



EL DESEO DE LO ABSOLUTO.
LA FENOMENOLOGÍA DE LACOSTE
DESDE HEIDEGGER Y AGUSTÍN DE HIPONA
THE DESIRE OF THE ABSOLUTE. THE PHENOMENOLOGY OF LACOSTE
FROM HEIDEGGER AND AUGUSTINE OF HIPPO

Diego I. Rosales Meana
CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL AVANZADA
Diego.rosales@cisav.org

RESUMEN

La fenomenología de Jean-Yves Lacoste responde a la alternativa de Heidegger para quien, o bien el *Dasein* resuelve su ser-en-el-mundo bajo la forma de la preocupación, o bien el "mortal" se sitúa frente a los divinos bajo el temple de la serenidad. Lacoste quiere dar cuenta de la "liturgia", modo de ser de quien no se conforma con ninguno de estos esquemas de la vida fáctica, y decide vivir de cara a una trascendencia absoluta. Intentaré hacer ver en este trabajo que la crítica de Lacoste a Heidegger se debe en buena medida a la lectura diferenciada de San Agustín. Describiré primero la base heideggeriana sobre la que se monta la fenomenología de Lacoste. A continuación ahondaré en las cuestiones agustinianas de la *inquietudo cordis*, *éschaton* y *memoria Dei* y su recepción en Lacoste y Heidegger. Por último señalaré los puntos de contacto y de distancia entre ambos filósofos.

ABSTRACT

Jean-Yves Lacoste's phenomenology faces Heidegger's alternative: on the one hand the *Dasein* lives his being-in-the-world under the form of "preoccupation", on the other hand the "mortal" lives facing the divines under the sign of serenity. Lacoste wants to explain "liturgy", mode of being of whom is not comfortable with none of these options, and decides to live facing an Absolute transcendence. I will try to show in this work that Lacoste's critique is founded on a differentiated reading of Augustine. On the first place I will describe the heideggerian grounds on which Lacoste's phenomenology is situated. On the second place I will explain the augustinian notions of *inquietudo cordis*, *eschaton* and *memoria Dei*, and their relation to Heidegger and Lacoste. At last I will point out the similarities and differences between both philosophers.

Palabras clave: Absoluto | Deseo | Fenomenología | Liturgia | Religión

Keywords: Absolute | Desire | Liturgy | Phenomenology | Religion

1. INTRODUCCIÓN¹

Coeur qui a tant battu
D'amour, d'espoir
Ô coeur trouveras-tu
La paix du soir
Charles Péguy

Toda ausencia es atroz
y, sin embargo, habita como un hueco que viene de los muertos,
de las blancas raíces del pasado.

Javier Sicilia

La vida religiosa puede ser objeto de la filosofía y, más específicamente, de la fenomenología. Es posible describir el acto religioso en sus estructuras esenciales tal y como la fenomenología puede describir en qué consisten todos los actos de la vida de conciencia. Orar, el acto religioso por antonomasia, puede ser estudiado y comprendido, al menos preliminarmente —fenomenológicamente—, sin necesidad de comprometernos con una investigación ontológica o metafísica acerca de la existencia o no existencia del ser al que se dirige quien ora, y al que puede provisionalmente llamársele “Dios”. Una investigación de este talante colaborará en la elaboración de una antropología filosófica de base fenomenológica, pues el acto de orar ha de ser sin duda comprendido para traer a luz aquello que en definitiva pueda ser el hombre.

En este trabajo presentaré algunos elementos que puedan llevar la fenomenología en esa dirección con base en lo que Jean-Yves Lacoste ha llamado “fenomenología de la liturgia”, en donde “liturgia” no se refiere al culto mismo de ninguna reli-

¹ Aprovecho esta primera nota para agradecer a Ignacio Quepons, quien me ayudó a precisar la traducción de algunos términos y leyó y comentó provechosamente una versión anterior de este trabajo.

gión institucionalizada o histórica sino al modo como un sujeto cualquiera se comprende a sí mismo y se sitúa en el mundo cuando la variable de "Dios" está para él en juego: "la liturgia designa en estas páginas, de facto y convencionalmente, la lógica que preside el encuentro entre el hombre y Dios."² La actitud más propia de un creyente en este sentido es orar, pues la oración es el acto por el cual el creyente se dirige a ese Dios en el que cree, y esta actitud trae consigo una lógica, una serie de legalidades esenciales racionalmente comprensibles que la fenomenología puede traer a dato.

Lacoste se sitúa en un contexto post-heideggeriano, en cuanto que construye su fenomenología de la liturgia en contraste directo con Heidegger, para quien, en algunas de las primeras lecciones de Friburgo, el problema de la vida religiosa está situado como mera excusa para el desarrollo de una fenomenología de la vida fáctica, y luego desaparece por completo en los esquemas de *Ser y tiempo*,³ en los que desarrolla únicamente la idea de vida fáctica ya desengarzado el problema de lo religioso como tal. Y, si luego es recuperado después de los trabajos alrededor de la *Kehre*, no será para elaborar directamente una fenomenología de la vida religiosa ni mucho menos sino porque el desarrollo mismo de la fenomenología de la facticidad en su historicidad lo lleva a tratar el tema lateral y esporádicamente, al extender el esquema del ser-en-el-mundo contenido en *Ser y tiempo*, al esquema de la cuaternidad, compuesta por mortales-divinos-tierra-cielo.⁴ En ambos caminos, no obstante, la idea de una posible trascendencia queda fuera de toda consideración. Si en el primer esquema el *Dasein* desenvuelve su ser-en-el-mundo bajo el temple fundamental de la preocupación,⁵ en el esquema posterior resuelve el mortal su morada en la tierra bajo el temple de la serenidad.⁶ Lacoste argüirá que en ninguno de los dos esquemas se describe un modo fundamental de la vida fáctica que no se atenga a la inmanencia del mundo.

² Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 10. Trad. Tania Checchi.

³ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ciudad de México – Madrid, FCE / Siruela, 2006, pp. 40 ss. Trad. Jorge Uscatescu; Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Ciudad de México, FCE, 2003, pp. 58 ss. Trad. Jacobo Muñoz; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, § 12, p. 79 (53). Trad. Jorge Eduardo Rivera. (Entre paréntesis coloco la paginación de Niemeyer.)

⁴ Cf. Martin Heidegger, "La vuelta" en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 2003. Trad. Francisco Soler; "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona Ediciones del Serbal, 1994. Trad. Eustaquio Barjau; "Poéticamente habita el hombre" en *Idem.*; "¿Y para qué poetas?" en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2005. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006. Trad. Dina V. Picotti C. Éstos son solamente algunos de los trabajos de la segunda época de Heidegger en los que desarrolla sus ideas sobre el habitar del mortal sobre la tierra.

⁵ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 41, p. 213 (191) y § 69, p. 367 (351).

⁶ Cf. Heidegger, "Construir, habitar, pensar", ed. cit., pp. 130 ss.

En su fenomenología de la liturgia, Lacoste quiere dar cuenta de lo que sucede con aquel que se niega a conformarse con el mundo o la tierra como el horizonte último de su vida, que considera como no-definitivo ni el mundo ni la tierra ni los poderes sagrados que en su inmanencia puedan manifestarse: "Ni el mundo, tal como es pensado en *Sein und Zeit*, ni el juego que trazan entre ellos la tierra y el mundo, ni la 'relación infinita' de la tierra y el cielo, ofrecen al *Dasein* —y más tarde a los mortales— las condiciones teóricas para salir al encuentro de Dios; o sea, del Señor del ser, de un Absoluto que sea persona y promesa de relación."⁷

La hipótesis que intentaré presentar en este trabajo es que la crítica que Lacoste dirige a Heidegger se hace posible por la lectura diferenciada que hacen ambos de tres ideas sobre la vida fáctica cuyo origen puede situarse en la filosofía agustiniana: la "inquietud", el "éschaton" y la "memoria". El enlace de estas tres ideas leídas en clave fenomenológica permite el desarrollo de una fenomenología de la facticidad más completa que la de Heidegger, pues hará posible dar cuenta del fenómeno de la "liturgia", como lo llama Lacoste, un asunto que para Heidegger quedó fuera de toda consideración.

En la primera parte describiré brevemente el suelo conceptual sobre el que se monta la fenomenología de Lacoste⁸: la topología y sus orígenes en la filosofía de Heidegger. A continuación, abordaré las tres nociones agustinianas y los ecos respectivos de ellas en las fenomenologías de Heidegger y de Lacoste: la 'inquietud', el 'éschaton' y la 'memoria'. Por último describiré las posibilidades que la fenomenología de la liturgia de Lacoste ofrece por encima de la perspectiva heideggeriana para describir la vida fáctica.

⁷ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.* pp. 34-35.

⁸ Un interesante estudio sobre la filosofía francesa del siglo XX y su rostro neoplatónico, sobre todo a través del agustinismo, puede encontrarse en Wayne Hankey, *Cent ans de Néoplatonisme en France*, Paris-Québec, Librairie Philosophique, J. Vrin-Les Presses de l'Université Laval, 2004. Aunque no se refiere explícitamente a la filosofía de Lacoste, sí refiere las fuentes fundamentales de las que abreva y explica cómo la filosofía agustiniana ha penetrado en la fenomenología francesa en diálogo, también, con Heidegger. Otro trabajo, aunque de menor importancia pero más dirigido a nuestro tema, es el de Joeri Schrijvers, "Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of Modern Subjectivity" en *Modern Theology*, v.22 (n.2), April 2006, pp. 221-253.

2. LOS LUGARES Y EL ESTAR EN ELLOS. LA TOPOLOGÍA

Nos preguntamos quiénes somos, y qué queremos en la vida. Elegimos un estilo de vida u otro. El mundo nos ofrece posibilidades de realización de nuestros sueños y deseos. Pero nada nos basta. Permanentemente inconformes, el mundo siempre llega tarde a lo que anhelamos, pues el acicate del deseo permanece presente sea cual sea el estado que hayamos elegido. La *quaestio de homine*, la pregunta por la propia identidad y el fin de la vida se presenta siempre, entonces, como una cuestión que las condiciones que ofrece el mundo son incapaces de contestar por sí mismas.

Para Jean-Yves Lacoste esta condición revela uno de los modos fundamentales de ser del hombre. De entrada, habría que decir que estamos incorporados, encarnados: vivimos en un suelo, estamos siempre en un sitio y tenemos un cuerpo, o lo que es más: somos un cuerpo. No hay respuesta a la pregunta de quiénes somos sin tomar en cuenta este cuerpo que somos: "el problema del cuerpo consiste en que es un yo. En efecto, no se trata de una 'cosa' que poseemos, sino de algo que somos; y más rigurosamente aún, algo que nos define como hombres, como alguien."⁹ Lacoste concibe al mundo, en su tiempo, espacio y condiciones corpóreas como el horizonte en el que nos aparecen las cosas y las opciones vitales. Estamos siempre en un lugar y eso es ineludible.

Pero este mundo frecuentemente se nos presenta como un lugar ajeno, y nuestra existencia como un exilio, pues no nos encontramos bien con las cosas y este mismo mundo suele mostrar su precariedad al comparársele con la grandeza de nuestro deseo. Heidegger había descrito esta situación en la que el *Dasein* ha de resolver su propio ser a partir de la 'preocupación', entendido como el modo en el que este *Dasein* se hace cargo de sí. Heidegger describe el lugar, es decir, nuestra condición de tener un cuerpo, un sitio y tener que habérmolas con las cosas, de dos modos básicos: como 'mundo' y como 'tierra'. En *Sein und Zeit*, primero, Heidegger describe el lugar del *Dasein* como un 'mundo' que "se determina fundamentalmente como un no-estar-en-casa (*Unzu Hause*), un carecer de residencia, una no-domiciliación."¹⁰ Esta dimensión de 'mundo' es el modo originario del *Dasein*, en esto hunde sus raíces debido a la estructura misma de la facticidad tal y como es descrita en *Sein und Zeit*: la

⁹ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ *Idem.*, p.21. Tania Checchi ha optado por traducir este *Unzu Hause* como "no estar en lo de uno". Incluso, ella escribe una nota a pie (p. 25), en la que explica por qué opta por esta versión y no por el coloquial "estar en casa", que es lo que realmente dice el alemán. Opto por la versión coloquial, puesto que Lacoste opta también por el francés coloquial: *être-chèz-soi*.

angustia es la tonalidad afectiva fundamental, que surge al mirar que todo en el mundo es completamente mostrenco.¹¹

La angustia como tal no tiene un referente intencional concreto, a diferencia del miedo, por ejemplo, cuyo polo intencional es precisamente el objeto temible, sino que es la ausencia de sentido de la totalidad del mundo lo que nos coloca en esa tonalidad afectiva fundamental: "la rebeldía del intramundano 'nada y en ninguna parte' viene a significar fenoménicamente que el *ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el 'nada y en ninguna parte' no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad."¹² El *Dasein* se angustia por encontrarse en el mundo y porque aquellos entes que el mundo en tanto horizonte le ofrece le aparecen mostrando una 'falta de significatividad'. El *Dasein* ha de hacerse cargo, pues, de su propia existencia, confrontado todo el tiempo con esta falta de significatividad de todo ente intramundano y sustentado por la tonalidad afectiva básica que es la angustia. De ahí que, aunque estemos en el mundo, no nos sintamos en casa.

Sin embargo, el análisis heideggeriano no se detiene ahí. A partir de sus primeros comentarios a Hölderlin, añade a la topología el concepto de 'tierra', bajo la cual se le restituye al mortal una patria y una morada. "¿Cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas."¹³ El mundo, bajo la modificación de pensarlo ahora más bien como 'tierra' puede —ahora sí— concebirse como una morada en la cual establecer residencia. Con esta inclusión, se ha traído a tema también el concepto de 'los divinos', con lo que se abre al hombre algo que estaba por principio vedado al *Dasein*: habitar un lugar en el que no esté abandonado a su propia soledad ni un presente que no esté dominado

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 16, p. 96 (72). Más tarde habrá de retomar estas ideas en "¿Y para qué poetas?", ed. cit, pp. 206-207: "Desde antiguo llamamos ser al fundamento de lo ente. La relación del ser que fundamenta con lo ente fundamentado es, aquí con el hombre o allí con la planta y el animal, la misma. Consiste en el ser que 'abandona a [su] riesgo' al correspondiente ente. El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo." La idea de riesgo está también desarrollada, con un matiz diferente, aunque apuntando ya al modo de poder vivir bajo el temple de la 'serenidad', en "Construir, habitar pensar", ed. cit., pp. 133 ss.

¹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 40, p. 209 (187).

¹³ Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", ed. cit., pp. 132-133. Cf. "La vuelta", ed. cit., p. 194.

por la preocupación, sino por cierta paz y serenidad.¹⁴ Para Heidegger el hombre va transformando lo inhóspito en morada con el lenguaje y el trabajo: poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano y, así, poetizando, es como el hombre se labra una morada de cara a los divinos y recobra el temple fundamental de la serenidad.¹⁵

Con la aparición o consideración de estos divinos tiene lugar todo lo que recibe los beneficios del don del ser, y es ya inadecuado concebir al hombre como un ser no-domiciliado. El mortal, en estos escritos de Heidegger, "habita el mundo", y este habitar implica tener una residencia sobre la cual realizar la existencia en plenitud. Con todo, no se logra aún traspasar, aunque sin duda sí se amplía, la esfera de la inmanencia en la que anteriormente se encontraba el *Dasein*. El hombre que habita en la tierra de cara a los divinos puede habitar con cierta serenidad, pero aún no es pensada en ese caso ninguna verdadera trascendencia que empuje el horizonte del hombre hacia más allá del mundo. Los divinos siguen siendo custodios del mundo dentro del mundo: "los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, sus bendiciones y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo."¹⁶ Los divinos en Heidegger no aparecen como Dios mismo, como lo verdaderamente Santo y trascendente, sino como la vida que existe en lo sagrado, un ámbito todavía inmanente al mundo en el que las divinidades tienen una amistad y connubio con la naturaleza que no es propio de la noción de Dios, que es a quien se dirige aquél que levanta sus brazos para orar esperando el fin de la historia.¹⁷ Por ello señala

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, "poéticamente habita el hombre", ed. cit., p. 176.

¹⁵ Es importante señalar aquí el modo como para Heidegger se relacionan el pensamiento y el habitar, relación que se da primordialmente a través del lenguaje y del construir, lo que, en última instancia, pone en relación al hombre con los divinos y lo sitúa en un mundo que puede llamarse su morada: "El habitar es el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales. Tal vez este intento de meditar en pos del habitar y el construir puede arrojar un poco más de luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y sobre todo sobre el modo como de él recibe su esencia. Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedarán como algo que es digno de ser pensado." Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", ed. cit., p. 141.

¹⁶ *Idem*, p. 132.

¹⁷ Sobre la diferencia entre "lo sagrado" y "lo Santo" desde la fenomenología de la religión, cf. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005. Trad. Fernando Vela; Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007. Trad. Julián Marías y Javier Olmo; Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de ascensión al sentido del ser*, Ciudad de México, FCE, 2004. Trad. Alberto Pérez Monroy; Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995. Trad. Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso, y Miguel García-Baró, *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007. La fenomenología de Lacoste representa, en este sentido, un avance inédito en el ámbito de la filosofía y la fenomenología de la religión. Los estudios sobre religión y las apro-

Lacoste que hay un equívoco que se mantiene en los conceptos heideggerianos: “por poco que, por ejemplo, admitamos con Schelling que la divinidad de Dios hace de Él el ‘Señor del ser’, los dioses (o incluso un Dios) sobre los cuales impera lo sagrado y/o el ser no pueden aparecer más que radicalmente como otros que Dios.”¹⁸ En esa medida, pues, sigue teniendo cabida la rebelión del hombre frente a estos escenarios, tanto el que le presenta el mundo al *Dasein* como el que le presenta la tierra y el cielo a los mortales.

Lacoste plantea un nuevo modo de ser para el hombre que no se sustraiga ni al temple de ánimo propio del *Dasein* en su no-domiciliación, ni a la serenidad que puede otorgar el esquema de la tierra y el mortal. El hombre puede rebelarse frente a esa inmanencia y existir según otro modo y según otro talante, que no se resigne a que su horizonte definitivo sea el mundo.¹⁹ Para ello, habremos de describir tres aspectos que constituyen la vida fáctica y bajo los que se constituye la “vida litúrgica” según Lacoste, estos aspectos fueron en un momento conocidos y de algún modo reinterpretados o rechazados por Heidegger.

3. INQUIETUD Y PREOCUPACIÓN

Ni el mundo ni la tierra permiten al hombre encontrarse con lo Absoluto. Pero aunque éste se haga presente únicamente de manera hipotética, y aún sin olvidar la locación: el lugar y el cuerpo, el hombre puede ejercer la liturgia y alzar las manos en plegaria. El hombre ora y ni el modo de ser del *Dasein* ni el del ‘mortal’ dan cuenta de ello. ¿Bajo qué condiciones existenciales, pues, el hombre que ora, lo hace?

El acto litúrgico por antonomasia, orar, dirigirse al Absoluto, implica poner entre paréntesis el mundo y sus condiciones, así como el horizonte temporal de la muerte al

ximaciones que desde la filosofía se han hecho han transitado desde el punto de vista antropológico-cultural (Eliade), pasando por el diálogo con la filosofía de la razón (de Hegel a Soloviov) hasta lo estrictamente fenomenológico (Scheler, Stein, Reinach), pero no es sino hasta Lacoste que se ha puesto el dedo en la llaga de la vida religiosa como un modo más de “vida fáctica”, aunque esto pueda parecer un oxímoron, pues responde a lo que parecía haber quedado zanjado por Heidegger: la muerte y el mundo como horizontes últimos y definitivos determinan la vida entera del hombre.

¹⁸ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹ Podemos tomar como centro de la crítica a Heidegger y de la propuesta de vida litúrgica en Lacoste, el siguiente *dictum*: “Al comienzo de la historia reinan ateísmo y paganismo y este comienzo nos es siempre presente porque la pertenencia al mundo y a la tierra es una nota esencial de nuestra identidad aun si no la determina definitivamente. *La abolición de este comienzo está, sin embargo, en nuestro poder*”, *Idem.*, p. 143. El énfasis es de Lacoste.

que está sujeto el hombre y plantear la vida, aunque sea por un instante, bajo el horizonte de este Absoluto: es decir, del cumplimiento de la historia. Esta rebelión ante lo dado, ante la poquedad del mundo, nace de lo que Lacoste ha llamado, con Agustín de Hipona, 'inquietud': "la inquietud, según su formulación clásica en el '*incipit*' de las *Confesiones* de Agustín, es esa nota de la humanidad del hombre que lo sustrae a toda satisfacción cuya medida la den el mundo y la tierra, y lo ordena hacia la satisfacción escatológica que, por simple definición, sólo lo Absoluto promete. El hombre inquieto puede así aburrirse del mundo y de la tierra, puede soñar con un más allá del mundo y de la tierra."²⁰ La inquietud se presenta, entonces, como un malestar (*moles-tia*) por el incumplimiento de una expectativa, como el desasosiego frente a las preguntas últimas que son formuladas pero no logran obtener respuesta. "El hombre tiene la opción de no querer encontrarse en casa en el mundo y de mantenerse en actitud de remisión constante al Creador",²¹ dirá Hannah Arendt. ¿Cómo surge esta inquietud? ¿En qué consiste, cuál es su objeto? ¿Respecto de qué, en concreto, es inquietud?

En el texto de Agustín, la inquietud aparece en el ámbito de la alabanza a Dios, ya desde el primerísimo momento de las *Confesiones*:

Grande y dignísimo de alabanza eres, Señor; grande es tu poder, e incontable tu sabiduría. ¿Y así quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación? ¿Precisamente el hombre, quien, revestido de su mortalidad, trae consigo el testimonio de su pecado, el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, esa pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti [*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*].²²

La evidente, aunque importantísima, tesis de que la inquietud termina únicamente con el encuentro con Dios, esto es, que el mundo de la historia representará para el hombre una existencia siempre inacabada, aparece dentro del contexto de una alabanza: la alabanza inicial a Dios, con la que Agustín elige comenzar su confesión.

No es casual que, en el momento de alabar, Agustín exprese la inquietud y el desasosiego del corazón. La inquietud se relaciona, en primer lugar, con una alteridad

²⁰ *Idem.*, p. 35 (n° 21).

²¹ Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 93. Trad. Agustín Serrano de Haro.

²² Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1, 1. Obras Completas II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. Trad. Ángel Custodio Vega. Todas las traducciones de los textos agustinianos son mías, aunque he tenido a la vista las traducciones publicadas por la BAC referidas en este trabajo. Las referencias a las obras de Agustín las haré de acuerdo con el modo canónico de citarlo, según libro, capítulo y, si es el caso, párrafo.

y, en segundo lugar, con el reconocimiento de la propia pequeñez y finitud, notas aparejadas a la condición de mortales. Constatamos nuestra muerte, la precariedad nos es evidente y, con todo, los seres humanos queremos alabar a Dios. La inquietud es, en este sentido, una disposición fundamental resultado de la suma de dos componentes: a) el movimiento hacia una alteridad (en este momento, no necesariamente absoluta) y b) la constatación de la finitud del propio yo.

Pero, ¿por qué no puede alabar a Dios el hombre? Agustín mismo comienza a elaborar una respuesta: "ayúdame, Señor, a conocer y entender si es primero invocarte o alabarte, o si hay antes que conocerte para invocarte. Mas, ¿quién podrá invocarte si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podría invocar una cosa por otra. ¿No es, más bien, que has de ser invocado para ser conocido? Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica?"²³ Nadie nunca ha visto a Dios, e incluso el creyente lo constata siempre como ausente. Por eso la alabanza requiere de otro tipo de fundamento que la evidencia. Con todo, la ausencia no obsta para que queda sentada la pregunta sobre la primacía del conocimiento o de la invocación (concepto o acción). Esta dialéctica tiene sentido justamente cuando lo invocado puede ser conocido precisamente al invocarse, lo que quiere decir que el objeto de la alabanza ha de ser de tal naturaleza que convierta a esta alabanza en un acto performativo, es decir, que modifique también a quien alaba. El objeto de la alabanza ha de ser, pues, de modo tal que pueda actuar sobre el ejecutante de la alabanza aunque éste no lo conozca del todo. Esta relación bilateral podría solamente ocurrir con lo que pudiera llamársele Dios, pues cualquier objeto del mundo que nos sea desconocido carece de las potencialidades necesarias para darse a conocer con sólo nombrarlo y, de acuerdo con el texto agustiniano, la invocación misma puede ser una primera vía para el conocimiento de Dios, o al menos para el establecimiento de una relación con él.

Los problemas no tardan en aparecer. El primero es que a Dios no se le conoce de antemano, o al menos nunca se le ha visto del mismo modo que a cualquiera de los objetos intramundanos. Dios no forma parte del mundo. Lo único presente y realmente patente en la relación yo-Dios o invocante-invocado es, pues, tanto el deseo de alabanza como la alabanza misma, y ambos actos están del lado del sujeto humano. La oración —que para estos fines identificamos con la alabanza— es un acto intencional cuyo polo noemático permanece siempre ausente. Por ello el deseo de alabar (*laudare te vult homo*) es un deseo que no sabe muy bien de sí: no sabe bien cuál es su objeto y, por lo tanto, hacia dónde dirigirse. Para realizarse tendrá que estar

²³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., I, 1, 1.

continuamente lanzando hipótesis y haciendo pruebas so riesgo de terminar en el fracaso y no conseguir jamás satisfacerse.

La dialéctica de la invocación-respuesta se ve obligada, para su resolución, a remitir a uno de los términos de la invocación, pues el otro término (Dios) está fenomenológicamente velado. Aquí aparece el segundo problema, pues el sujeto tampoco puede esclarecerse a sí mismo del todo. Si el deseo es deseo, es que también es carencia (pues no se desea lo que ya se tiene), por lo que tampoco tiene muy claro quién es y cuál es su identidad. De hecho, la pregunta y la búsqueda nacieron a partir de la extrañeza de uno mismo, ante la incógnita que se aparece cuando pregunto quién soy yo: "quienquiera que yo sea, para ti, Señor, soy manifiesto",²⁴ "¿quién soy yo, Dios mío, y cuál es mi naturaleza?",²⁵ "¿y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas frente a mí, pero yo me había alejado de mí mismo y por eso no te encontraba."²⁶ De modo que lo que aparece como problema, comienza a constituirse en camino de comprensión. El hecho de que la idea de Dios advenga ante el cuestionamiento por la propia identidad es el primer elemento a considerar para constituir la idea de Dios misma.

La inquietud aparece, entonces, a partir de la constatación de la finitud y de la muerte, que obligan al sujeto a reclamar un fundamento de sí mismo distinto a su propio yo. Con la obtención o conocimiento de ese fundamento, que tendrá que estar necesariamente fuera del mundo, podría el yo saciar su deseo y contestar a la gran pregunta por su identidad. Sin embargo, ese fundamento, que se constituye luego objeto del deseo, es desconocido porque no se tiene experiencia alguna de él, por eso la búsqueda de Dios no puede ser otra en el itinerario existencial que la búsqueda de la propia identidad.²⁷

Cuando el deseo lanza a la vida intentos por encontrar a Dios, yerra siempre, pues al tener que iniciar la búsqueda con uno mismo, termina por no encontrarse más que a sí mismo de un modo deficiente y fracturado. El sujeto es su propio tope y un mal espejo: la búsqueda se trunca permanentemente. Por eso Agustín decide emprender una confesión de sí mismo y exponer su propia vida a una alteridad, para verificar si en esa exposición y salida de sí logra encontrar a la vuelta alguna clave para

²⁴ *Idem*, X, 2, 2.

²⁵ *Idem*, X, 17, 26.

²⁶ *Idem*, V, 2, 2.

²⁷ Sobre la problematicidad de la identidad del yo, cf. Peter Hampson & Johannes Hoff, "Whose self? Which unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate" en *New Blackfriars*, v. 91 (1035), 2010, pp. 546-566. Un trabajo realmente imprescindible, en línea fenomenológica, sobre la cuestión en San Agustín es el de Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

reconocerse e interpretarse a sí mismo, de ahí que el libro segundo de las *Confesiones* comience con la siguiente advertencia: “quiero recordar mis fealdades pasadas y las inmundicias carnales de mi alma, no porque las ame sino porque te amo a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo por la memoria, llena de amargura, mis caminos perversísimos para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que estuve dividido cuando, lejos de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas.”²⁸

¿Por qué elegiría Agustín confesar sus pecados y no sus virtudes o, simplemente, una versión neutra de sí mismo? ¿Para qué hacer énfasis en los caminos sinuosos y no en, por ejemplo, las memorias de lo gratificante y lleno de sentido? Tal vez porque con la confesión del pecado el sujeto se confiesa precisamente como lo contrario del ‘soberbio’, que es a quien Dios resiste. Sólo una confesión de sí mismo, que lo sitúe en su precariedad y necesidad de alteridad podrá abrir las puertas al conocimiento de ese Absoluto, de lo único capaz de colmar la inquietud y el desasosiego frente a la cuestión sobre sí mismo.

Agustín busca, en este sentido, una morada: un hogar en donde habitar, una casa que le dote de identidad y de raíces pues el mundo parece no serle suficiente ni presentársele como un hospital que le acoja en su desdicha. Si, como lo señaló Lacoste, el lugar y la corporalidad son condiciones necesarias para emprender la búsqueda de la propia identidad, hay que decir que el descolocamiento y la sensación de extraneidad en el mundo ponen verdaderamente en entredicho la cuestión de la identidad del yo, convirtiéndolo en un sujeto extraño, en un extranjero de sí mismo.

La *quaestio de homine*, la pregunta por el *ipse*, se plantea entonces no como una cuestión abstracta por la esencia del hombre, sino como la concretísima pregunta por el sentido de la propia vida, que ha de desplegarse en un lugar y dentro de un tiempo concretísimos. Este hacerse cargo de sí mismo, consignado por Agustín bajo el concepto de *cura vitae*, habrá sido utilizado por el propio Heidegger para la formación de uno de los conceptos fundamentales de su filosofía, la ‘facticidad’, a través de la idea de la *Sorge*: ‘cura’ —según traducción de Gaos, que liga la noción a su origen latino— o ‘cuidado’ —según traducción de Rivera, que le extirpa tal origen—. ²⁹ Lacoste distin-

²⁸ Agustín de Hipona, *op. cit.*, II, 1, 1.

²⁹ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., §§ 39-44. Los antecedentes del concepto de facticidad están, precisamente, en los estudios de Heidegger sobre fenomenología de la religión, a través del análisis de algunos textos paulinos y del libro X de las *Confesiones*. Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 35 ss.; *Estudios sobre mística medieval*, ed. cit., pp. 58 ss. Dos textos pueden ser muy útiles para comprender el origen agustiniano de la idea de “facticidad” y “cura”. El primero de ellos, el fundamental de Philippe Cappelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Ciudad de México, FCE, 2012, pp. 202 ss. Trad. Pablo Corona y, el segundo, el de Jorge Uscatescu “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger

guirá muy bien el 'cuidado' de la 'inquietud' en términos agustinianos: "nuestra identidad es una cuestión de lugar y de tiempo. En lo que respecta al tiempo, admitimos la respuesta proporcionada por Heidegger: la temporalización manifiesta el privilegio del futuro sobre el presente y el pasado (el filósofo nunca llega a desdecirse en este respecto) y lo manifiesta bajo el modo de la *preocupación* o *Sorge*."³⁰

La facticidad, el hecho que el *Dasein* sea un ser-en-el-mundo, lo obliga a tener que hacerse cargo de su propia vida y proyectarla en el tiempo. De ahí nace la *Sorge*, en la que el yo se lanza por delante de sí mismo, intentando prever y controlar el futuro que tiene frente a sí; el *Dasein* se ocupa, o se preocupa, de lo que aún no es, olvidándose del presente mismo y, por supuesto, también del pasado. La preocupación, en cambio, va más allá del presente y lo hace depender de lo que está fuera de nuestro control.

En efecto, si miramos con atención los párrafos de *Sein und Zeit* dedicados a la explicación del 'cuidado', vemos que Heidegger caracteriza el ser del *Dasein* primariamente como un 'anticiparse-a-sí': "estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el *Dasein* ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo. El *Dasein* ya siempre está 'más allá de sí', pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial 'irle' la llamamos el *anticiparse-a-sí* (*Sich-vorweg-sein*) del *Dasein*."³¹ El 'cuidado', como existencial ontológico (y no óntico, como el mismo Heidegger lo aclara) describe este *apriori* del *Dasein* bajo el que existe y tiene que vérselas con las cosas. La 'preocupación', en cambio, es uno de los modos ónticos —aunque quizá el primordial— bajo los cuales el 'cuidado' puede realizarse. La preocupación adquiere forma histórica bajo la modalidad de un anticiparse, es decir, de prever el futuro, un futuro que se despliega únicamente dentro de las posibilidades que el mundo puede ofrecerle al *Dasein*, y nunca más allá del mundo. En el anticiparse-a-sí, al estar vuelto hacia lo que el *Dasein* puede ser, radica la condición de la libertad como posibilidad de despliegue de la existencia. La preocupación es una dinámica que depende de la estructura del mundo y, sobre todo, de una estructura que tiene el ser-para-la-muerte como su horizonte último.

Esta idea no se corresponde simétricamente con la *inquietudo cordis* agustiniana, que se abre en su infinito deseo hacia un Absoluto que esté más allá del mundo. La inquietud no se conforma con lo histórico, sino que se dirige a su realización plena

sobre la fenomenología de la vida religiosa", texto introductorio a Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 10-30.

³⁰ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 113.

³¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 41, p. 213 (192).

bajo una idea de plenitud que no corresponde con la idea del mundo o de mundanidad. Aún antes de la constatación, por ejemplo, empírica, de la posibilidad de algo más allá del mundo, la inquietud anhela no una vida mundana resuelta, como la preocupación, sino la paz absoluta que ningún objeto del mundo puede saciar ni garantizar. Al ser el sujeto incapaz de pensar en un sosiego pleno y absoluto desde sus categorías mundanas, arroja el objeto de su inquietud hasta un destino que pudiera llamarse 'escatológico', por ser su característica principal ser 'historia cumplida', es decir, una paz perfecta. Si bien este objeto es desconocido en la medida en que nunca se ha constituido fenómeno —nunca nadie ha estado en el cielo—, es pensable a *contrario*, en la medida que carga consigo la necesidad de ser a-histórico o supra-histórico al mismo tiempo que para ser tal debe cumplir con el requerimiento de llevar el deseo —que sí es histórico— a cumplimiento.

La idea de la 'inquietud', a diferencia de la 'preocupación' o el 'cuidado' heideggerianos aparece, fenomenológicamente, ya como un concepto teológico o teocéntrico, pero no por revelado ni cosa parecida sino porque apunta en su exigencia conceptual a lo que por su radical trascendencia respecto del mundo podría llamarse Dios o Absoluto.

La inquietud, que no puede encontrar su apaciguamiento —su reposo— más que en Dios, debe permitirnos, sin embargo, pensar la escrupulosa certificación para el hombre de su esencia creada. Esta certificación permanece, empero, realizada dentro de la trama del mundo; ella encubrirá desde siempre una fidelidad a la economía mundana de la temporalización —no hay dos tiempos, uno para la inmanencia y otro para el ser-ante-Dios. Pero, en el registro de las últimas instancias de la temporalización, la inquietud será una propiedad paradójica, al fundarse sobre un olvido o sobre una transgresión: el olvido de la muerte o la puesta entre paréntesis del ser-para-la-muerte.³²

Es decir, si tomamos a la inquietud con la suficiente radicalidad, veremos que una existencia que vive bajo su sino y levanta, por ello, una plegaria al Absoluto, transgrede lo que Heidegger llama 'facticidad', es decir, el condicionamiento total por el horizonte de lo mundano, pues esta inquietud lleva a quien reza a olvidar la muerte o, al menos, a poner entre paréntesis su ser-para-la-muerte. Lo interesante, al menos a juzgar por los textos agustinianos,³³ y por el modo como el propio Heidegger lo vio en

³² Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 97-98. La traducción es mía.

³³ Algunos ejemplos pueden verse en: Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., VII; *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, Obras completas IV, Madrid, BAC, I, 5. Trad. Teófilo Prieto; *De la verdadera religión*, Obras completas IV, Madrid, BAC, XXI, 41. Trad. Victorino Capánaga.

sus lecciones de 1921,³⁴ es que el horizonte escatológico por el que se posibilita la transgresión, se recibe, si se recibe, siempre bajo las condiciones de lo que es transgredido: el mundo [*regio dissimilitudinis*], o lo que Lacoste llama 'topología', de modo que la vida del que ora es una tensión contra la facticidad condenada a vivirse desde aquello que quiere violar.

Si en la preocupación me hago cargo de mí mismo y de mi muerte, en la inquietud mi muerte está entendida desde un horizonte allende ella. Si la preocupación la pone el yo sobre sí y hacia el futuro, la inquietud precede al yo y está ahí aún antes de ser constituida por el yo. La inquietud se da aún antes si quiera de que un yo la constituya como deseo (y menos aún como voluntad, entre otras razones porque su objeto me está prácticamente velado).³⁵ El *appetitus* (deseo) originario y primigenio de escatología (de que la historia se vea ya cumplida siempre) no es un acto propio del yo pero está presente en él desde un tiempo inmemorial, por eso el yo está inquieto respecto de algo mucho más grande que sí mismo. La inquietud anhela siempre la última palabra sobre las últimas cosas, es decir, un Absoluto:

a este fruto de la contemplación están referidas todas las tareas de la acción. Es el único fruto libre porque se desea por sí mismo y no se refiere a otra cosa [*quia propter se appetitur, et non referetur ad aliud*]. A esto sirve la acción; todo lo que hace bien se refiere a él, porque se hace en razón de éste; no en razón de otra cosa, sino en razón de él mismo, uno se atiende a él y lo tiene. Ahí está, por lo tanto, el fin que nos basta. Será un fin, en consecuencia, eterno, pues no nos basta un fin, sino lo que no tiene fin alguno.³⁶

La vida entera y toda acción —esto es, la facticidad—, interpretadas desde la inquietud agustiniana no se constituyen como el ocuparse de sí mismo y de la propia muerte, sino como la comprobación de la hipótesis del deseo, que nace a su vez de la inquietud y que apunta al *éschaton*, al fin de la historia.

³⁴ Cf. Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, ed. cit., pp. 45 ss.

³⁵ Sobre este aspecto haría falta desarrollar una plena fenomenología del deseo en San Agustín. Baste, por el momento, señalar que la inquietud es el momento primigenio, la situación de carencia existencial que más tarde en la vida del yo, se convierte en deseo. Este deseo, por su parte, necesita luego ser constituido por el yo para tornarse propiamente en querer, es decir, en voluntad. Alguna distinción importante puede encontrarse en Edith Stein, *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu en Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Madrid-Burgos, El Carmen / Monte Carmelo, 2005. Trad. Constantino Ruiz Garrido, y en Alexander Pfänder, *Fenomenología de la voluntad*, Madrid, Avarigani, 2011. Trad. Manuel García-Morente. En este segundo especialmente puede encontrarse una distinción utilísima entre 'desear' y 'querer', es decir, entre el estado de sentirse simplemente deseando y el querer volitivo del yo propiamente dicho.

³⁶ Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Obras completas XIV, Madrid, BAC, 2009, CI, 5. Trad. José Anoz.

4. ÉSCHATON: CONCEPTO Y NO-EXPERIENCIA

La pregunta es legítima: ¿cómo sé que hay un *éschaton*? ¿Cómo puedo, siquiera, imaginarlo? ¿Por qué puedo pensar en Dios, si jamás lo he visto?

El saber y la razón son importantísimos para quien reza. La vida religiosa y la experiencia litúrgica son, de hecho, incomprensibles sin un saber primario, aunque precario y limitado, de a quién o a qué se dirigen las plegarias: “quien reza —dice Lacoste— se encuentra pacientemente ante Dios. No se encuentra ante lo Desconocido: sólo corre el riesgo de la paciencia litúrgica y de las actitudes paradójicas que ésta supone aquel que puede dar un contenido de pensamiento preciso al nombre de Dios.”³⁷ Si bien Dios es siempre *Deus absconditus*, algo sabemos ya sobre aquello que reconocemos como escondido y que somos incapaces de encontrar. Aunque Dios se rehúsa constantemente a ser plenamente comprendido, hay un conocimiento que da cabida a la plegaria del que reza.

Precisamente porque no es lo mismo conocimiento que comprensión, el que ora sabe lo suficiente de Dios como para dar cuenta de lo que hace cuando levanta la plegaria, al menos en cuanto que es concebido como aquello que se sustrae a toda delimitación conceptual. El que reza piensa en Dios, y este pensar no necesariamente tiene que ser un trabajo teológico o filosóficamente justificado, sino que el orante puede ser un perfecto diletante en asuntos de exégesis y teología.³⁸ El que ora a Dios no lo hace bajo la autorización de una demostración de su existencia. Lo que hay en el acto litúrgico del rebelde es, más bien, un momento cognitivo que, aunque no sea demostrativo, no puede ser menospreciado y por el que aparece, además, una importantísima paradoja que da cuenta de lo que sucede en la vida religiosa:

quien se encuentra litúrgicamente ante Dios, evidentemente prueba que no se contenta con el puro gozo del saber. Hay más de una razón para rezar, ya sea que nos entreguemos a la contemplación y a la alabanza, que pidamos el perdón de nuestras faltas o que roguemos por otra cosa. Pero sean cuales sean estas especificaciones, no rezamos sin suponer que la experiencia del pensamiento no es la única que puede fundar un comercio con lo Absoluto.³⁹

El que reza espera, pues, algo de Dios: algún tipo de confirmación de que el objeto de su plegaria no sea un conjunto vacío. El conocimiento del concepto de Dios

³⁷ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p.185.

³⁸ Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps*, ed. cit., §§ 17-18.

³⁹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 187.

claramente no se detiene en la contemplación de ese concepto, sino que por su contenido pide —como lo muestra quien reza— una actividad de plegaria: el que reza espera, de algún modo, que aquél en quien piensa cuando reza no sea una mera quimera.⁴⁰

La espera de la liturgia es más frecuentemente frustrada que cumplida. El que ora se topa más bien con la no-experiencia de aquello que conoce. El conocimiento de Dios se encuentra con una 'inexperiencia', pues su objeto intencional está siempre fuera de toda constatación. "El hombre —para decirlo con Lacoste— quiere «ver» a Dios y todo lo que ve le decepciona."⁴¹ Hay una distancia, un hiato prácticamente, mundanamente, insalvable entre lo que se sabe de Dios y lo que se experimenta de él. Incluso, podría establecerse una relación de proporcionalidad inversa: entre más se sabe de Dios, más experiencia negativa de él se tiene. El que ora piensa en Dios pero se topa de bruces con el mundo, con lo que no es Dios, pero en eso consiste precisamente la liturgia, en ser siempre *peregrinatio*. Así lo ha escrito Jérôme De Gramont, discípulo de Lacoste:

El camino que conduce hacia lo que viene a la presencia retirándose y el camino que medita la ausencia son un mismo camino. El estar al lado de aquello que falta y el estar que padece la ausencia son un mismo estar. La palabra que dice lo que viene a la presencia y la palabra que nombra la falta de presencia y de nombres son una misma palabra. No hay otro camino de pensamiento que aquél que encuentra en la derrota de los nombres el recurso de la experiencia y del decir, y que *en lo que no aparece encuentra la posibilidad de una presencia y del aparecer mismo, precisamente en lo inaparente o en la derrota de los nombres sagrados: no después, o a pesar de ello, sino gracias a ello.*⁴²

La vida religiosa, podríamos afirmar, no tiene en este sentido su entero fundamento en la vida afectiva sino que el conocimiento juega un papel primordial en quien emprende una vida litúrgica y decide ser-ante-Dios (*coram Deo*). La no-experiencia del que ora tiene lugar en la medida en que hay un conocimiento que no encuentra su cumplimiento en nada que esté sujeto a la lógica del ser-en-el-mundo, pues nada del mundo es Dios. "Una oscilación fundamental nos remite así del saber a la inexperiencia y de la inexperiencia al saber y nos recuerda constantemente qué ha-

⁴⁰ Cf. Joeri Schrijvers, "Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy" en *The Heythrop Journal*, v. XLVI, 2005, p. 319.

⁴¹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 189.

⁴² Jérôme De Gramont, "La chemin heideggérien dans la phenomenologie de Husserl à Hölderlin" en *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, pp. 66-67. La traducción es mía.

ceмос frente a lo Absoluto en el elemento de lo provisional. Esto vale tan pronto como podemos hablar rigurosamente de Dios y proyectar existir ante él, y no exige, pues, que nos sea 'manifiesto'. Con todo, puede surgir aquí lo que denominamos *exasperación preescatológica*.⁴³

Lejos está Lacoste de pertenecer al grupo de personas que afirman la vida religiosa como un gozo o como un cumplimiento y una certeza plena. Directamente contra Schleiermacher, piensa que la religión está fuera del ámbito del sentimiento.⁴⁴ Esta 'exasperación escatológica' se refiere al tedio o al hartazgo al que quien emprende la liturgia está expuesto, pues la confirmación de su *appetitus* está siempre pospuesta. Esta exasperación, además, no es un tema nuevo, sino que, además de dar cuenta de ella, en Agustín tiene esta exasperación un papel fundamental en el itinerario de la vida *coram Deo*:

Como ahora no pueden verlo, ocúpense en desearlo. La vida entera del buen cristiano es un santo deseo. Lo que deseas aún no lo ves, pero deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te llenes de ello. Es como cuando quieres llenar una cavidad conociendo el volumen de lo que se va a dar; extiendes la cavidad del saco, del pellejo o de cualquier otro recipiente; sabes la cantidad que has de introducir y ves que la cavidad es limitada. Extendiéndola aumentas su capacidad. De igual manera, Dios, dirigiendo dártelo, extiende tu deseo, con el deseo extiende tu espíritu y extendiéndolo lo hace más capaz.⁴⁵

El *homo religiosus* vive más bien bajo el signo del destierro y la incomodidad que bajo el signo de la certeza de quien tiene una iluminación incontestable, pero es alguien que continúa hasta el final regido por el *appetitus* que nace del *cor inquietum*. De hecho, en este sentido cabría más bien sospechar de quien se siente 'religiosamente satisfecho' y cierto de poseer la verdad sobre Dios, pues si su deseo es un deseo colmado, probablemente no se trate de Dios sino de algún ídolo intramundano en quien está depositando su esperanza. "Este saber, en efecto, no descansa sobre nada que venga en el presente a la experiencia. En parte, aprehende en el elemento de la memoria la autocomunicación divina: el Dios que apareció se ha retirado del campo de la manifestación y el presente de la noche litúrgica no revela nada de Él."⁴⁶ La 'noche' (concepto heredado por Lacoste de San Juan de la Cruz) se destaca princi-

⁴³ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 190.

⁴⁴ *Idem*. p. 10.

⁴⁵ Agustín de Hipona, *Tratados sobre la primera carta de San Juan*, Obras completas XVIII, Madrid, BAC, IV, 6. Trad. Pío de Luis.

⁴⁶ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 192.

palmente por la no-fruición, por la carencia de gozo de lo que conocemos de Dios.⁴⁷ Como no hay satisfacción del deseo, el deseo tiende a engrandecerse y la inquietud tiende a acrecentarse. Con todo, la noche no niega la posibilidad del cumplimiento del *éschaton*. Es claro que el religioso no ve cumplido su deseo, pues éste solamente puede ser saciado con un Dios que esté fuera del mundo y al final de la historia. Pero a pesar de esta no-satisfacción, la noche no tiene por qué representar la prueba definitiva de la imposibilidad del *éschaton*.

Sin embargo, la pregunta inicial queda todavía por ser contestada: ¿cómo accedemos al concepto? Si Dios es, justamente, negado por la lógica del ser-en-el-mundo, ¿por qué pensamos a Dios, aunque sea nimiamente?

Desde sus primeras tesis —señala Lacoste— el pensamiento reconoce en el *Summum Cogitatum*, a la Persona por excelencia, de la cual no basta hablar y a la cual hay que hablar o ante la cual hay que callar para escuchar su silencio o su palabra. Dios da qué pensar pero, primeramente, da a pensar que el trabajo del *logos* será responsable de graves equivocaciones si no permite al hombre hacer frente a Dios, volver a Él el rostro. La liturgia exige el saber, pero el saber debe apelar a la liturgia.⁴⁸

Nos reinstalamos así una vez más en la dialéctica planteada originalmente por Agustín al inicio de las *Confesiones*: alabar-conocer-alabar. Lo único que está claro, parece, es que sí hay un cierto tipo de gozo en la alabanza aunque de ella se siga un incumplimiento que continúa afectivamente como aridez, nostalgia y desasosiego, y que nos desinstala de la comodidad del mundo. Quien ve continuamente decepcionado el cumplimiento de su deseo de *éschaton*, vive una discontinuidad respecto del mundo: pues el desasosiego constituye una separación, una *epojé* que obliga a poner distancia con el mundo. En la decepción éste aparece como inaceptable respecto de lo definitivo pero, al mismo tiempo, aquello que espera tampoco le es dado.

Con todo, el desasosiego y la insatisfacción no son en sí mismos una esclavitud, sino que pueden ser experimentados también como una nueva liberación, pues a través de ellos no estoy obligado a ser lo que el mundo me manda. La no-experiencia del *éschaton* contribuye a vivir de acuerdo con el *appetitus* que lanza mi vida incluso hasta más allá de la muerte.

⁴⁷ Un artículo de utilísima referencia sobre este tema es el de Begoña Pessis y José Tomás Alvarado: "La 'noche oscura' del alma y externalismo sobre la fe", en el que explican las posibilidades de una epistemología de la fe basados en el fenómeno de la noche oscura, es decir, en la no-experiencia o experiencia continuamente desasosegante que padece el creyente y que configura o constituye una muy buena parte de la vida religiosa, publicado en *Revista de filosofía Open Insight*, v. VI, n° 9, enero-junio 2015, pp. 109-140.

⁴⁸ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., pp. 236-237.

Aunque del *éschaton* no se tenga experiencia más que a *contrario* y por vía de la *inquietudo*, el que ora ha ganado ya en su lucha con el tiempo y con la precariedad del mundo como lo que determina el presente, pues no está dejándose determinar por eso que parecería ser la única posibilidad de su destino: la muerte; el que ora se rebela y se niega a darle la última palabra al mundo. Para decirlo con Agustín: "nuestro gozo no sea como el del mundo, del que se dijo: 'El mundo, en cambio, gozará' (Jn 16, 20), pero tampoco estemos tristes y sin gozo durante el parto de este deseo [*desiderius*], sino como dijo el Apóstol, seamos 'alegres en esperanza, en la tribulación pacientes' (Rm 12, 12); porque la parturienta misma, con quien se nos ha comparado, se alegra más por la prole que vendrá de lo que la contrista el dolor presente."⁴⁹

Por ello, la nostalgia de quien vive en la liturgia puede tornarse en dicha: hay, ahora sí motivo para el verdadero gozo (*gaudium*), distinto al mero divertimento (*dilectio mundi*), pues el que vive en la liturgia, aunque vive nostálgico de lo Absoluto, puede fundar en él una esperanza que reduzca el ser-para-la-muerte y la precariedad del mundo a una realidad que condiciona pero que no determina del todo el modo de vivir el presente.

La liturgia revela que la memoria juega un papel importantísimo en el conocimiento de Dios, pues toda nostalgia es vivida respecto de un pasado que fue quizá mejor, pero que de ninguna manera se conformaría con recordarlo, sino que la nostalgia anhela que ese pasado vuelva a ser vivido en el presente y hacia el futuro. La memoria, pues, es una herramienta privilegiada para acceder al conocimiento de Dios y del *éschaton* hacia el que apuntan el deseo y la inquietud.

5. LA MEMORIA Y EL ALIMENTO DEL DESEO

La liturgia sugiere que la facticidad es el verdadero rostro del divertimento, es decir, de la vida inauténtica. Sin embargo, la liturgia también confirma, y en esto Lacoste concede a Heidegger, que 'mundo' y 'tierra' son estructuras nativas y posiblemente originarias del hombre. Cuando el hombre reza, lo hace siempre desde un lugar y desde un momento en el tiempo, ni siquiera el que vela en la noche puede escapar a su condición de ser-en-el-mundo del todo. "Al afirmar que nuestro ser se entiende en última instancia como vocación (escatológica), en los términos de una exposición a lo Absoluto y no en los de una apertura al mundo, ratifica el orden historial en el cual

⁴⁹ Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, Obras completas XIV, Madrid, BAC, 2009, CI, 6. Trad. José Anoz.

esta vocación quizá existe, pero no ejerce influjo alguno sobre las condiciones nativas de la experiencia, como no sea en la forma de una inquietud.⁵⁰ Si la liturgia afirma el orden histórico, es decir, que el ser del hombre es un ser inscrito en la temporalidad y que, por tanto, no es posible despreciar la cuestión del mundo como una cuestión foránea a la verdad sobre el hombre, entonces también hay que plantear la pregunta por el origen y el comienzo de esa historicidad.⁵¹

La memoria es una de las claves más importantes para la elaboración de una respuesta a la *quaestio de homine*. La *memoria Dei*, como la llama Lacoste⁵², también encuentra una raíz agustiniana muy importante. Para Agustín, la *memoria* no es únicamente una facultad de remembranza, sino que la memoria se refiere a la conciencia entera, ella no solamente recuerda, sino que también conoce, imagina y hace presente el conocimiento al yo:⁵³ “así como llamamos *memoria* a la facultad de recordar cosas pasadas, podemos también, sin absurdo, llamar *memoria* a lo que en el presente capacita a la mente para tenerse presente a sí misma, de modo que ella pueda entender en virtud de su propio pensamiento.”⁵⁴ Por la memoria no solamente conozco el pasado, sino que conozco el presente y, por ello, me conozco a mí mismo en medio de laberintos y recovecos tan grandes que no los puedo nunca abarcar del todo: “grande, grandísima, es esta virtud de la memoria, Dios mío, cámara amplia e infinita. ¿Quién ha penetrado hasta su fondo? Pero aún con ser esta virtud de mi propia alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de captar totalmente lo que soy. Por lo tanto, es angosta el alma para contenerse a sí misma.”⁵⁵ Hay en este sentido una doble subjetividad para Agustín, pues cuando el yo emprende la búsqueda de sí mismo, recurre a su memoria y lo que encuentra en ella (a sí mismo) es del todo inabarcable. El yo, *ipse*, es un yo reflexivo que puede irse desdoblado en capas y, en cada una de ellas, ir encontrando también varios niveles de verdades, no solamente sobre sí mismo sino sobre el mundo.

⁵⁰ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., pp. 119-120.

⁵¹ Esta cuestión involucra también, en muy buena medida, la cuestión por la libertad. Cf. Aníbal Forneri, “Memoria, deseo e historia: acontecimiento del yo y alternativa de la libertad, desde San Agustín” en *Memorandum* v. 5., 2003, pp. 5-17.

⁵² Para un desarrollo amplio del papel de la memoria en la filosofía de la liturgia de Lacoste y su relación con la esperanza, cf. Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps*, ed. cit., §§ 66-95.

⁵³ Cf. Charles T. Mathewes, “Augustinian Anthropology. *Interior intimo meo*” en *Journal of Religious Ethics*, v. 27 (nº 2), 1999, pp. 195-221.

⁵⁴ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, Obras completas V. Madrid, BAC, 2006, XIV, 11, 14. Trad. Luis Arias.

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., X, 8, 15.

El itinerario hacia las verdades perennes, que culminarán con el encuentro del *summum bonum* y la posibilidad de llamarle a la memoria, *memoria Dei*, lo recorre Agustín del capítulo ocho al capítulo veintiocho del libro X de las *Confesiones*. Desde las verdades menos contingentes como lo que nos es presentado por los sentidos, hasta verdades más universales como las propias de las ciencias de la gramática o la dialéctica, llegamos en una ascensión hasta las verdades inmutables de los números y de la matemática hasta, al fin, alcanzar a mirar que tenemos también cierta noticia de la *beata vita*: “por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás la dicha, pero sí la he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió así su noticia a mi memoria de modo que pudiera recordarla, a veces con desprecio, a veces con deseo, según los diferentes objetos por los que recuerdo haber gozado.”⁵⁶ El gozo definitivo aparece como posibilidad gracias a la memoria.⁵⁷ El *éschaton*, el fin de la historia, el cumplimiento total y absoluto del deseo se vuelve una posibilidad para el desarrollo histórico del yo porque la memoria nos devuelve a un pasado inmemorial, aunque abriendo la posibilidad de que el futuro sea el resarcimiento de la historia. Así lo explica Arendt: “Este conocimiento de la vida feliz no es simplemente una idea innata, sino que está depositado de modo específico en la memoria como sede de la conciencia. Por tanto, ese conocimiento señala hacia el pasado; proyectándose hacia el futuro absoluto, la felicidad está garantizada por una suerte de pasado absoluto, pues el conocimiento de ese pasado absoluto, que está presente en nosotros, no puede explicarse verosímelmente por ninguna experiencia tenida en este mundo.”⁵⁸ La memoria abre el horizonte del mundo hacia la inmensidad de la interioridad, no solamente en el tiempo (hacia el pasado inmemorial) sino también en cuanto que abre el mundo a horizontes de sentido mucho mayores que los que la finitud del mundo presentan.⁵⁹ La memoria se abre a horizontes allende la identidad personal misma; si bien el yo se encuentra en la memoria, también encuentra en ella a algo mucho más grande que sí mismo.⁶⁰

La razón litúrgica vive de la memoria de Dios que se expresa en la inquietud del corazón. La inquietud es el testimonio primigenio y originario de la *memoria Dei*, cuya

⁵⁶ *Idem*, X, 21, 30.

⁵⁷ Cf. Jeffrey McCurry, “To Love the World Most Deeply: The Phenomenology of the World as Gift in Augustine’s *Confessions*” en *New Blackfriars*, v. 92, 2011, pp. 46-54.

⁵⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁹ Cf. Jeffrey Andrew Barash, “Heidegger and the Metaphysics of Memory”, en *Studia Phænomenologica*, v. VIII, 2008, p. 404.

⁶⁰ Cf. Gabriel Amengual, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 62.

naturaleza consiste en trascender la experiencia presente y albergar el pasado, ya que el deseo también trasciende el presente, pero proyectándose hacia el desenlace futuro de la vida. La estructura temporal del hombre se despliega en dos momentos: la memoria y el deseo; la primera sintetiza el pasado y lo hace presente, y el segundo actualiza la expectativa escatológica del futuro. En la medida en que la *beata vita* está presente en la memoria, inspira nuestros deseos de cara al futuro y hace así posible la esperanza de un eventual retorno del gozo. Por eso la memoria tiene el papel, que ejerce dialécticamente en conjunto con el deseo, de dotar de significado al presente: la primera presenta al segundo su objeto, de manera que la inquietud (*inquietudo cordis*) pueda encontrar forma en el deseo (*appetitus*). Lacoste lo explica del siguiente modo:

La función —ascética o especulativa— de la “memoria de Dios” es la de responder al escándalo de nuestra ignorancia e inexperiencia, ambas trascendentales, de Dios; y responde sugiriendo que la sobredeterminación litúrgica de nuestra facticidad extrae las condiciones bajo las cuales nuestro ser y nuestra vocación devienen inextricables. Lo originario es la identidad entre el ser-de-hecho y el ser-por-vocación. Es aquello a lo que la liturgia da acceso y a lo que quizás nos restituye: la existencia sobre la que se ejerce en la historia la reivindicación del *éschaton*.⁶¹

Éste es quizá el punto central de las divergencias entre Lacoste y Heidegger. Si el primero asume la memoria como elemento central, e incluso posibilitante, de la vida en el mundo, Heidegger la deja fuera de toda consideración. Hannah Arendt sintetiza en una frase el papel de la memoria: “el anhelo y sus relaciones dependen de una remisión previamente dada cuyo objeto cayó en el olvido por obra de la dirección exclusiva del deseo hacia el futuro. La memoria abre así el camino a un pasado trasmundano como fuente original de la noción misma de vida feliz.”⁶² La *cura vitae* se constituye, en Agustín, a partir de la *memoria* que, al dar un conocimiento clave sobre la felicidad, colabora en el ordenamiento histórico de todo vivir ulterior.

Para Lacoste, como para Agustín, la *cura vitae* tiene como perspectiva un *éschaton* que podría traspasar la barrera infranqueable de la muerte, a saber, la *vita beata* presentada al yo precisamente por la memoria.⁶³ A pesar de que Heidegger conoció

⁶¹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 122.

⁶² Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶³ De hecho, hay quien afirma que el fin de la *cura vitae* en san Agustín es, precisamente, la *delectatio*, lo que implica un gozo definitivo de Dios, y no la resolución de la problemática del yo en el desarrollo histórico de su vida en el mundo. Cf. Daniel Dahlstrom, “Temptation, Self-Possession, and Resoluteness: Heidegger’s Reading of *Confessions* X and What Is the Good of *Being and Time*?” en *Research in Phenomenology*, 39, 2009, pp. 248-265.

de primera mano el texto agustiniano (dedicó incluso las lecciones ya citadas de 1921 a su comentario), parece haber extraído de Agustín únicamente una parcela de la memoria, a saber, su dimensión inmanente, y haber desechado su papel escatológico. Así, al eliminar la memoria como una variable importante del análisis de la vida fáctica, el 'cuidado' en Heidegger es, ya para 1927, mera resolución a un futuro cuyo horizonte es la inmanencia.⁶⁴

En Agustín y en Lacoste la memoria tiene la virtud de hacer entrar al hombre en sí mismo y reconocer allí su finitud, de modo que la cuestión del futuro no queda como un fardo sino como promesa de retorno al origen, con lo que se abre la puerta a la esperanza como tonalidad fundamental frente al porvenir. O, dicho de otro modo, para el Heidegger de *Ser y tiempo*, "el comprender se funda primariamente en el futuro (adelantarse o estar a la espera)",⁶⁵ lo que quiere decir que el ser del *Dasein* cobra sentido en la medida en que se anticipa, otorgando prioridad al futuro sobre el presente. Este anticiparse deviene al final en angustia como tonalidad fundamental, y en preocupación como modo óptico de la *Sorge*, pues el futuro es siempre algo incontrolable. Para el Heidegger posterior, de acuerdo con el esquema posterior, la 'serenidad' se sustenta en la connivencia con los poderes inmanentes de 'los divinos', pero éstos no terminan por distinguirse del mundo y no pueden actuar, por ello, sobre el pasado ni sobre el futuro: no son señores del tiempo.

En Agustín, en cambio, y también en Lacoste, la vida se resuelve existencialmente siempre en el ahora, pues aunque la *memoria Dei* haga presente el *éschaton*, y este *éschaton* sea justamente una realidad no-presente, al estar más allá de la historia se vuelve posible su actuación sobre cualquier vector del tiempo. En este sentido, cuando el yo tiene el *éschaton* como horizonte, el presente cobra un sentido de plenitud, es un presente definitivo, pues el sentido de la *cura* está más allá de todo momento histórico:

Y me recibió tu diestra en mi Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti —uno— y nosotros —muchos—, escindidos en muchas partes por las muchas cosas, para que por él aprenda en qué he sido asido, y siguiendo al Uno sea recogido de mis viejos días, olvidando lo pasado, y no disperso en lo futuro y transitorio, sino extendido en las cosas que están frente a mí; porque no es por la distracción [*distentio*], sino por la atención,

⁶⁴ Cf. Yves Meessen, *L'être et le bien. Relecture phénoménologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, especialmente el "§ 9. En réponse à Heidegger. Première topique", pp. 65 ss., y William Brown, "Heidegger's Destruction of Augustine's Phenomenology in Book 10 of the *Confessions*" en *Science and Esprit*, v. 61 (n.1), 2009, p. 34.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 68, p. 366 (350).

como camino a la palma de la vocación de lo alto, donde escucharé la voz de la alabanza y contemplaré tu deleite [*delectatio*], que ni viene ni pasa.⁶⁶

El hombre puede fácilmente distraerse hacia el pasado o el futuro, situar en el lugar de su realidad presente, el divertimento del futuro o del pasado. Pero es en el presente en donde ha de estar el único ámbito de realización de la verdad sobre el yo y, desde Agustín, éste presente puede ser comprendido como dicha. El argumento central de Lacoste no está, de hecho, en *Experiencia y Absoluto*, sino en "La phénoménalité de l'anticipation", un artículo de 2007:

El concepto de gozo es el de una experiencia que reduce toda co-experiencia al rango de marginal; y el de una experiencia que tiene como propiedad primaria, en el sentido exacto del término, colmarnos. El gozo no deja fuera de juego la protensión. Al contrario, ella es justo aquella experiencia cuya lógica excluye la anticipación: lo que suscita el gozo no lo hace por la predonación de una x que será todavía más presente hoy o mañana; el presente del gozo no anticipa un porvenir que se dará a disfrutar aún más (...) En la experiencia del gozo, la conciencia (y el cuerpo) colmados, parecen agotar toda su capacidad de experimentar.⁶⁷

El presente es susceptible de ser gozado a pesar de no ser propiamente la *beta vita* porque tiene un sentido de plenitud, y la plenitud excluye la anticipación de otras vivencias pues, aunque no excluye la protensión, sí dirime la necesidad de una nueva vivencia para otorgar sentido al presente. Cada instante, en la liturgia, es individualizado no por la muerte sino por el *éschaton*. Para Agustín, porque en la medida en que la interioridad es tiempo, el yo no ha de estar disperso y disuelto en el no-ser, es decir, entre el pasado y el futuro (ni hundido en la nostalgia, ni preocupado por el futuro), sino recogido en su presente, y atendiendo el afán de cada día. Para Lacoste, complementariamente, porque el presente es siempre ya un tiempo salvado, un tiempo cumplido, en la medida en que el *éschaton* actúa sobre cada momento de la historia y la sitúa en su plenitud sea el momento que sea.

La liturgia permite abrir un paréntesis en el desarrollo de la historia de modo que, manteniéndose en las condiciones del mundo y levantando desde ahí, con los brazos del cuerpo, la plegaria, el que ora tiene frente a sí, sobre sí, un horizonte mucho mayor y más pleno de sentido que lo que el mundo puede ofrecerle, y que podría revelarle algo más de la verdad sobre sí mismo que el mero ser-en-el-mundo.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 29, 39.

⁶⁷ Jean-Yves Lacoste, "La phénoménalité de l'anticipation", en *Conférence* 24, 2007, p. 523. La traducción es mía.

6. CONCLUSIONES

He intentado señalar el itinerario existencial que recorre quien no se resigna a existir de acuerdo con el horizonte de la muerte que le impone el ser-en-el-mundo. Las categorías heideggerianas del lugar, tanto desde el punto de vista del 'mundo' —que genera el temple anímico de la angustia y de la preocupación—, como desde el punto de vista de la 'tierra', en donde la serenidad bajo la que vive el mortal no excede en ningún momento el inmanentismo del paganismo de los dioses que no terminan de diferenciarse del mundo, han servido a Jean-Yves Lacoste para elaborar una fenomenología de la vida religiosa.

El punto de partida es la *inquietudo cordis* agustiniana, que se define como el desasosiego fundamental de aquel que al intentar resolver la *quaestio de homine*, es decir, la cuestión sobre su propia identidad y su propia vida, no se encuentra satisfecho con ninguna de las respuestas que le ofrece el mundo. Surge a partir de ahí una extrañeza, una lejanía, se abre un hiato y una distancia en una especie de *epojé* que ejecuta quien decide afrontar la propuesta de su propia inquietud. Si cada uno ha de hacerse cargo de su vida y, como lo señala Heidegger, al *Dasein* le va a cada vez su propio ser, la verdad sobre el hombre es una cuestión que tiene que ser planteada de manera individualísima. El papel que la *inquietudo* tiene en este itinerario es llevar al sujeto a formular su deseo en términos adecuados, de modo que el deseo se lance más allá del mundo y de la historia en la espera de un *éschaton*, de una *beata vita*, de una felicidad formulada en términos verdaderamente absolutos.

El deseo es la constitución de la *inquietudo*, y su cumplimiento está puesto en duda en la medida en que su correlato intencional es el Absoluto mismo, un Absoluto que nunca se ha visto, que está fuera del mundo y que, sin embargo, alguna noticia tiene el deseo de él, pues sin esa noticia el deseo ni siquiera se hubiera despertado.

La dialéctica, pues, entre el deseo y su objeto se resuelve, o puede comenzar a resolverse, a partir del análisis de la memoria, pues ésta otorga al conocimiento un contenido, aunque sea somero, de lo que es el gozo pleno y la paz del corazón inquieto. La dialéctica 'invocación-conocimiento' planteada por Agustín respecto del Absoluto obtiene no su resolución pero sí su comprensión, al mirar que la memoria del hombre es siempre *memoria Dei*, no en cuanto que trae al presente una experiencia antigua de Dios, sino en la medida en que presenta al hombre su finitud respecto de la inmensidad de la verdad que el hombre porta consigo mismo en su propia interioridad, y de donde surge el deseo de Absoluto.

La existencia humana se presenta, así, como una lucha violenta por encontrarse a sí mismo y por la constatación de que para lograrlo ha de abandonarse a sí en pos de

aquello que ni siquiera conoce bien, pero que su deseo y su anhelo le imponen con una fuerza imperativa. La liturgia abre un espacio de no-violencia, un resguardo, que contrarresta la violencia de lo histórico y la violencia del individuo existente consigo mismo. El desasosiego respecto del mundo daña al yo, pero la liturgia lo repara, al menos respecto de la promesa de un *éschaton*. La liturgia, la plegaria, la alabanza, no resultan tanto un alivio actualizado como la esperanza de un alivio por venir: no la paz perpetua, pero sí la posibilidad de pensar la paz como posible.

En la liturgia, por último, tan se deja atrás la totalidad del mundo que cualquier toma de postura y cualquier tipo de significación de la vida sólo puede suceder o acaecer como don, como recibimiento de una alteridad que funda mi propia subjetividad y a la que, de alguna manera y gracias a Dios, puedo acceder desde la interioridad misma de mi memoria.

A diferencia de Heidegger, para quien el ser del *Dasein* se resuelve en la preocupación por el futuro, o la vida del mortal se resuelve en la connivencia con los divinos en la tierra, Lacoste logra formular una fenomenología de la vida religiosa cuyo horizonte no esté limitado por el ser-en-el-mundo ni por inmanencia alguna sino por el anhelo de una paz perpetua. La inquietud, en este sentido, solamente verá cumplida su exigencia si logra concretarse en un deseo cuyo objeto sea configurado como un verdadero *éschaton*, como un verdadero fin de la historia que libere al hombre de todo conflicto y de todo movimiento. A este objeto se accede por medio de la memoria, pero también por medio de la liturgia y de la alabanza, y si el deseo se configura consciente de ello, la liturgia puede permitir que la vida en el presente y dentro de la historia sea vivida bajo el horizonte de la paz y de la definitividad.

