

## EL PECADO DEL CUERPO, LA REFORMULACIÓN DEL JOVEN HEIDEGGER DE LA *TENTATIO CARNIS* AGUSTINIANA<sup>1</sup>

**Marta Figueras i Badia**

Universitat Autònoma de Barcelona, España  
marta.figueras@uab.cat

En las lecciones sobre Agustín y el neoplatonismo impartidas en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921, Martin Heidegger nos ofrece su interpretación del libro X de las *Confesiones* y, tal y como él mismo dice, “el comentario no ha de proponerse sustituir ni mejorar el texto, sino ir más allá de él”<sup>2</sup>. Efectivamente, en dichas lecciones Heidegger no se limita a reproducir las palabras de Agustín, sino que las asume como propias y las reformula incorporándolas a su propio sistema filosófico. Los conceptos de “vida humana”, “verdad (de Dios)”, “cuidado” y “tentación”

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en la órbita del programa de Formación de Personal Investigador del *Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información* de la Generalitat de Cataluña y del proyecto de investigación *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965/FISO) asociado a la Universidad Autónoma de Barcelona.

<sup>2</sup> Estas lecciones están publicadas en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe*: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1995. En lo que sigue, esta obra se citará con las iniciales “GA 60”.

En la actualidad también puede consultarse la traducción italiana de Giovanni Gurisatti (*Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi, 2003) y se está trabajando en una traducción francesa a cargo de Jean Greisch (*Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard). En lengua castellana hay publicada una traducción de la primera parte de las lecciones, bajo el título de *Estudios sobre mística medieval*, a cargo de Jacobo Muñoz (Madrid, Siruela, 1995). Para la presente comunicación hemos utilizado dicha traducción. Posteriormente salió la traducción de Jorge Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, con un prólogo del traductor.

Cfr. *Estudios sobre la mística medieval*, p. 43.

adquieren en Heidegger una nueva luz, y se integran de una forma tan sutil en su pensamiento que, para los lectores, parece que ambos autores han llegado, por diferentes vías, a la misma verdad, la verdad del Ser.

Martin Heidegger estructura dichas lecciones en nueve subapartados, que corresponden a la división temática de los capítulos del libro X de las *Confesiones*<sup>3</sup>. Escapa a las intenciones de la presente comunicación ofrecer un recorrido sistemático y detallado a través de cada uno de estos apartados. Puesto que nuestro objetivo es, por una parte, observar en qué consiste la reformulación que Heidegger realiza del cuidado agustiniano; y por otra, adentrarnos en la lectura ontológica que el filósofo alemán hace de las tentaciones del cuerpo, nos centraremos únicamente en los apartados dedicados explícitamente a la reflexión acerca del cuidado y al papel que la *tentatio* tiene en nuestra vida cotidiana.

### 1. El *cuidado*, rasgo fundamental de la vida fáctica

En el libro X Agustín afirma que el cuidado va dirigido a la salvación del alma. El obispo de Hipona sitúa el reino de Dios fuera de este mundo, y esto obliga al alma, por una parte, a replegarse sobre su mundo interior; y por otra, a estar preparado para una salvación que vendrá, en todo caso, en una vida posterior, después de la muerte. Así, el fenómeno del mundo exterior sólo tiene interés en la medida en que significa algo para la vida del alma, hasta tal punto que llega a afirmar que las verdades eternas se fundan en la conciencia humana y que éstas, a su vez, tienen su raíz en la conciencia absoluta de Dios. Visto así, el alma no se orienta según los parámetros del mundo exterior, sino que es el Creador quien se manifiesta en la vivencia del alma, quien irrumpe en la experiencia fáctica de la vida. El joven Heidegger tiene una peculiar visión del cuidado que, en muchos aspectos, mantiene el mismo esquema diseñado por Agustín, el cuidado heideggeriano es la determinación existencial fundamental de la vida fáctica de un

---

<sup>3</sup> a) Capítulos I-VII, relación entre dos preguntas fundamentales, ¿qué es Dios? ¿qué es el hombre?; b) Capítulos VIII-XIX, la memoria y el olvido; c) Capítulos XX-XXIII, la vida feliz y la verdad; d) Capítulos XXIV-XXVII, Dios, verdad y memoria; e) Capítulos XXVIII, el cuidado; f) Capítulos XXXIII-XXXIV, la tentación, concupiscencia de la carne; g) Capítulo XXV, la tentación, concupiscencia de los ojos; h) Capítulos XXXVI-XXXVIII, la tentación entendida como ambición del mundo; e i) Capítulo XXXIX, la molestia, angustia por la vida.

*Dasein* que toma conciencia de su propia situación de arrojado y de su estado de caída en el mundo de la impropiedad<sup>4</sup>. A través del cuidado, y gracias a la actitud fundamental de la angustia, el hombre será capaz de asumir su propia situación y, a partir de ahí, tendrá la posibilidad de aprehender su existencia; o utilizando vocabulario heideggeriano, de activar sus vivencias propiamente.

El cuidado es, como ya se ha dicho, la característica principal de la vida fáctica, esto es, el modo en que el hombre se relaciona con el mundo. Y ello remite ineludiblemente al problema de la elección, es decir, al contexto en el cual cada individuo actualiza su experiencia concreta. Precisamente a través de esta elección, nuestras posibilidades pasan a ser realidad y, de este modo, nuestra experiencia se hace histórica. Ahora bien, para Agustín, esta elección está constantemente condicionada por multitud de tentaciones que nos acechan y que dificultan el hecho de poder vivir nuestra vida de forma adecuada, siguiendo los parámetros divinos, "porque la vida no es otra cosa que una tentación constante"<sup>5</sup>. En Agustín es Dios el que fomenta el movimiento contrario a la dispersión, al desmoronamiento de la vida. Es necesario, pues, captar de forma más precisa el carácter fundamental de la *tentatio*, puesto que, tal y como afirma Heidegger, Agustín experimenta en ella la vida fáctica. Y más aun, es gracias a la tentación que podemos comprender de forma precisa el motivo por el cual cada acto que el hombre ejecuta es

---

<sup>4</sup> La presencia de Agustín en la filosofía del joven Heidegger en general, y la reformulación del cuidado agustiniano en particular, ha sido extensamente estudiada por Jesús Adrián, "Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II En torno a los cursos sobre religión (1920-1921)", *Pensamiento* 213 (1999) 385-412; Sigurd Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Thèses Cerf, 1984; Richard Corradini, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, Munich, R. Oldenbourg, 1997; Kurt Flasch, *Was ist die Zeit? Augustinus von hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1993; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische frage nach der Zeit*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2001; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Die *Confessiones* des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", en C. Esposito / P. Porro (eds.), *Quaestio, Heidegger e i medievali*, Turnhout, Brepols Publishers, 2001; Odilo Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, Munich, A. Pustet, 1964; Winfried Meyer, *Augustins Frage "Was ist denn Zeit?"*, Würzburg, Königshausen / Neumann, 2004; Ernst A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Vorgetragen am 14. Juli 1984, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1985; Richard James Severson, *Time, Death, and Eternity. Reflecting on Augustine's Confessions in Light of Heidegger's Being and Time*, Maryland, Scarecrow Press, Inc., 1995; Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996; y Josef Weis, *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1984, entre otros. Cfr. también Franco Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, Roma, Laterza, 1998.

<sup>5</sup> GA 60, p. 83.

para sí mismo una carga. Del mismo modo, Heidegger afirma que la elección, en la que en cada caso nos jugamos nuestra existencia, está inmersa en la multiplicidad de significados que invaden el mundo cotidiano y circundante, con el subsiguiente riesgo de disolución y pérdida en el anonimato público.

Este dispersarse en muchas cosas es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio* que nos ofrece constantemente la vida mundana. Cuando el hombre vive en el mundo, se preocupa por las cosas que le rodean y que, paradójicamente, le llevan a una vida dispersa. Ahora bien, Heidegger sostiene que el ser-ahí viene determinado por lo adverso, en la medida en que lo que experimento es, por una parte, *cura* (entendida aquí como preocupación por, inquietud) y, por otra parte, *delectatio* (deleite). Cuando estoy disfrutando de algo, a la vez me estoy preocupando por la prosperidad. Y en la prosperidad, temo la adversidad. Aparece aquí, pues, un análisis de la vida fáctica orientado a lo histórico<sup>6</sup>. Debido a esta singular especificidad, la ejecución de la experiencia, opina Heidegger, sucede siempre en la inseguridad. Siempre nos encontramos con posibilidades opuestas, y tenemos que elegir qué camino queremos seguir, sin saber de antemano cual de ellos es el correcto. Además, "lo que está en juego no es sólo la inseguridad, sino el peligro de ceder al 'empujón' y caer en lo no genuino, en lo inauténtico"<sup>7</sup>. Por ese motivo, y tal y como dice Agustín, "me he convertido en un problema para mí mismo"<sup>8</sup>. Al no saber hacia dónde se inclina finalmente la propia vida, nos encontramos con la responsabilidad de tener que elegir en cada caso y, con la elección, de jugar nos constantemente nuestra propia existencia. De este modo, el *kairos* hace aquí su aparición.<sup>9</sup>

## 2. La tentación, una molestia en nuestra vida cotidiana

Heidegger resume el análisis agustiniano sobre la concupiscencia de la carne, y afirma que éste plantea un problema mucho más serio fenomeno-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>8</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. Cfr. X, 21-30.

<sup>9</sup> Aquí se observa la influencia de las lecturas que Martin Heidegger hizo de las epístolas paulinas. Véase *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, Primera Carta a los Tesalonicenses, 2.14-3.18.

lógicamente hablando acerca del "yo soy". Agustín, cuando habla de los placeres sensuales, no se está limitando a una vida sensual de corte instintivo sino que se basa en sus propias experiencias, es decir, en la vida fáctica. Y afirma que, después de haber encontrado a Dios, eligió el camino de la moderación y castidad<sup>10</sup>. Sin embargo, de la misma manera que en la vigilia es capaz de resistirse a este tipo de *tentatio*, en el sueño se ve incapaz de hacerlo. Hasta el punto que, en ocasiones, cede a la tentación cuando está soñando. Según Agustín, al despertar toma conciencia de que aquello que acaba de suceder y de lo cual se arrepiente no ha sucedido realmente y, por tanto, al pasar del sueño a la vigilia, vuelve a ser realmente "él". Pero Heidegger se plantea cómo es posible que la razón se cierre a la par que los ojos, y en el sueño seamos incapaces de decidir libremente y de dejarnos llevar. Heidegger comenta que, cuando sucumbimos a la tentación en sueños, aunque realmente no lo hayamos hecho, nos sentimos conturbados por ello. Y ahí aparece el concepto de molestia, que será tratado más adelante. "Yo soy" únicamente en la vigilia, cuando las tentaciones no tienen poder sobre mí. Pero pese a ello, ese «yo» siente que ha hecho algo malo, aunque no haya sucedido nada propiamente hablando. Esta contraposición entre vigilia y sueño aparece de manera recurrente en literatura y filosofía. Y Heidegger no es una excepción, puesto que aprovecha la disertación agustiniana para establecer el siguiente paralelismo con los modos de vida del *Da-sein*, vigilia y propiedad vs sueño e impromiead. El ser-ahí vive habitualmente sumergido en las constantes ocupaciones que le proporciona la cotidianidad. Pero sólo en el momento en que gracias al estado afectivo fundamental de la angustia toma conciencia de su propio ser-sí-mismo, pasa a activar sus vivencias propiamente. O, dicho de otro modo, toma conciencia de la responsabilidad de sus actos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Agustín analiza en qué consiste la tentación, y distingue en ella tres modalidades, la *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*, esto es, la concupiscencia de la carne, de los ojos y la ambición del mundo. En opinión de Heidegger, Agustín no se limita a caracterizar estos fenómenos de modo exclusivamente objetivo, sino que su exposición no deja de ser una *confessio*, es decir, que constantemente reconoce cómo le asaltan las tentaciones y cómo intenta él mismo comportarse al respecto.

<sup>11</sup> Hemos tratado más detalladamente este tema en Marta Figueras, "Anxiety and Time in the hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger", *Analecta Husserliana* (2006) 223-236.

Agustín hace gran hincapié en la multitud de tentaciones contra las que diariamente tiene que luchar nuestro cuerpo. Entre ellas, destacan el comer y el beber, el atractivo de los aromas y los placeres de los oídos y de los ojos como formas de la concupiscencia de la carne. Junto a estas tentaciones del cuerpo, también habrá lugar para tentaciones del alma, como nuestra ansia de poder y nuestro deseo de ser alabados y admirados por los que nos rodean.

Respecto al primer tipo de tentaciones, Agustín afirma que el hombre es, por naturaleza, un ser corruptible, puesto que constantemente tiene que reparar con la comida y la bebida las fuerzas que el cuerpo pierde cada día. El hambre y la sed son, en principio, necesidades corporales, que pueden causar dolor y ser causa de muerte. Y sin embargo, las convertimos en placeres y disfrutamos con ellas cuando tenemos algo para saciarlas<sup>12</sup>. Y en el libro X de las *Confesiones* se advierte que cuando pasamos de la molestia de la necesidad al descanso de la saciedad, podemos caer en la concupiscencia. Nuestro propio cuerpo nos conduce a deleites peligrosos. La tentación se nos muestra como necesidad y, por ese motivo, comer y beber son tentaciones más peligrosas que otro tipo de placeres, como los sexuales, puesto que, según Agustín, podemos eliminar sin más a estos últimos de nuestra vida. En cambio, no podemos sobrevivir sin comer ni beber, y es difícil saber cuándo acaba la necesidad y empieza el deleite.

Respecto a otro tipo de tentaciones que acechan nuestro cuerpo, como los que nos ofrecen los aromas, sabores y juegos de colores y formas, Agustín reconoce que aparentemente no le afectan demasiado y, por lo tanto, entiende que no suponen un peligro demasiado fuerte para el hombre. Pese a todo, no hay que relajarse. "El *fieri potuit* [lo que 'pudo haber sido'], el pasado, lo que fue posible, y lo que soy en este haber llegado a ser lo que soy, está en un *fiat* [hágase], en lo que aún podría llegar a ser"<sup>13</sup>. No somos algo estático, sino que el transcurso de nuestra vida es algo dinámi-

---

<sup>12</sup> En el discurso agustiniano, placer y dolor aparecen siempre juntos en el camino hacia una vida próspera.

<sup>13</sup> GA 60, p. 99.

co y en esta dirección de la experiencia es donde hay que buscar el sí mismo. Y en ella sale al encuentro la *tentatio*.

Martin Heidegger concluye que todas estas formas de *tentatio carnis* coinciden en el hecho de que la tentación aparece a través de la relación que el hombre tiene con el mundo, y su ansia de encontrar placer en él. Pero ninguna de ellas pertenece al "sí-mismo". En estos tipos de concupiscencia, el sí-mismo es vivido por el mundo, y lo hace con tanta fuerza que el hombre no es capaz de distinguir su verdadero ser-sí-mismo, ya que esto sólo puede ser explicado a partir del sentido auténtico de la existencia.

A todo esto cabe añadir que Agustín, en sus *Confesiones*, no se limita a analizar las tentaciones del cuerpo, sino que también estudia aquellas que acechan nuestra alma. Creemos interesante introducir aquí los puntos fundamentales de la interpretación que Heidegger lleva a cabo de uno de estos peculiares modos de tentación del alma, a saber, el deseo de los hombres de querer ser temido y amado por sus semejantes. Estas dos determinaciones remiten unívocamente al nexo de experiencia propio del compartir el mundo y convivir con él. "El *curare* propio de este experimentar se ocupa afanosamente de la consecución de una determinada posición del experimentador en relación con el entorno"<sup>14</sup>. De este modo, el mundo en que vivimos tiene aquí un papel fundamental, y cada hombre se siente en condición de superioridad frente al mundo con el que tiene que convivir. El hombre que desea lograr el temor de los demás se ve a sí mismo como superior e intenta imponerse al resto. El que prefiere que le amen cree que es digno de aprecio por parte del resto. Ambos casos son una muestra de este tipo de tentación del alma, y en ellos se observa cómo el sí-mismo se pierde y se dispersa.

Agustín caracteriza la vida en la que estos nexos de experiencia, los del compartir y convivir, vienen dominados por semejante *curare* como una *miseria vita*, y como una *fonda iactantia* [una estúpida jactancia].<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 117.

El hecho de enfocar la vida en función de una determinada reacción de los que nos rodean, lleva al hombre a una molestia en la facticidad. Y en este punto, se recupera la noción de molestia que ha surgido anteriormente. Para Heidegger, la existencia del ser-ahí egoísta conlleva una molestia. Dicho de otro modo, la molestia caracteriza el cómo del experimentar fáctico.

Según Heidegger, el objetivo de querer ser temido o amado no es otro que el conseguir alabanzas,

esta agitada búsqueda de alabanzas, de ocupar lugares de autoridad y preeminencia en el mundo compartido, es una *cura* por agradar. Lo que equivale a decir que aquellos de los que parte el agrado que le afecta a uno mismo, que le perciben y experimentan a uno en estos términos en el mundo compartido, pasan a ser muy importantes.<sup>16</sup>

Y, para Heidegger, esto es un error extremadamente importante, puesto que en vez de dirigir nuestra vida a una búsqueda de la verdad (del Ser), o a una activación propia de nuestras vivencias, lo que hacemos es centrar nuestra vida en el estar-en-situación-de-autoridad en el mundo. Esto, para Agustín, significa un peligro aún mayor, y es que la búsqueda de Dios deja de ser tomada como importante. La tentación nos muestra este tipo de vida como una vida feliz, pero indudablemente es una *falsa beatitudo*, que nos conduce, una vez más, a la dispersión.

Según Heidegger, "Agustín ve claramente la dificultad y lo en última instancia 'atemorizador' y 'angustiante' del ser-ahí en semejante tenerse-a-sí-mismo (en la plena facticidad)"<sup>17</sup>, y de este modo consigue mostrar una lectura del libro X de las *Confesiones* perfectamente acorde con las ideas que en esta etapa Heidegger ya va gestando, y que publicará unos años más tarde (concretamente, en 1927) bajo el título de *Ser y tiempo*<sup>18</sup>. Esta angustia por la vida nos clarifica una de las nociones aparecidas anteriormente a lo largo del discurso acerca del cuidado, a saber, la molestia. Para Heidegger, la molestia es el agobio por la vida, algo que la arrastra hacia aba-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1997. Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003<sup>2</sup>. En lo que sigue, esta obra se citará con las iniciales "GA 2".

jo, y está estrechamente relacionada con la ejecución de la experiencia que en cada caso corresponde. Esa responsabilidad que tiene el hombre de sus propios actos, lleva inherente una molestia que convertirá su vida en insostenible si no se cuenta con una ayuda que nos guíe en el camino. En el caso de Agustín, será Dios, quien nos proporcionará los elementos necesarios para sobrevivir y, a través de la cura, lograr la salvación de nuestra alma. Una salvación que nos vendrá dada en otra vida y que nos permitirá alcanzar la verdad de Dios. Heidegger reformula este esquema y lo aplica a su propio sistema filosófico. Según el filósofo alemán, sólo cuando tomemos conciencia de nuestro estado de arrojado y de caída en el Uno y comprendamos nuestro propio ser-sí-mismo como cuidado, entonces nos daremos cuenta de que en cada caso nos estamos jugando nuestra propia existencia y, en este marco, tendremos la oportunidad de llegar a la verdad más oculta de todas, la verdad del Ser. La cura refleja, pues, en ambos autores, la relación práctica que el hombre establece en cada caso con el mundo. Relación que corre constantemente el peligro de caer en una vida llena de dispersión, debido a la tentación —en Agustín— o a la influencia de la publicidad —en Heidegger. De este modo, observamos que ninguno de estos dos pensadores tiene una visión estática del ser humano, con una esencia preestablecida, sino que, bien al contrario, ambos tienen muy presente que el hombre es actividad pura, es decir, incertidumbre, pero también elección y riesgo. Inevitablemente, la cura nos conduce a un análisis del hombre (del *Dasein*) entendido como tiempo<sup>19</sup>. Si reflexionamos a nivel óptico, observamos que el cuidado se nos manifiesta como ese “preocuparse por” las cosas que nos rodean. Por una parte, el hombre se preocupa por las cosas que le han pasado, que le pasan y que le pasarán. Y así aparecen implícitamente los tres momentos temporales que, en el lenguaje cotidiano, se expresan bajo los nombres de pasado, presente y futuro. Por otra parte, ese “preocuparse por” que es el cuidado, nos conduce, como ya se ha comentado, a la molestia, a una sensación de angustia, que en último término des-

---

<sup>19</sup> Heidegger denomina cuidado a esta constitución temporal del ser del *Dasein*, y la analiza detalladamente en el capítulo tercero de la segunda sección GA 2, en los volúmenes 20 y 64 de las GA, y en la conferencia publicada bajo el título de *El concepto de tiempo (Der Begriff der Zeit)*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2004). Sobre esta cuestión, cabe destacar también la conferencia realizada el 26 de octubre de 1930 en el monasterio de San Martín de Beuron acerca de la noción de temporalidad que Agustín expone en el libro XI de sus *Confesiones*.

emboca en la toma de conciencia de que en cada caso y en cada uno de nuestros actos configuramos nuestra existencia. Ese "preocuparse por" que constituía ópticamente el núcleo del cuidado, se convierte a nivel ontológico en la estructura temporal del hombre, el ser humano va constituyendo su existencia a lo largo de toda su vida.



