinencia. No se trata en lo absoluto de una actualización o de una recuperación de un saber pasado, sino más bien, de un “agudizamiento” de una experiencia que es la nuestra, hombres del siglo XXI, por medio de una repetición de la experiencia originaria en la que se constituyó el sentido del olvido antes de cualquier aprehensión científica u objetivante:

La indiferencia existente frente a la esencia del olvidar no está en modo alguno en la rapidez del modo actual de vivir. Lo que ocurre en esta indiferencia viene de la esencia misma del olvido. A éste le pertenece como propio el hecho de que ella misma se retire y vaya a parar

al propio flujo de su ocultarse. Los griegos han experimentado el olvido, *léthe*, como un sino del ocultamiento. [...] Al olvidar no sólo nos falta algo. El olvidar mismo cae en un ocultamiento, y en un ocultamiento de un tipo talque, en él, nosotros, junto con nuestro respecto con el olvidar, vamos a parar al estado de ocultamiento. Por esto los griegos, afinando la forma media griega, dicen *épilanthánomai*. De este modo, el estado de ocultamiento al que el hombre va a parar está nombrado al mismo tiempo en vistas al respecto con aquello que, por aquel estado de ocultamiento, le es retirado al hombre (Heidegger, 1994, 231).

Hay pues, por lo menos, una proximidad entre la interpretación griega de la *léthe* y la interpretación fenomenológica de la *omnino oblivisci* agustiniana. Se trata de una experiencia en la cual el olvido del olvido pertenece a la esencia misma del olvido, y no solamente nuestra voluntad de huir o apartarnos de nosotros mismos. Es la experiencia de un cierre frente al cual todo esfuerzo de apropiación de la vida encuentra las resistencias más elevadas. *Léthe* quiere decir, en este sentido, olvido del olvido. Por medio de esta disimulación del olvido, se aleja radicalmente para el hombre el deseo de la vida filosófica.

Lo decisivo en la interpretación de la *léthe* es la ocultación que cae sobre nosotros cuando olvidamos. El olvido es en principio interpretado como ocultación con respecto al hombre, es decir, ocultación como género de una relación de nosotros con nosotros mismos. El ocultamiento del olvido no es tomado, en un comienzo, como laguna, como hueco en la memoria o como pérdida de contenidos en la consciencia, sino como modo de relación de sí a sí. Si quisiéramos traducir esta experiencia en el lenguaje de la ciencia originaria de la vida, estaríamos obligados a decir: la autosuficiencia y la indiferencia de la experiencia fáctica de la vida con respecto al “cómo” de la vida, al cómo vivir en dirección a la apropiación de sí, son experimentadas como satisfactorias, como el cumplimiento mismo de toda posibilidad de la vida. “¡Listo!”, “es suficiente”, “sat est” son los enunciados que expresan el cumplimiento de las tendencias de la vida que se ha cerrado ante su estado fáctico de pérdida. El olvido no se experimenta más, no se vive más como punto de partida en vistas de la apropiación, sino como punto de llegada destinado a

perpetuarse en todas las relaciones de sí a sí y en las relaciones con el otro.

4. Conclusiones

Desde el punto de vista de las interpretaciones fenomenológicas, el problema del olvido remite a la cuestión de la vía de acceso a la experiencia de la vida fáctica en su ser. El olvido tiene, pues, un carácter doble: poder perder y *omnino oblivisci*. Lo que falta en el olvido como privatio es el tener de sí mismo. Es la condición fáctica de la vida. Pero ella es al mismo tiempo la posibilidad de encontrarse a sí mismo. El tener debe ser pensado en relación con el poder perder. Esta referencia a la posibilidad de perder es al mismo tiempo referencia a la posibilidad de tenerse a sí mismo, ya que no hay un verdadero “haber” que no sea aquel del haber reencontrado.

Veamos de más cerca aún el recorrido de esta meditación agustiniana: el punto de partida es la cuestionabilidad inherente a la vida fáctica. La pesada cuestión que cae sobre San Agustín es la cuestión de su ser más propio. Él se reconoce a sí mismo en el amor a Dios. La única cosa de la cual está cierto es que ama a Dios. Él ignora, sin embargo, qué es aquello que ama cuando dice que ama a su Dios. Hay una relación al otro, el amor, como referencia cierta de su ser, pero esta referencia permanece en alguna medida incierta hasta que San Agustín no esté en capacidad de ofrecer el sentido de cumplimiento de su relación con Dios. Su ser está a la espera de cumplimiento. El modo como su investigación alcanza su meta, su conclusión, muestra bien que la solución de su cuestionabilidad fundamental es del orden del cumplimiento:

Porque cuando te busco a ti, Dios mío, estoy buscando la vida bienaventurada. Te buscaré pues para que mi alma viva, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive por ti. ¿Cómo, pues, he de buscar la vida feliz? Pues no la he de poseer hasta que pueda decir: “Esto es lo que yo buscaba. Aquí está” (San Agustín, 1993: 281).

Entre la pregunta planteada al comienzo y su respuesta, la aporía del olvido constituye una amplificación, dentro del marco de la

investigación, de la problemática de la vida fáctica. Pero hay un desplazamiento hacia el neoplatonismo, en el lenguaje y en la orientación, criticado por Heidegger. La memoria y el olvido son pensados en un marco objetivo siguiendo la dirección del sentido de contenido del fenómeno, razón por la cual Heidegger, en su interpretación, debe a cada momento intentar hacer surgir los sentidos de referencia y de cumplimiento de los fenómenos con el fin de descubrir la estructura existencial del problema de la vida.

El primer sentido del olvido es el de aporía. El olvido que se reconoce como tal, que tiene por lo mismo un sentido intencional de referencia es en sí mismo aporético en tanto que interrupción de la autosuficiencia de la experiencia fáctica de la vida. Hay una pregunta que no encuentra respuesta. Pero es necesario diferenciar la aporía teórica del olvido, en la cual San Agustín sitúa su investigación, de la aporía en el sentido de la experiencia de la vida. Dicho de otro modo, es necesario establecer la diferencia entre la aporía y la antinomia. El reconocimiento y la solución de la antinomia agustiniana le proveen a Heidegger el camino que le permite reencontrar el suelo de la ciencia originaria. A este camino apunta el olvido experimentado como insuficiencia inmediata de la vida con respecto a sí misma. La vida sale de la autosuficiencia y se convierte en búsqueda de sí. La vida quiere tenerse a sí misma. Es el sentido positivo, si se quiere, del olvido. Da cuenta del poder perder, fundador de la vida que quiere apropiarse de ella misma. Es condición de posibilidad de la experiencia filosófica fundamental: transformación de la vida fáctica, dentro de la vida fáctica, hacia la vida filosófica.

La aporía del olvido apunta, pues, a una experiencia que debemos poner en un estadio anterior, incluso más originario, con respecto a la experiencia de tenerse a sí mismo. La relación memoria-olvido constituye la raíz óptica de la experiencia ontológica fundamental. Dicho de otro modo, ella revela fácticamente la posibilidad de la insuficiencia de la experiencia fáctica de la vida al interior mismo de esta experiencia.

La plenitud de la memoria, de la presencia de sí a sí, retiene como su posibilidad máxima un agujero, una ausencia dinámica y

“dinamizante”. Pero este no es el único sentido de la presencia de la ausencia del olvido en la memoria. Incluso puede decirse que este olvido, cuyo sentido intencional de referencia es el de “haber perdido” puede, a su vez, perderse, quedar oculto, no abrirse a la experiencia.

La omnino oblivisci es un olvido en este segundo sentido. Es una ausencia disimulada, de la que no se tiene experiencia en tanto que olvido, y que por ello mismo puede adquirir el carácter de presencia. Aparentemente no hay manera de marcar la diferencia entre la presencia y el olvido de la ausencia. Quizás la única afirmación que podemos hacer en este punto es que esta “presencia” provoca en la experiencia fáctica de la vida la deriva de las apariencias. En el fondo, esta especie de presencia construye o sirve de apoyo a la distinción óptica fundamental entre “ganarse” y “ganarse en apariencia”, es decir, entre la travesía del estado de pérdida y su desconocimiento. El desarrollo de esta problemática estará reservado a la analítica existencial de *Ser y tiempo* 

Bibliografía

- Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículo*. Barcelona: Serbal.
- _____. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- _____. (2003). *Estudios sobre mística medieval*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- San Agustín (1993). *Confesiones*. Barcelona: Altaya.