

Carlos Casale

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina (1)

En el siguiente artículo queremos mostrar el lugar que ocupan los cursos sobre fenomenología de la vida religiosa de inicio de los años veinte al interior del planteo filosófico del joven Heidegger y realizar una breve reflexión sistemática sobre esta aproximación fenomenológica a textos religiosos. Para ello procederemos, en un primer paso, a analizar los puntos de contacto, pero sobre todo las diferencias que establece nuestro autor con el tratamiento que recibe lo religioso tanto en la fenomenología que se practica en el ámbito de las ciencias de la religión como de la filosofía de su época. A partir de los análisis heideggerianos a la carta a los Gálatas y los Tesalonicenses, desarrollaremos en los dos puntos que siguen algunas pautas que el filósofo alemán establece para una interpretación fenomenológica de estos textos. En un cuarto momento, analizaremos las características de la experiencia cristiana que Heidegger hace aparecer con su método. Finalmente realizaremos unas conclusiones crítico-prospectivas.

1. EL ACCESO A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA: DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y DIÁLOGO CRÍTICO CON LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN EL JOVEN HEIDEGGER

Las reflexiones heideggerianas sobre las cartas de Pablo se hacen en un contexto de preocupación del autor por conseguir una exposición de la existencia fáctica e histórica en el mundo de la vida. Heidegger afirma desde un principio que este es el lugar propio de la filosofía, lugar que ha sido abandonado por la filosofía para devenir en “visiones del mundo” (*Weltanschauungen*), en visiones metafísicas. La vía para acceder a esta experiencia originaria de la vida es, según Heidegger, la fenomenología, a la cual dedicó la mayor parte de las lecciones desde 1919 hasta 1927 (2).

-
- (1) Este artículo es resultado de una investigación que se ha llevado a cabo en el marco de un proyecto FONDECYT 2007-2008 n° 1071047: “El análisis fenomenológico de la vida fáctica del joven Heidegger en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) como desafío a la teología actual”.
- (2) Para una primera contextualización de este período del joven Heidegger cf. los numerosos y valiosos estudios compilados en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch

Según nuestro autor, la religión ha de ser contemplada al interior de esta experiencia personal de la existencia histórica, dentro del mundo de las vivencias. Si esto es así, podría pensarse que solo el *homo religiosus* puede comprender la vida religiosa auténtica; y que quien no tiene dicha vivencia no sería capaz de llegar a una auténtica interpretación de la misma. Heidegger cree que el método fenomenológico sí está en condiciones de guiar hasta la comprensión del fenómeno religioso: “La comprensión originaria fenomenológica está tan poco prejuizada (*so wenig präjudiziert*)... que lleva consigo las posibilidades de acceso (*Eingangsmöglichkeiten*) a los diferentes mundos de vivencias y a las diferentes formas. No ha de ser rechazada junto con la comprensión teórica especial o de un ámbito particular”. Sin embargo, Heidegger afirma también aquí la necesidad de una previa destrucción fenomenológica: “Para lograr llegar a lo teórico originario es necesaria una nueva destrucción de la situación, dentro de lo teórico mismo, una modificación para ir al ver originario (*Ursprungs-Sehen*)” (3). De esta manera, destrucción fenomenológica y aplicación del método fenomenológico son los pasos necesarios, que va a seguir Heidegger en esta exposición sobre la vida religiosa.

El inicio de la destrucción fenomenológica es la exposición de algunos desarrollos de la filosofía de la religión (4).

Aquí es importante señalar que en esta exposición que ofrece Heidegger, su propia idea de la disciplina es diferente no solo de la fenomenología de la religión propuesta por otros fenomenólogos, sino también de la llamada fenomenología de la religión tal como la entiende G. van der Leeuw, pero está estrechamente relacionada con tentativas contemporáneas de hacer ciencia de la religión, con alguna de las cuales nuestro autor entra en debate. Para mesurar la originalidad de su planteamiento y la deuda contraída con sus contemporáneos hay que contextualizar estos estudios particulares de Heidegger en este ámbito.

Aproximadamente entre 1880 y 1920, se produce un auténtico *giro copernicano* tanto para la ciencia de la religión como en la filosofía de la religión. De una parte, se

-
- 1 (2004); Ch. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris 2005; A. Ardovino, *Heidegger esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano 1998; A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México 2004; M. Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid 2001; J. Adrián, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Salamanca 2000; F. de Lara, *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger*, Eidos 8 (2008), 234-256; P. Redondo, *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*, Salamanca 2001; P. Stagi, *Der faktische Gott. Würzburg 2007*; S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa 2006; S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée de jeune Heidegger*, Viena-Nueva York 2008; G. Figal, *Phänomenologie der religiösen Erfahrung*, en: M. Enders-H. Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, München 2004, 175-180.
- (3) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (GA 60), Frankfurt 1995, 304-305 (en adelante esta obra se citará sin mencionar al autor). De este volumen hay traducción al español: *Introducción a la fenomenología de la religión*, México 2006 y *Heidegger. Estudios sobre mística medieval*, Madrid 1997; cf. C. Agustín Corti, *Das Selbst als religiöses Motiv bei Martin Heidegger*, Theologie und Glaube 96 (2006), 324-338, especialmente 330ss.
- (4) Cf. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, vol. II, *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2002.

investigan religiones primitivas hasta entonces desconocidas o muy mal conocidas. La etnología no solo ofrece materiales para la historia de la religión, sino también explicaciones etiológicas diversas. Es la época en que Tylor propone el animismo como religión originaria, cuando Mac Lentan, primero, y Robertson Smith, después, ven en el totemismo una forma aún más primitiva. No hay que olvidar que es en 1890 cuando el misionero anglicano Codrington comunica a la comunidad científica de entonces la noción polinésica de *mana* o sobrepoder misterioso, que va a generar una gran discusión que iba a fructificar en la nueva hipótesis preanimista de Marett con una teoría del objeto primero de la religión concebido como una entidad que aúna el *mana* y el *tabú*. De este giro fundamental en la antropología y etnología saldrá, en fin, el planteamiento de la historia de la religión fundamental en el siglo XX cuando en su artículo epocal de 1913 Söderblom haga de lo sagrado, entendido como sobrepoder terrible (*tabú*) y fascinante (*mana*), el objeto básico de la religión.

Por otro lado, a la filosofía no le es indiferente este debate y responde con nuevas propuestas. En Alemania destaca el psicólogo Wundt, quien en su *Völkerpsychologie* ofrece una teoría explicativa que ve en el totemismo la primera forma de la religión en general y hace proceder a esta de un temor prerreligioso. Frente a la idea de Wundt de que la religión germina de un temor prerreligioso y basándose en los trabajos de Marret y de Söderblom, Rudolf Otto presenta en su conocido libro *Lo santo (Das Heilige)* una teoría que convierte lo sagrado en el objeto de la religión, del que ofrece una descripción detallada conceptual. Dios no es el objeto primario de la religión, sino lo sagrado, entendido como *mysterium tremendum et fascinans*, un sobrepoder misterioso que infunde temor y ejerce a la vez fascinación en el hombre.

Para nosotros lo relevante ahora es ver cómo responde Heidegger a este esquema interpretativo (5). Otto partió del neokantismo y su arsenal conceptual para abordar la problemática del poder sobrepujante de lo sagrado; distinguió, por un lado, un concepto racional de lo divino, tal como había sido elaborado por la teología positiva y racional, y, por otro, una noción irracional que se constituye en un *Ahnung* (elemento tomado del kantiano Fries) o vislumbre en que aparece lo que él llama lo “luminoso”, lo divino tal como se da en el acceso prerracional a lo real. Es aquí donde arranca la crítica heideggeriana. La fenomenología de la religión de Heidegger se sitúa aquende la distinción racional e irracional, porque, entre otras cosas son conceptos que se aclaran mutuamente, quedando ambos en una indefinición. En su esbozo de recensión al libro de Rudolf Otto destaca Heidegger precisamente lo “irracional”, pero quiere salvarlo en sus propios límites y no tratarlo con el método de lo racional. La posición de Otto sigue colocando lo sagrado en el esquema racional-irracional, cuando debería haber convertido lo sagrado en correlato de una fe y no de un *noema* intelectual (6), porque solo de esta forma puede darse lo

(5) Cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, 62-64.85-90. Es muy interesante la introducción del traductor al español Jorge Uscatescu de *Introducción a la Fenomenología de la religión*.

(6) Al respecto J. Greisch comenta que el principal reproche de Heidegger a Otto es que este “continue à traiter le sacré comme une ‘catégorie évaluative’ et comme un ‘noème théorique’ (simplement ‘enrichi’ de la dimension de l’irrationnel). Ce qui est alors passé sous silence, c’est le fait que le sacré’ sois en réalité un corrélat de l’acte de foi, qui lui-même est ancré dans une conscience historique déterminée. Aussi longtemps qu’on ne voit pas que dans la conscience religieuse se constitue ‘une objectivité originaire’, le ‘numineux’, qui est censé représenter ce qu’il

sagrado originariamente: “Lo santo no debe ser problematizado como noema teórico –ni tampoco como teórico irracional–, sino como correlato del carácter de acto de la ‘fe’ (*Korrelat des Aktcharacters ‘Glauben’*); acto que solo puede ser, a su vez, interpretado a partir del nexo vivencial esencial-fundamental de la conciencia histórica” (7).

En la filosofía que se elabora en las universidades y dentro del neokantismo, por otro lado, se producen intentos de colocar los pilares de una teoría de la religión. Sobresalen en este ámbito los libros de Paul Natorp *La religión dentro de los límites de la humanidad* de 1908 y de Hermann Cohen, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* de 1913. Pero quizá lo más destacado del planteamiento filosófico religioso del neokantismo sea el estudio de 1902 de Wilhelm Windelband *Lo sagrado. Ensayos de filosofía de la religión*. Un análisis rigurosísimo y capital sobre el concepto de lo sagrado que reúne en sí, confiriéndoles una suprarrealidad atemporal y trascendente, los conceptos de verdadero, bueno y bello. Refiriéndose directamente a Windelband, Heidegger critica su fuerte racionalización del concepto de lo sagrado y a que es la razón la que accede al fenómeno, pero considera muy fructífera su idea de que es el *método* lo decisivo para elucidar el fenómeno (“... *daß entscheidend ist dies Prinzip der Problemstellung überhaupt und davon abhängig die Gliederung der Problemgruppen und die methodischen Ansätze*”) (8).

Es necesario llamar la atención que es sobre todo con la filosofía de la religión de Troeltsch con la que Heidegger entabla un diálogo crítico más amplio (9).

El fin que se propone Troeltsch es determinar de manera científica y válida la esencia (*Wesen*) de la religión. Según Heidegger, en Troeltsch hay un cuádruple punto de partida en la consideración de la religión. En primer lugar está la *psicología*. En ella están presentes también elementos sociológicos, económicos, etc. En esto Troeltsch dependería de Max Weber y sobre todo de William James. Luego la *teoría del conocimiento*. En este sentido Troeltsch admitiría un *sintético a*

y a de plus spécifique dans le sacré, il ne s’agit encore que de une spécificité définie par défaut, en laissant simplement de côté les aspects étiques et rationnels de la religion” (*L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris 2000, 195). También es ilustrativo lo que Stagi comenta, que para Heidegger “... wird das Irrationale bei Ott noch zu sehr als die Grenze des Rationalen und nicht in seiner Ursprünglichkeit und ‘Eigenkonstitution’ gedacht werden... Das Heilige konstituiert sich originär und wesentlich in seiner Objektivität im Bewusstsein. Es kann nicht Gegenstand einer Weltanschauung werden oder als Idee von etwas, das als numinos erscheint, erfasst werden, ohne im Voraus seine Beziehung zum Konstitutionsmoment der Objektivität im Bewusstsein zu befestigen” (*Der faktische Gott*, 63-65).

(7) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 333.

(8) *Ibid.*, 334; cf. J. Greisch, *L’arbre*, 115-117.

(9) Como anota J. Greisch, “S’y ajoute Ernst Troeltsch, dont la théorie de ‘l’a priori religieux’ est la cible privilégiée de ses critiques (Ga 60, 312-314). Le survol des grands courants de la philosophie de la religion de son époque, que Heidegger propose à ses auditeurs au semestre d’hiver 1920-19221, se réduit pour l’essentiel à une présentation critique de la conception troeltschienne de la philosophie de la religion (Ga 60, 19 30). La quadruple approche de la religion psychologique (en référence à James), épistémologique (en référence à Kant) historique et métaphysique – qui est celle de Troeltsch illustre presque à la perfection le profil d’une philosophie de la religion qui se plie à l’idéal de la scientificité, mais aussi son incapacité foncière à faire droit aux modalités de donation propres au phénomène religieux” (*L’arbre*, 194); cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, 76ss.

priori de lo religioso, como lo habría de lo ético o de lo estético. Primero este *a priori* fue considerado como racional; luego se lo consideró como irracional. Troeltsch distingue este *a priori* de lo religioso fáctico que estudia la psicología. A continuación está la *filosofía de la historia*. La historia de la religión estudia la realización del *a priori* religioso en el proceso de la historia del espíritu. No se limita a los hechos, sino que estudia también las leyes que ha seguido este desarrollo. La filosofía de la religión deberá comprender el presente y prever el desarrollo futuro. Finalmente se encuentra la *metafísica*. Esta es una metafísica de la idea de Dios a partir de algunas experiencias nuestras del mundo. También la teoría crítica del conocimiento (de Kant o de otros) puede llegar a una metafísica, pasando de la conciencia trascendental teleológica a un sentido último, que reclama la existencia de Dios. Este concepto de religión se diferencia del anterior y afirma un mundo superior del espíritu, cuya experiencia constituye el fenómeno religioso fundamental. Heidegger afirma que esta es la “filosofía de la religión propiamente dicha” (*eigentliche Religionsphilosophie*) (10).

Heidegger no condivide la filosofía de la religión de Troeltsch. El motivo es el siguiente: “Estas disciplinas de la filosofía de la religión no surgen de la religión en cuanto religión misma. De entrada, lo religioso es considerado y ordenado como *objeto*. La misma filosofía de la religión es considerada como ciencia de la religión. De este modo toda la problemática es reducida a la concepción de la filosofía. El concepto de religión es secundario. Uno podría pensar igualmente en una sociología o en una estética de la religión” (11). En otras palabras: “La filosofía de la religión aquí no se determina según la religión misma, sino según un determinado concepto de filosofía; precisamente según un concepto científico” (12).

Brevemente: según Heidegger, Troeltsch sigue tomando la religión por su objetualidad (*Objekt*), con todas sus implicaciones intelectualistas que dificultan, por tanto, la aprehensión adecuada del fenómeno de lo religioso y lo sagrado.

Heidegger extiende la destrucción fenomenológica a otros conceptos corrientes de filosofía de la religión (13). La religión no es una cosa, ni un objeto, sino vida humana, perteneciente, por tanto, al mundo de la vida; y deberá ser considerada por una disciplina capaz de considerar el mundo de la vida; y esta disciplina no es otra que la fenomenología (14).

Luego de la destrucción fenomenológica de algunos desarrollos de la filosofía de la religión, el segundo concepto que considera Heidegger en esta destrucción es el de lo histórico (15). Filosofía y religión son fenómenos históricos y han de considerarse desde lo histórico. Pero ¿qué es lo histórico? Heidegger hace una larga consideración sobre este concepto en la introducción a la explicación fenomenológica de la religión.

El concepto de “histórico” tiene muchos significados. “Histórico” significa hacerse, originarse, discurrir en el tiempo. Lo histórico no se alcanza realmente a

(10) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 19-25.

(11) *Ibid.*, 27 (el subrayado es nuestro).

(12) *Ibid.*, 28.

(13) *Ibid.*, 76.

(14) Cf. M. Berciano, *La revolución*, 43ss.

(15) Cf. J. Greisch, *L'arbre*, 196ss.

partir de la filosofía de la historia, sino a partir de la vida fáctica (16). En la historia de la filosofía se ha visto de diferentes modos la historia. Según Heidegger se han dado, sobre todo, tres caminos: el camino platónico, el de Spengler y un tercer camino de compromiso entre ambos, que estaría representado por autores como Simmel o Dilthey (17). Platón contrapone a lo histórico lo eterno o lo fijo. El segundo camino se opone radicalmente a este: a la historia no se le contrapone ninguna realidad supratemporal. El tercer camino es un término medio. En el primer camino se afirma una norma absoluta; en el segundo, a pesar de su escepticismo, se absolutiza la realidad histórica, convirtiéndola en la realidad fundamental; en el tercero se admite un mínimo de valores absolutos, que van tomando forma en la historia. En general, en todos ellos se considera la historia como una cosa, como un *objeto*. El tercer camino indicado es llamado filosofía de la vida. La vida es ciertamente la realidad fundamental. Pero la vida tiende a asegurarse, o contra la historia (primer camino), o con la historia (segundo camino), o a partir de la historia (tercer camino). Hay que llegar a un sentido más profundo de este concepto (18).

La seguridad se busca porque algo inquieta. Hay que ver cómo está presente y cómo actúa la inquietud en la vida fáctica, en el *Dasein* fáctico: “Nosotros intentamos comprender el inquietado *Dasein* partiendo de nuestra propia experiencia de la vida. ¿Cómo se comporta el propio *Dasein* vital, inquietado por la historia, con la misma historia? ¿En qué relación está la vida fáctica *desde sí misma* con la historia?... Nosotros intentamos determinar el sentido de la historia únicamente desde la experiencia fáctica” (19). Heidegger considera lo histórico desde esta concreción, a partir de la existencia fáctica: “¿En qué relación está lo histórico con la existencia vital fáctica? ¿Qué sentido tiene lo histórico en la existencia vital fáctica?” (20).

Considerada como método o camino (en el fondo comparten la etimología griega), la fenomenología quisiera experimentar la religión en su ser originario. Un lugar privilegiado para ello es la vivencia religiosa en los hechos religiosos actuales o en los escritos de ciertos autores, por lo que se refiere al pasado. Heidegger lo va a buscar –entre otros– en san Pablo, porque en sus cartas ve expresado lo que constituye la verdadera existencia religiosa.

Sin embargo, es necesario, antes de examinar las cartas del apóstol que nuestro autor analiza, hacer una breve referencia a otros importantes planteos de la época de Heidegger que desde la fenomenología se ocupaban de la religión para *destacar* así –de modo similar a los pensadores recién señalados– lo *propio* de este pensador (21). Además de Husserl en *Ideas* y Scheler en *Lo eterno en el hombre* es importate el planteo de Adolf Reinach quien es recepcionado profundamente por Heidegger

(16) Cf. R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid 1993, 26ss.

(17) Cf. P. Redondo Sánchez, *El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en Introducción a la Fenomenología de la Religión (1920-1921)*, Pensamiento 57 (2001), 3-23, sobre todo 10ss.

(18) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 38-50.

(19) *Ibid.*, 52-53.

(20) *Ibid.*, 54.

(21) Cf. J. Greisch, *L'arbre*, 184-218; B. Bachmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebens. Religionsphilosophische Überlegung im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

(22). En su planteo Reinach elabora una teoría de la vivencia religiosa entendida como vivencia del absoluto. La experiencia religiosa fundamental es la de estar resguardado en el seno de Dios (*Geborgensein in Gott*), o también, utilizando la expresión de Schleiermacher, la de sentirse absolutamente dependiente de Dios (*schlechtinnige Abhängigkeit von Gott*). Como buen fenomenólogo Reinach se pone a analizar esta vivencia desde los polos noético y noemático.

¿Cuál es la noesis? ¿A qué clase de acto pertenece esta experiencia? Reinach conoce el problema del “vislumbre” (*Ahnung*) planteado por Fries que ya hemos señalado y la relación de esta clase de actos con la experiencia religiosa, pero, a su entender, el vislumbre está explícitamente en relación con la premonición de sucesos temporales, mientras que la experiencia religiosa es asignada, antes bien, a la clase de los sentimientos, como Schleiermacher. Pero el sentimiento (*Gefühl*) no es algo ciego, sino algo que aprehende algo nuevo, que posee una dimensión aprehensiva en que se descubre algo, como la experiencia de los valores.

Así pues, ¿cuál es el noema de esta experiencia?, ¿cuál es su “contenido”? En la experiencia religiosa fundamental se me da el estar recogido en el seno de Dios, mi absoluta dependencia con respecto a Dios. En el noema me doy yo como sintiéndome recogido en su seno, como absolutamente dependiente de Él. Dios está dado como lo absoluto. Ahora bien, este absoluto no es el absoluto en sentido de lo infinito sin límites, de lo infinito extensivo, sino en el sentido de la plenitud ilimitada. Mientras que lo infinito extensivo es aquello que se da en el mundo empírico, aquello que siempre se puede acrecentar, lo absoluto de la plenitud está más allá de este acrecentarse sin fin. El noema de la experiencia religiosa básica comprende, por un lado, al yo que es vivido en su absoluta dependencia de Dios, y, por otro, a Dios como lo absoluto en el sentido de una plenitud irrestricta. Ahora bien, en el mismo darse la abso-lutez de Dios se da conjunta y meditadamente su existencia. La existencia de Dios así como sus predicados son datos inmanentes a la vivencia misma y no explícitos.

A partir de este rasgo característico, esta experiencia no es ni empírica ni apriórica, pero es capaz de fundar otras muchas experiencias religiosas, como la de la veneración o agradecimiento, el amor a Dios, etc.

Ahora bien, ¿dónde radica el interés heideggeriano por los planteos de Reinach? Aunque Reinach conciba la vivencia de Dios como una actitud, nuestro autor le reconoce el mérito de haber entrevisto la importancia de la vivencia religiosa bañada en la gracia, opuesta, por tanto, a todo lo actitudinal teórico, para la elaboración de una fenomenología de la religión. Reinach ha visto que lo absoluto solo se puede describir en el marco y en los límites de esa vivencia religiosa genuina, y esto es lo que asume también Heidegger (23). Otro punto que destaca positivamente el filósofo-

(22) Cf. P. Stagi, *Der faktische Gott*, 64-69; J. Greisch, *L'arbre*, 188-190.

(23) Como bien señala P. Stagi: “Das Geborgensein, wie auch die Abhängigkeit von Gott, kann man nicht als eine Tatsache behandeln. Heidegger stimmt diesen Gedanken von Reinachs völlig zu. Wie kann man dennoch –fragt sich Reinach– diese persönliche Erfahrung zu einer wahren Erkenntnis bringen, die für alle Menschen gelten kann? Heidegger schätzt besonders diese Gültigkeitsfrage, und er antwortet, dass kein erkenntnismäßiger oder rationalistischer Skeptizismus dieses Erlebnisses zerstören kann, weil es sich auf eine ganz andere Ebene stellt: auf die ebene der ‘Urinnenstruktur des historischen Bewusstseins’, auf der alle Fragen nach religiösen Erlebnis entscheiden werden können und müssen” (*Der faktische Gott*, 68-69).

fo de Friburgo es el de la distinción entre conocimientos explícitos y conocimientos inmanentes a la vivencia.

No obstante, ¿en qué consiste la fenomenología de la religión que ofrece Heidegger? Tras una larga introducción sobre el método fenomenológico y la cuestión de la experiencia originaria de la vida, empieza Heidegger a exponer el problema concreto. El tema es la religión. Mas en esto coinciden la historia de las religiones, o lo que hoy llamamos ciencia de las religiones, y la filosofía o fenomenología de la religión. Pero mientras que la historia de las religiones considera la religión como una objetualidad (*Objekt*) y pretende alcanzar una índole objetual (*Objektivität*) histórico científica, se distingue ya necesariamente de la fenomenología de la religión, que ni capta una conformación de la religión como un ejemplo de una norma superior ni tampoco se queda en lo objetual, sino que se adentra hasta el fenómeno aquende las objetivaciones científicas.

Empero, la fenomenología de la religión de Heidegger no tiene como objetivo la religión en su totalidad, ni tampoco la experiencia de Dios, sino que se centra en la *experiencia originaria* de la religiosidad. ¿Cómo es posible esto? En realidad, su fenomenología de la religión no se interesa por la religión misma ni por la central experiencia de Dios, sino busca experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogida en los testimonios relevantes de la historia de las religiones. Su planteamiento difiere, además, de lo que hacen los científicos de la religión como Söderblom y Otto, que abarcan un número mayor de religiones, al ceñirse exclusivamente a testimonios cristianos: por un lado, a san Pablo, como exponente más originario del cristianismo primitivo, y, por otro, a san Agustín, sobre todo en el libro X de *Las Confesiones*, como la figura central que da expresión a una experiencia originaria de la vida desosegada por la búsqueda de Dios, en la encrucijada donde se cruzan la asunción del cristianismo y la recepción de la filosofía griega. En ambos análisis Heidegger deja absolutamente de lado la experiencia religiosa *genuina* (a esto volveremos críticamente al final), la vivencia de Dios, para centrarse en la experiencia que de la vida fáctica tiene san Agustín y Pablo. Por tanto, no se trata tanto de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida cristiana definida por la tribulación ante la venida del Mesías y la forma *como* se espera su venida. Como muy bien lo señala F. de Lara: “Siendo lo más marcado de la actitud protocristiana, esta preocupación por el propio modo de ser —por vivir propiamente— resulta según Heidegger también ejemplar de la actitud filosófica. Sin embargo, tal cosa no significa que la actitud filosófica sea para este, en última instancia, cristiana, que no se pueda hacer filosofía sino en esa búsqueda de Dios. No es una filosofía cristiana lo que aquí se defiende. En el caso de existir algo así, no sería para Heidegger más que una pura y simple contradicción, un malentendido que, adulterándolo, se cerraría el acceso tanto a lo más propio de la experiencia religiosa como del modo filosófico de ser. La filosofía, según la caracteriza Heidegger en estos años, es fundamental y necesariamente atea. Así pues, ese modo cristiano de estar en camino hacia Dios no debe ser tomado aquí al pie de la letra. Lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos y, por ello, tampoco es esto lo que Heidegger destaca de ella. Más bien se trata de la actitud, del modo en que el cristiano *primitivo* —es preciso señalar

esto— vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro. Este vivirlos ‘como si no’ —es decir, no fijándose y quedándose fijado en ellos, sino preocupándose siempre por ser propiamente— es lo que Heidegger recupera de la actitud cristiana como lo filosóficamente relevante” (24).

Al igual que la ciencia de la religión contemporánea, su fenomenología de la religión parte también de hechos históricos fijados en documentos concretos que sirven de apoyo a la interpretación, pero toma más en serio la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de cada una de las regiones, al rechazar las tipologías y destacar así la individualidad histórica de cada una, insubsumible bajo especies y géneros. Solo viendo la religión como hecho histórico particular y esencialmente individual se hace justicia al fenómeno. Siendo lo decisivo reconstruir la vivencia originaria en que se constituye la religión, lo que hay que hacer es estudiar la experiencia originaria de san Pablo a partir del material religioso históricamente dado. Aunque la fenomenología tenga que fijar la situación histórico-objetivamente dada, no debe dejarse llevar por los motivos procedentes de las ciencias históricas ni tampoco de la *Religionswissenschaft* en ciernes, sino obtener sus motivos de la experiencia fenomenológica misma, preobjetiva y preobjetual. En segundo lugar, tiene que delimitar la situación en que se inscribe el documento mismo que servirá para interpretar la experiencia religiosa. El concepto de “situación”, central en la fenomenología heideggeriana (25), consta de tres elementos: el sentido del contenido, o sea, aquello con que uno se las ha en la situación: las significatividades del entorno; el sentido referencial o modo en que se accede cada vez a estas; y el ejercer (ejercicio) o la ejecución misma, o sea, el modo en que se ejerce o “se pone en acción/en acto” la situación en general. Para Heidegger el sentido ejecutivo de la experiencia misma supera en importancia al sentido del contenido y al sentido referencial.

Estos son los dos objetivos de la explicación fenomenológica de la experiencia religiosa. Pero son precisos dos requisitos previos que posibiliten el logro de esos objetivos: la desconexión del fenomenólogo, que va explicando la situación originaria y la marcha paulatina de la explicación desde lo histórico-objetual a lo originario, que en todo momento debe ser fenomenológicamente motivada para no errar en el realce de los momentos constitutivos de la situación.

2. LA CARTA A LOS GÁLATAS: PAUTAS PARA UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Es importante señalar al inicio de este punto, que Heidegger no persigue una fenomenología completa de la religión. Se parte de Pablo y se consideran algunas de sus cartas y algunos de los fenómenos religiosos de las mismas. Heidegger subraya igualmente desde el inicio que no va a hacer una interpretación teológica o exegéti-

(24) Heidegger y *el cristianismo de San Pablo y San Agustín*, Eidos 7 (2007), 32.

(25) G. Imdahl, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anziehende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg 1997, en especial 91ss; Ph. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001, 176-190.

ca, ni una reflexión histórica, ni una meditación religiosa, sino únicamente a indicar las líneas para una comprensión fenomenológica de la existencia cristiana. Y lo primero que va a hacer es indicar un esquema general, partiendo de la carta de Pablo a los Gálatas (26).

Heidegger ya había indicado que el mundo de la vida y la existencia histórica se muestran de un modo particular en la vida religiosa de la comunidad primitiva: “El *paradigma* histórico más profundo para el notable proceso del cambio del punto de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida hacia el mundo propio y hacia el mundo de las experiencias internas, se da en el origen del cristianismo” (27). En la existencia cristiana de cara a la *parusía* encuentra Heidegger una verdadera existencia histórica. De ahí su dedicación al estudio de la vida cristiana primitiva, tal como la describe Pablo en algunas de sus cartas: “Lo característico del comprender fenomenológico-religioso es esto: lograr la precomprensión para un camino originario de acceso” (28). Las pretensiones o las esperanzas de Heidegger no son, de todos modos, tan modestas. “Solo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología”. Y poco después añade: “Intenta solamente abrir el acceso al Nuevo Testamento”. Esto significaría que la comprensión fenomenológica constituiría nada menos que la base para una nueva comprensión del Nuevo Testamento y para la construcción de una nueva teología.

El autor reconoce también los límites de su fenomenología: “La indicación formal renuncia a la comprensión última, que solo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa” (29). La comprensión última, la “comprensión personal” y vital no la llegaría a alcanzar la fenomenología, que reconoce sus limitaciones desde el principio. “Lo característico del comprender fenomenológico consiste precisamente

-
- (26) Cf. E. E. Popkes, *Phänomenologie frühchristlichen Lebens. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe*, Kerygma und Dogma 52 (2006), 263-286; P. Stagi, *Der faktische Gott*, especialmente el quinto capítulo; J. Adrián, *Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II. En torno a los cursos sobre religión (1920-1921)*, Pensamiento 55 (1999), 385-412; J. Brejidak, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt 1996; L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo*, Nápoles 2001; G. Fadini, *Temporalità escatologica. San Paolo nella lettura di Heidegger*, Studia Patavina 50 (2003), 357-375. A. Fabris, *L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, en: F. Volpi [ed.], *Guida a Heidegger*, Roma 1997, 89ss; M. Berciano, *Esperando su venida. Comentarios heideggerianos de escatología paulina*, Naturaleza y gracia 2-3 (2000), 429-459; F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Friburgo 2008.
- (27) *Grundprobleme der Phänomenologie*, (GA 58), Frankfurt 1992, 61 (el subrayado es nuestro). Como bien señala M. Jung: “Da die komplexe Strukturanzahl in der alltäglichen Lebenspraxis gerade nicht erfahren, sondern zugunsten dominierender Gehalte übergangen wird, sucht Heidegger nach einer spezifischen Form faktischer Lebenserfahrung, die eben nicht vom Gehalt sondern vom Vollzug dominiert wird und sich deshalb als Paradigma der phänomenologischen Analyse eignet. Dieses Paradigma liefert die urchristliche Lebenserfahrung. Unter dem Primat des Vollzugs tritt die Prägung des alltäglichen Lebens durch die jeweilige Umwelt zurück und die Selbstwelt wird bestimmend... Heideggers Vorlesung zur ‘Einführung in die Phänomenologie der Religion’ ist dementsprechend von der Absicht geleitet, am historischen Paradigma des Urchristentums exemplarisch aufzuzeigen, wie Vollzugs-, Selbstwelt- und Zeitlichkeitprimat ein Strukturanzahl bilden, in dem die Selbstvergessenheit des alltäglichen Selbst, sien Verlorensein an objective Gehalte, aufgehoben ist” (*Phänomenologie der Religion*, en: D. Thomä [ed.], *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2003, 11).
- (28) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 67
- (29) *Ibid.*; cf. también 135-136.

en que no puede comprender lo no comprensible, en tanto que lo deja radicalmente en su incomprensibilidad” (30). El reconocimiento de los propios límites sería, pues, una característica de la explicación fenomenológica.

La postura de Heidegger sobre las posibilidades y límites de la fenomenología para explicar la experiencia religiosa se mantienen también en el curso sobre la mística medieval. “Entremos dentro de la vida religiosa misma de modo auténtico y de forma metódicamente pura. ¿Qué visiones fundamentales, qué formas y movimientos se dan en ella? ¿Cómo se constituye esta vida?” (31). Como se ve, Heidegger confía en el método fenomenológico para lograr una comprensión de la vida religiosa, aunque también este método tenga sus limitaciones.

Heidegger describe ante todo la *situación* vital en la que se encuentra Pablo en la carta. Es así descrita por Heidegger: “En la carta a los Gálatas, Pablo está en lucha con los judíos y judío-cristianos. Encontramos, pues, la situación fenomenológica de la lucha religiosa y de la lucha misma. Hay que ver a Pablo en su lucha, con su pasión religiosa, en su existencia de apóstol; es la lucha entre ley y fe. Esta contraposición no es definitiva, sino provisional. Fe y ley son ambos modos particulares del camino de la salvación. El fin es la salvación (ἡ σωτηρία), lo definitivo es la vida (ἡ ζωή). A partir de ahí hay que comprender la postura fundamental de la existencia cristiana” (32).

Se ha devenido a esta situación, porque ha terminado un tiempo, una época y ha irrumpido un nuevo αἰών con la muerte de Cristo. Al mundo presente se contrapone el mundo de la eternidad (Gál 1, 5). Pablo pertenece ya a este nuevo mundo, a este nuevo αἰών. Y añade Heidegger que “él ha llegado al cristianismo mediante una experiencia originaria (*ursprüngliche Erfahrung*), no mediante una tradición histórica (*historische Tradition*)” (Gál 1, 12) (33). También en este sentido se podría hablar de irrupción de un nuevo αἰών en él.

Más adelante Pablo habla del escándalo de la cruz (Gál 5, 11). Heidegger comenta: “Éste es el terreno propio del cristianismo, frente al cual solamente hay fe o falta de fe” (34). En el nuevo αἰών se entra mediante la fe, que implica un cambio de vida, una nueva vida. Pablo se encuentra en esta situación histórica e intenta que otros la acepten; y lo intenta contraponiéndose a otras *visiones* de la vida en su mundo histórico. “Pablo se encuentra en lucha. Es impulsado a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante (*Umwelt*)” (35).

Esta situación de Pablo está también expresada en su Carta a los Filipenses, donde Pablo se considera apresado por Cristo e intenta él hacer lo mismo con Cristo. “Yo no me hago cuenta todavía de haberlo yo mismo apresado; una cosa hago, empero: olvidando lo que dejo atrás y lanzándome a lo que me queda por delante” (Fil 3, 13). Heidegger comenta que Pablo tiene aquí autoconciencia de su postura en su propia vida; Pablo sabe que se da una rotura en su propia existencia y tiene una

(30) Ibid., 131.

(31) Ibid., 305.

(32) Ibid., 68-69.

(33) Ibid., 69.

(34) Ibid., 71.

(35) Ibid., 72.

comprensión histórica originaria de sí mismo y de su *Dasein*. Esta es la base de su obrar como apóstol y como hombre (36).

El problema de la expresión de esta situación vital y personal es complejo. Un año antes Heidegger había intentado hacer ver cómo la fenomenología puede llevar a la expresión la experiencia fáctica de la vida; pero no obtuvo grandes logros (37). Aquí cree que en Pablo sí se llega a la experiencia originaria. “Pablo se siente obligado a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante. Para ello utiliza los medios insuficientes que tiene a su disposición, los de la enseñanza rabínica. Su explicación de la experiencia cristiana de la vida recibe de ahí su estructura característica. Sin embargo, es una explicación originaria, proveniente del sentido de la vida religiosa misma; y puede seguir siendo configurada en la experiencia religiosa fundamental. Las *relaciones teóricas* quedan lejos; se logra un conjunto explicativo, que se presenta semejante a una *explicación teórica*. De lo que se trata es de una vuelta a la experiencia originaria y de la comprensión del problema de la explicación religiosa” (38).

En su *Historia de los dogmas* (1886-1890), el gran teólogo luterano alemán Adolf von Harnack sostiene que la filosofía griega dogmatizó a la religión cristiana. Pero señala Heidegger “el problema fundamental del ‘dogma’, en el sentido de la explicación religiosa, está en el cristianismo primitivo. Este está aquí ante nosotros. La pregunta por la expresión (‘explicación’) parece secundaria. Pero con este problema aparentemente exterior, estamos en el mismo fenómeno religioso. No es un problema técnico, separado de la experiencia religiosa, sino que la explicación va siempre unida con la experiencia religiosa y la lleva adelante” (39).

Así entonces, esta es la experiencia que hay que indagar y la que es posible hallar en la explicación. Para ello hay que elegir el *método* adecuado (40). No se pueden entender conceptos paulinos como “fe”, “justicia”, etc., haciendo un catálogo de los mismos en un estudio comparativo. Igualmente equivocado sería pensar entenderlos desde un *sistema* teológico de Pablo. “Más bien hay que establecer cuál es la experiencia religiosa fundamental; y permaneciendo en esta experiencia fundamental, hay que intentar comprender la relación de todos los fenómenos religiosos originarios con ella”. Añade Heidegger que para lograr este tipo de reflexión hay que ver cuál es el fenómeno subyacente en la carta a los Gálatas. A partir de ahí habría que retroceder luego buscando la experiencia originaria cristiana en la comunidad primitiva y en el mismo Jesús (41).

De esta manera surge la pregunta clave: ¿cuál es ese fenómeno fundamental subyacente? Heidegger señala: “La carta a los Gálatas nos ha llevado a diferentes

(36) Cf. *ibid.*, 73-74.

(37) Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie*.

(38) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 72 (el subrayado es nuestro).

(39) *Ibid.*, 72.

(40) Esto lo ha puesto de relieve A. Vigo, *Heidegger – Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)*, en: H. Vetter-M. Flatscher (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie-phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt 2005, 241-269; ver también, J. Greisch, *L'arbre*, 195ss; P. Stagi, *Der faktische Gott*, 90ss; O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999, 249-264.

(41) Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 73.

temas sin distinción: Vocación apostólica de Pablo, exhortación a la comunidad, etc. Hemos logrado de ellos una toma de conciencia indiferente, sin comprender su pre-concepto guía (*leitendes Vorgriff*)". El fenómeno de la predicación tiene, según Heidegger, una importancia particular, ya que en él se puede comprender la relación directa del mundo propio (*Selbstwelt*) de Pablo con el mundo circundante (*Umwelt*) y con el mundo compartido (*Mitwelt*) de la comunidad. La predicación es, pues, un fenómeno central. Sobre ella se pueden hacer varias preguntas: quién predica, cuándo predica, cómo predica, qué predica. *Cuándo*, en qué tendencia del mundo circundante; *cómo*, de forma apostólica, para hacer discípulos propios; *qué*, no una enseñanza o sabiduría humana; *quién*, como quién. Podemos centrarnos en el *cómo* de la predicación de Pablo, en el cual estaría y se expresaría la situación personal de Pablo (42).

La comprensión del fenómeno originario no es como la de algo que tiene carácter de cosa o de objeto (como ya indicamos a propósito de la crítica a Troelsch). Como bien dice C. Ozankom, según Heidegger Dios no debe nunca ser comprendido primariamente como "objeto" (*Gegenstand*) (43). Tampoco se da de modo definitivo, de una vez, sino que está sometido a la situación histórica. Por este motivo, para proceder metodológicamente de manera segura se establecerá la determinación fundamental, el punto de partida o pre-concepto (*Vor-griff*) de modo puramente formal y se irá determinando de modo más seguro a lo largo del proceso de reflexión fenomenológica y mediante él (44).

En este sentido dice Heidegger que ha partido de dos tesis, al determinar la religiosidad cristiana primitiva: 1) "La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida". Y ahora añade: "Es propiamente esta misma". 2) "La experiencia fáctica de la vida es histórica". Y ahora añade: "La experiencia cristiana vive el tiempo mismo. 'Vivir' entendido como verbo transitivo" (45).

Heidegger añade que estas tesis no pueden demostrarse (*beweisen*), sino que se han de ir verificando (*bewähren*) mediante la misma experiencia fenomenológica, experiencia que se diferencia de la experiencia empírica, como experiencia perteneciente al mundo de la vida.

Heidegger indica luego el esquema que debería seguirse en una explicación fenomenológica a partir del material (46). Esta tendría dos pasos: 1) Lo primero que habría que hacer sería determinar el conjunto del fenómeno como objeto histórico, de modo prefenomenológico, como situación histórica. 2) Desde ahí habría que alcanzar la situación histórica del fenómeno. Para ello: a) hay que caracterizar la multiplicidad de elementos que se encuentran en la situación, sin pronunciarse aún acerca de la relación de los mismos, b) ver su carácter de situación, c) ver cuál es el sentido principal y dominante de la situación, d) desde allí llegar al conjunto del fenómeno, e) a partir de ahí hacer la reflexión originaria.

Pero en este proceso hay que tener presentes aún, según Heidegger, varias limitaciones. La postura fundamental de la experiencia vital del que hace la re-

(42) Cf. *ibid.*, 80. 132.

(43) *Gott und Gegenstand*, Paderborn 1994.

(44) Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 82.

(45) *Ibid.*

(46) Cf. *ibid.*, 83-84.

flexión (del fenomenólogo) ha de dejarse de lado. Y además hay que tener en cuenta que la explicación se dirige a fenómenos históricos y que no se llega aún a lo decisivo. Esto se irá logrando paso a paso, mediante un acercarse gradual, que exige que uno se vaya liberando de teorías regionales. Y Heidegger añade aún varias precisiones acerca del esquema expuesto (47).

3. LA SITUACIÓN HISTÓRICA EN LA CARTA A LOS TESALONICENSES

Luego de presentar los ejes para la interpretación fenomenológica a partir de la carta a los Gálatas, Heidegger intenta ver cuál es la situación histórica de la comunidad primitiva en la carta a los Tesalonicenses (48). Heidegger afirma desde el inicio que aquí no nos remitimos ya al objeto histórico como tal, sino que vamos a ver la situación personal en la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses. Y vamos a verlo como si escribiésemos la carta con Pablo. Más adelante afirma de modo explícito: “Es importante la diferencia entre nuestra reflexión actual y la de la carta a los Gálatas. Esta era solo una pura toma de conciencia del contenido; pero es un paso determinado y necesario, dentro del conjunto hacia el comprender mismo... La carta a los Gálatas tiene un contenido dogmático... Pero hay que aclararse sobre cómo ha de entenderse este contenido como saber de fe” (49).

La primera interrogante es esta: “¿Cómo está Pablo, en la situación de escritor de la carta, ante los tesalonicenses? ¿Qué experiencia tiene de ellos? ¿Cómo le es dado el mundo común (*Mitwelt*) de estos en la *situación* en que escribe la carta? Esto está en relación con la pregunta: ¿Qué postura tiene Pablo ante este mundo? El contenido del mundo común (*Mitwelt*) en su determinación, hay que verlo en relación con el *cómo* de la referencia a este mundo” (50). Parece obvio que de esta actitud ante dicho mundo dependerá la determinación de su contenido.

En este contexto se podría plantear el siguiente reparo: ¿será posible ponerse en la situación de Pablo, dado que su mundo histórico circundante (*Umwelt*) nos es desconocido? Nuestro autor dice que este reparo parte de un prejuicio, según el cual lo dado objetivamente es de primaria importancia para entrar en una situación con la cual hay que “introyectarse anímicamente” (*einfühlen*). De esta manera, “el problema de la ‘endopatía’ (*Einfühlungs Problem*) se plantea generalmente de modo teórico-cognitivo y, por tanto, es planteado erróneamente desde el comienzo” (51).

Al reparo anterior podrían seguir otros: las proposiciones paulinas no son diferentes de las de una información sobre un objeto histórico. Esto sería una consecuencia del lenguaje. Además, se puede preguntar cómo se puede considerar separadamente el mundo compartido (*Mitwelt*), el mundo personal (*Selbstwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*), si todos ellos son dados juntamente y están compenetrados

(47) Cf. *ibid.*, 83-86. 129.

(48) Cf. además de la bibliografía citada *supra* nota 26, D. Vicari, *Ontologia dell'esserci*, Torino 1996.

(49) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 101.

(50) *Ibid.*, 87-88.

(51) *Ibid.*, 88.

entre sí. Heidegger subraya en que no hay que plantearse el tema en sentido teórico-objetivo. “No se persigue el ideal de una construcción teórica, sino lo originario de lo histórico-absoluto, en su absoluta irrepitibilidad... *Hay una explicación inmanente, con conceptualización más originaria* que la que nos es familiar; conceptualización de la cual se deriva y en la cual tiene su origen lo que nos es usual... El concepto objetivo (*Sachbegriff*) es absolutamente incomparable al concepto fenomenológico” (52).

A través de la vía teórico-cognitiva cree Heidegger que no se podría llegar a “introyectarse anímicamente” con una situación fenomenológica vital. “Una reflexión originaria sobre los motivos para el problema de la endopatía muestra que no se trata absolutamente de cuestiones teórico-cognitivas. El problema de la ‘endopatía’ no se puede resolver sin el fenómeno de la tradición (de la experiencia histórico-fáctica de la vida)” (53).

El tránsito de la relación histórico-objetiva a la situación histórica en su realización procede ella misma de relaciones que pueden considerarse en la experiencia fáctica de la vida. Y entonces podría preguntarse: “Con este cambio, ¿se sale, en general, de la historia? ¿Dónde empieza lo fenomenológico? Esta objeción es justa. Pero tiene como trasfondo la convicción de que lo filosófico tendría una dimensión particular. Este es el equívoco. Retroceder hasta lo histórico-originario es filosofía. Esta objeción no impide, por tanto, nuestra reflexión” (54).

Se constata así, que Heidegger sigue insistiendo desde su postura fenomenológica en que la filosofía ha de ser llevada hasta el mundo de la vida, hasta la experiencia originaria y preteórica del mismo. En el contexto de esa experiencia originaria es donde tendría sentido hablar de situación (de Pablo en este caso) y de compenetración con ella.

La idea de “situación” en este contexto heideggeriano es muy rica: “Situación aquí tiene valor para nosotros como término fenomenológico. No tiene parentesco con relaciones objetivas (tampoco en sentido histórico, como situación, *Lage*; por ej., situación fatal). Situación es, pues, para nosotros algo perteneciente al comprender, en el sentido de realización; no designa nada en el sentido de un orden... La cuestión de la delimitación de una situación es independiente de la determinación de una porción histórica objetiva, de un período o de una época histórica... No podemos proyectar una situación en un determinado ámbito del ser; tampoco podemos proyectarla en la conciencia... A toda situación le pertenece el carácter de un yo. Con esto no se dice que el carácter del yo de una situación sea lo que constituye la unidad de la multiplicidad de la situación. A una situación pertenece también necesariamente no-yo” (55).

Ahora bien, ¿qué es, en definitiva, la situación? Heidegger parece abandonar aquí a dar de ella otra noción que no sea la puramente *formal*: “Entendemos la situación de modo puramente formal, como unidad de una multiplicidad. Lo que constituye su unidad permanece indeterminado; pero la situación no es un ámbito

(52) Ibid., 88-89.

(53) Ibid., 89.

(54) Ibid., 90.

(55) Ibid., 90-91.

homogéneo de relaciones. La estructura de la situación no discurre en una o en muchas direcciones, sino de manera del todo diferente” (56).

La pregunta que se plantea aquí es pues la siguiente: ¿qué camino seguir para llegar a la situación de Pablo? ¿Se podrá llegar? Heidegger toma el punto de partida en lo que tiene el yo de Pablo: la relación de las gentes con Pablo, para él, es como *él* la tiene. Por eso Heidegger se propone seguir el “*como qué*” tiene Pablo a la comunidad de Tesalónica y *cómo* la tiene, o cómo está la comunidad en él (57). Para ello parte de la narración de los *Hechos de los Apóstoles*, donde se habla precisamente de los tesalonicenses: “Y algunos de ellos quedaron convencidos y se pusieron en manos de Pablo” (17, 4). Heidegger comenta que Pablo mismo está dentro de la condición de la comunidad. En los tesalonicenses, juntamente con ellos, se experimenta Pablo a *sí* mismo. ¿Qué experimenta Pablo en ellos? Experimenta el “haberse hecho” (γεννηθῆναι) de ellos; y experimenta que tienen un saber (οἶδατε) acerca de su haberse hecho. Y el haberse hecho de ellos es también un haberse hecho de Pablo, quien al escribir los ve como personas en cuya vida ha entrado él mismo (58).

De esta forma, este saber acerca del propio “haberse hecho” constituye la facticidad de forma decisiva. El haberse hecho no es un suceso arbitrario en la vida, sino que es constantemente experimentado, de tal manera que su *ser* es su *haberse hecho*. Mediante esto han entrado en una relación activa y operante con Dios. Como dice Pablo más adelante, han aceptado el *cómo* del comportamiento cristiano de la vida. Lo que han aceptado se refiere al comportamiento en la vida fáctica. Se trata, pues, de un cambio, de una vuelta (*Umwendung*); o mejor, de una entrega (*Hinwendung*) a Dios y de un alejamiento de los ídolos (59).

Así, según Heidegger la teología debería partir de este saber, como punto de arranque: “El saber acerca del propio haberse hecho es el comienzo y el origen de la teología. En la explicación de este saber y en su forma conceptual de expresión se da el sentido de una construcción teológica de conceptos... El aceptar consiste en introducirse en la necesidad de la vida. A esto va unida una alegría que viene del Espíritu Santo y es incomprensible para la vida. Παραλαμβάνειν no significa un pertenecer, sino un aceptar, obteniendo una relación vital operativa con Dios. El estar presente de Dios tiene la relación fundamental con el andar por la vida (περιπατεῖν). El aceptar es en sí mismo un cambio ante Dios” (60).

Lo clave aquí radica en el concepto de Dios: “La entrega a Dios es primaria: Solo a partir de ella y con ella se da el apartarse de los ídolos; esto es secundario”. Ahora bien, si esto es así, “la explicación tiene que realizar la tarea de determinar el sentido de la objetividad de Dios”. ¿Cómo realizar esto? Heidegger empieza por

(56) Ibid., 92.

(57) Cf. *ibid.*, 93.

(58) Cf. *ibid.*, 93-94.

(59) Cf. *ibid.*, 94-95. “Despite the fact that no one ever has a ‘hold’ on God, Heidegger is quick to point out that there is nonetheless a ‘living, effective connection with God’... While not simply ‘available’ to human beings like a tool or a piece of leather, God is nevertheless present in an elusive way within factual, historical life itself” (B. D. Crowe, *On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin*, *The Journal of Religion*, 87 [2007] 191).

(60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 95.

poner en guardia contra un tipo de objetividad erróneo: “Es un alejarse del auténtico comprender el entender a Dios en primer lugar como objeto de la especulación (*Gegenstand der Spekulation*)”. Para determinar la objetividad de Dios hay que explicar las relaciones conceptuales indicadas antes; y esto no se ha hecho nunca a causa de la penetración de la filosofía griega en el cristianismo. Solo en Lutero hay un intento en este sentido y así se explica su aborrecimiento de Aristóteles (61).

En las lecciones del semestre siguiente (1921) sobre Agustín y el neoplatonismo, Heidegger habla de Dios como *summum bonum* y del camino hacia él. Heidegger comenta que el cristianismo elaboró su doctrina con una filosofía griega, siguiendo, a manera de indicación, el paso de Pablo en la carta a los Romanos: “Ya que Dios lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras” (Rom 1, 19-20). Esta cita aparece con frecuencia en los padres y reflejaría la ascensión platónica desde el mundo sensible al suprasensible. Esta sería, según Heidegger, una interpretación errónea de Pablo (62).

Más adelante fue Lutero quien tuvo una nueva interpretación del cristianismo primitivo. Una muestra de ello serían las tesis 19, 21 y 22 defendidas por él en la *Discusión de Heidelberg*. La tesis 19 dice: *Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicit*. Heidegger traduce: “No es un teólogo el que contempla lo invisible de Dios mediante lo creado. Lo preferente del objeto de la teología no se logra por el camino de la reflexión metafísica sobre el mundo”. A esta teología de la gloria contraponen Lutero la teología de la cruz en la tesis 21: *Theologus gloriae dicit malum bonum, theologus crucis dicit quod res est*. Tesis que Heidegger interpreta: “El teólogo de la gloria, que se deleita estéticamente ante las maravillas del mundo nombra lo sensible junto a Dios; el teólogo de la cruz dice cómo son las cosas”. Y la tesis 22 afirma que la sabiduría de Dios, que percibe a Dios en las cosas visibles infla, ciega y endurece: *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*. Lamentablemente, también Lutero sucumbió más tarde ante la tradición, según Heidegger. Entonces comienza a imponerse la *escolástica protestante* (63).

Aquí se puede hablar de una cierta *analogía* entre esta posición de Lutero frente a la teología natural con la postura heideggeriana frente a la metafísica occidental en general y sobre todo frente a la metafísica de tradición aristotélica (64). En el contexto en que lo menciona Heidegger, se trataría una vez más del momento de la destrucción fenomenológica de la manera de entender la realidad de Dios, para contraponerle la experiencia religiosa de Dios en la comunidad y en Pablo.

Surge así, una interrogante muy importante: ¿cómo habría que determinar la objetividad de Dios? Frente a esta pregunta surge el camino de la praxis vital.

(61) Cf. *ibid.*, 97.

(62) Cf. *ibid.*, 281.

(63) Cf. *ibid.*, 282; Cf. J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington-Indianapolis, 2004, 157ss.

(64) Cf. S. Filippi, *La recusación heideggeriana de la teología natural*, *Philosophia* (2002), 31-42. Para una mirada equilibrada y matizada de las actuales posiciones de la teología frente a este tema ver W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1986.

Heidegger subraya a continuación las palabras de Pablo: “Vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo” (Tes 2, 20); y comenta que “Pablo quiere lograr su propia seguridad mediante su éxito entre los tesalonicenses... La vida de Pablo depende del estar firmes los tesalonicenses en la fe. Pablo se entrega, pues, totalmente al destino de los tesalonicenses” (65). “Vosotros sois mi esperanza ante la parusía. Vosotros, tal como habéis llegado a ser y continuáis siendo, lo sois mediante mi predicación apostólica, mediante mi preocupación por vosotros; esto es, vosotros sois mi auténtico ser, pues si no fueseis así, habría en mí un fallo en mi preocupación y en mi labor” (66). Más concluyente aún: “Los tesalonicenses no son para él esperanza en un sentido humano, sino en el sentido de experimentar la parusía. Esta experiencia es una absoluta tribulación (*Bedrängnis*), que pertenece a la vida misma de los cristianos... Esta ansiedad es una característica fundamental, es una absoluta preocupación en el horizonte de la parusía, de la vuelta final. Con esto nos introducimos en el mundo propio (*Selbstwelt*) de Pablo” (67).

Luego Heidegger aclara este mundo del apóstol: “Pablo vive en una tribulación característica, propia de él como apóstol; vive en la espera de la vuelta del Señor. Esta tribulación articula la situación propia de Pablo. A partir de ella se determina cada instante de su vida. Tiene un constante sufrimiento, a pesar de su alegría de apóstol” (68). Una confirmación de ello sería la narración de Pablo de su elevación al tercer cielo (II Cor 12, 2-10). Esto parece que no tiene importancia para Pablo, el cual prescinde de ello y quiere gloriarse y ser visto solo en su debilidad y en su tribulación (II Cor 12, 5-9). Hay para ello más motivos: la espina en la carne (II Cor 12, 7), que Agustín entendía como concupiscencia, y el impedimento de Satanás (I Tes 2, 18) (69).

Es importante para dilucidar lo que es la parusía, comparar 4, 13-18 y 5, 1-12 de la carta a los Tesalonicenses (70). El apóstol pretende contestar a dos interrogantes: ¿qué va a suceder con los que han muerto y no van a estar presentes en la parusía? y ¿cuándo vendrá la parusía?

Lo relevante es aquí ante todo la segunda pregunta. Pablo no otorga una respuesta como se aguardaría según el conocimiento. Lo dirimente no es una fecha, sino “cómo yo me comporto en relación con ella en la propia vida. De ahí depende el sentido del ‘cuándo’, el tiempo y el instante”. La respuesta de Pablo se da desde una óptica particular y distinta de lo común. La dificultad de la comprensión fenomenológica –comenta Heidegger en este contexto– no es solo técnica. Lo más difícil es entrar y situarse dentro del fenómeno: “Las dificultades de la comprensión fenomenológica no son solo técnicas. El sentido de lo individual como de lo infinitamente complejo no se tiene aquí en cuenta. La comprensión tiene sus dificultades en el ejercicio mismo; esta dificultad no deja de aumentar con la aproximación al fenómeno concreto. Es la dificultad del ponerse en otro que no puede ser substituido ni por

(65) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 97.

(66) *Ibid.*, 140.

(67) *Ibid.*, 97-98.

(68) *Ibid.*, 98.

(69) *Cf. ibid.*

(70) *Cf. P. Stagi, Der faktische Gott*, 195ss.

un fantasearse proyectante ni por un comprender de pasada; lo que se exige es el auténtico ejercer (*eigentliches Vollziehen*)” (71).

Este significado neotestamentario de la parusía es una innovación. En el griego clásico parusía era llegada, presencia. En el Antiguo Testamento significaba la venida del Señor para el día del juicio. En el judaísmo tardío la parusía significaba la venida del Mesías representando a Dios. Para los cristianos la parusía es: la nueva aparición del ya aparecido Mesías. Con ello cambia toda la estructura del concepto: “Se podría pensar que el comportamiento fundamental ante la parusía es el aguardar (*Erwarten*) y que la esperanza (*Hoffnung*) cristiana es un caso especial de ello. Pero eso es totalmente falso... La estructura de la esperanza cristiana... es radicalmente distinta de todo aguardar... El ‘cuándo’ no es comprendido en sentido originario si se lo entiende en el sentido de un tiempo ‘objetivo’ (*objektiven Zeit*)” (72). Como bien señala al respecto Stagi, la novedad en el significado cristiano de parusía radica en los conceptos de “reaparición” y de “ya aparecido Mesías”. La repetición de la llegada primera del Mesías trae otros dos conceptos consigo, la espera y la esperanza, que desde ahora ya no puede separarse de la palabra parusía. Esta apunta a la espera llena de esperanza de la reaparición de Cristo, la cual impregna y determina la vida de la primitiva comunidad cristiana, y sin la cual la experiencia cristiana originaria se torna impensable (73).

En este contexto Heidegger llama la atención todavía sobre lo que expresa el apóstol: “Por lo que toca a los tiempos y a las circunstancias (*περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*); vosotros mismos sabéis que el día del Señor, como ladrón por la noche, así vendrá” (I Tes 5, 1-2). Pablo responde así a la pregunta decisiva ¿cuándo? Esta venida extrañará y asustará a los que esperan del mundo paz y seguridad (*εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια*). “Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que ese día como ladrón os sorprenda” (I Tes 5, 4). A esto reflexiona Heidegger: “El sentido del ‘cuándo’, del tiempo en el cual vive el cristiano, tiene un carácter del todo especial. Nosotros lo hemos caracterizado antes formalmente: la religiosidad cristiana vive la temporalidad (*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit*). Es un tiempo sin orden propio y sin puntos fijos. Es imposible encontrar este tiempo a partir de cualquier concepto *objetivo* de tiempo. El ‘cuándo’ no se puede aprehender (*faßbar*) de ninguna manera objetivamente” (74).

Así llega Heidegger al centro de la vida cristiana: el problema escatológico. Este sentido escatológico queda oculto ya al final del siglo I. Posteriormente se desconocieron todos los conceptos cristianos originarios, a causa de la penetración de la filosofía griega en el cristianismo. Esto ha continuado así hasta la filosofía actual (75).

(71) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 99-100.

(72) *Ibid.*, 102.

(73) Cf. *Der faktische Gott*, 202ss.

(74) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 104; cf. 102-103 (el subrayado es nuestro).

(75) Cf. *ibid.*, 104-105. Estas afirmaciones heideggerianas deben ser objeto de un detallado análisis para interpretarlas en su justa medida, para lo que resulta muy interesante el reciente libro de A. Leyte, *Heidegger*, Madrid 2005. En su comentario sobre Agustín, el mismo Heidegger ve esta relación entre cristianismo y filosofía bastante más compleja. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 169-171.

El análisis sobre la situación completa nos ha conducido hasta el entendimiento del fenómeno. Este se centra en la parusía y el paso decisivo para comprender la parusía es la respuesta de Pablo a la pregunta por el “cuándo” de la misma. La respuesta de Pablo es la exhortación a estar despiertos y a vigilar. “Para la vida cristiana no hay seguridad alguna”, dice Heidegger. Y en esto ve también él una respuesta más general acerca de la vida fáctica: “La constante inseguridad es también lo característico de los significados fundamentales de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario” (76).

De esta manera, como señala Heidegger en un texto clave de las lecciones: “el ‘cuándo’ de la parusía está determinado por el ‘cómo’ del comportamiento; y este está determinado por la realización de la experiencia fáctica de la vida (*Vollzug der faktischen Lebenserfahrung*) en cada uno de sus momentos” (77). La segunda carta a los Tesalonicenses representaría, según Heidegger, la respuesta de la comunidad a la predicación de Pablo. Los que creen que la parusía depende de cómo viven, se sienten solicitados para conservar la fe y el amor. “Los que piensan así, se angustian en un sentido auténtico, en el signo de la verdadera preocupación de si podrán realizar las obras de la fe y del amor, y si perseverarán en ellas hasta el día decisivo. Pero Pablo no los ayuda, sino que aumenta aún más su necesidad (II Tes 1, 5)... Se trata de rogar a Dios, para que uno sea digno de la llamada (II Tes 1, 11)” (78).

En contraste a los que lo han comprendido adecuadamente, el apóstol señala a los que, esperando pronto la parusía, no quieren trabajar y andan vagando: “Para esas gentes la despreocupación ante la contingencia de la vida consiste en no hacer nada. Se inquietan mundanamente en la múltiple actividad del hablar y no hacer nada, y son carga para los demás” (79).

Que Pablo señale a continuación que antes de la venida del Señor vendrá el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el anticristo, ha hecho pensar a algunos que Pablo suavizaría sus afirmaciones de la primera carta, ya que la parusía no sería inminente: Heidegger cree que no se daría disminución alguna, sino una mayor tensión, que se refleja en las expresiones paulinas. “La carta entera es aún más apremiante que la primera; no hay retractación alguna, sino tensión aumentada” (80).

Así, el significado de la predicación del anticristo es este: uno debe ver al anticristo como tal; y se verá quién es verdaderamente cristiano en esto: en que reconoce al anticristo. Ante su llegada todos deberán tomar una decisión; también los despreocupados se decidirán, poniéndose de relieve que son tales. La venida del anticristo implica, pues, una tensión y una decisión; y Pablo recomienda a los Tesalonicenses que no se dejen engañar. La fe debe ser tal que mediante ella el engaño del anticristo sea descubierto como embaucamiento. En esta vigilancia y en esta tensión debe estar la espera de la parusía (81).

(76) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 105.

(77) *Ibid.*, 106; cf. 150-151.

(78) *Ibid.*, 107.

(79) *Ibid.*

(80) *Ibid.*, 108; cf. II Tes 1, 3-4.11; 2, 8-14; 3, 1.

(81) Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 110. 114-115.

4. CUALIDADES DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE LA VIDA A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA HEIDEGGERIANA

A la interrogante por el sentido que tienen para la realización de la existencia cristiana las relaciones del mundo circundante y el mundo de los demás Heidegger responde: “La facticidad cristiana primitiva no adquiere ningún carácter extraordinario, ni ningún carácter especial. En todo carácter absoluto del cambio de la realización, desde el punto de vista de la facticidad mundana continúa todo como antes. La acentuación de la vida cristiana está en el *modo* de desarrollarse... Todas las relaciones primeras de la realización convergen hacia Dios y se realizan ante Dios... No se tiende a cosas significativas de un contenido futuro, sino a Dios. El sentido de la temporalidad se determina según la relación fundamental con Dios, de tal manera que solo comprende la eternidad el que vive realizando la temporalidad (*wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt*)” (82). Y en otro lugar subraya: “Lo que cambia no es el sentido de relación, y menos aún el contenido. Por tanto, el cristiano no sale fuera del mundo. Si uno es llamado como esclavo, no debe caer en la tendencia a pensar que podría ganar algo para su ser en el aumento de su libertad. El esclavo, que permanezca esclavo; es indiferente la importancia que tiene en el mundo circundante... Las cosas significativas del mundo circundante se convierte en bienes temporales mediante lo que se ha llegado a ser (*Gewordensein*)” (83).

Un estadio importante en relación a esto es el de la primera carta a los Corintios acerca del tiempo actual: “Esto, pues, os digo, hermanos: El tiempo es limitado (*καίρὸς συνεσταλμένος ἐστίν*). Por lo demás, que aun los que tienen mujeres se hayan como si no (*ὡς μή*) las tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se gozan, como si no se gozasen... Porque pasa la configuración de este mundo” (I Cor 7, 29-31). Comenta Heidegger: “Queda solo aún un poco de tiempo; el cristiano vive constantemente en el solo-aún, que eleva su tribulación. La temporalidad comprimida (*zusammengedrängte*) es constitutiva de la religiosidad cristiana. Un solo-aún; no queda tiempo alguno que perder” (84).

Heidegger cree que la expresión “como si” (*als ob*) no traduce bien la expresión griega *ὡς μή*. Traduciendo así, parecería que el cristiano debe dejar esas relaciones con el mundo. “Este *ὡς* significa positivamente un sentido nuevo, que se añade a lo otro. El *μή* se refiere a la relación del desarrollo de la vida cristiana” (85). El sentido de la vida cristiana es un sentido nuevo, diferente del mundo circundante; todo se ve con otra mirada y desde otro ángulo. Como pertinazmente señala F. de Lara: “Lo decisivo de la experiencia cristiana [es] la actitud... en que el cristiano *primitivo*... vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro. Este vivirlos ‘como si no’... es lo que Heidegger recupera de la actitud cristiana como lo filosóficamente relevante (...) El cristiano no permite que las significatividades mundanas devengan lo dominante y directriz de su vivir. Por eso las vive ‘como si no’... Esto, por supuesto, no quiere decir que no las viva... pero la

(82) Ibid., 117 (la cursiva es nuestra).

(83) Ibid., 118-119.

(84) Ibid., 119.

(85) Ibid., 120.

significatividad... no consiste en esto, sino en el carácter familiar, conocido, que reviste lo cotidiano: en el saber (o no) para qué sirve y/o qué hacer con ello... también el cristiano tiene las significatividades mundanas en el modo del cotidiano ocuparse de ellas. El cristiano, por tanto, y dicho ahora en palabras de Heidegger, ‘no sale del mundo’... Lo que varía en dicha experiencia no es la mundanidad o no de los contenidos, sino el hecho de que el cristiano vive todo contenido y todo ocuparse con estos como una efectuación suya, es decir, centrado en su mundo del sí-mismo. En concreto lo vive, y esto es lo más importante, como una efectuación temporal, marcada por un sentido de temporalidad” (86).

Alcanzar esta forma de vida permaneciendo en el mundo circundante, no es fácil; casi no habría esperanza de llegar a él. “El cristiano tiene conciencia de que esta facticidad no puede lograrse por fuerza propia, sino que procede de Dios –fenómeno de la acción de la gracia–. Una explicación de estas relaciones es muy importante” (87). Este fenómeno es decisivo para Agustín y para Lutero; y lo sería también para Pablo, según las palabras de II Cor 4, 7s., que Heidegger cita a continuación: “Tenemos este tesoro (la facticidad cristiana) en vasos de barro”. Y añade: “Lo que para nosotros cristianos está disponible no es suficiente para la tarea de lograr la facticidad cristiana. Sin la facticidad cristiana decidirían los caracteres significativos de la vida y modificarían el conjunto de relaciones. Pero aquí la dirección del sentido de la vida fáctica va corriendo en sentido opuesto. La realización sobrepasa la fuerza del hombre; es impensable por las propias fuerzas. De por sí, la vida fáctica no puede proporcionar los motivos ni siquiera para alcanzar el hacerse (γενέσθαι)” (88).

En este punto Heidegger lleva a cabo una última consideración sobre el vínculo entre el saber y el vivir esta vida cristiana. En general, Heidegger afirma: “Mientras uno parta de la psicología actual y de la teoría del conocimiento, y tome así los fenómenos de conciencia, llegará a una falsa comprensión del saber. Con su característica como un saber práctico no se acerca uno a su estructura del sentido. No se puede presuponer como conocido el saber en general y luego modificarlo. La pregunta por la relación fundamental a la que remite el saber, se responde así: a la del δουλεύειν (ser esclavo) y a la del ἀναμένειν (permanecer). El saber no es algo que corre al lado o que flota libremente en el aire, sino que va siempre junto. Las relaciones de la realización misma son, según su propio sentido, un saber” (89). Y Heidegger cita como confirmación I Cor 2, 10, donde afirma Pablo: “Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu todo lo sondea, aún las profundidades de Dios” (90).

Heidegger comenta a continuación: “El saber reclama según su propia esencia el πνεῦμα ἔχειν (tener el Espíritu)” (91). El saber, en este contexto es don y es revelación. Heidegger comenta que la exégesis de este concepto de espíritu (πνεῦμα) ha querido acercar a Pablo al pensamiento gnóstico, en el cual el saber

(86) Heidegger y el cristianismo, 32.35.

(88) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 121.

(88) *Ibid.*, 122.

(89) *Ibid.*, 124.

(90) *Ibid.*

(91) *Ibid.*

hace divino al hombre. Heidegger afirma que esto en Pablo es inconcebible. “En Pablo no hay, ningún πνεῦμα εἶναι (ser-espíritu, como en el *corpus hermeticum*) sino un πνεῦμα ἔχειν ἐν πνευμάτι περιπατεῖν (tener Espíritu, andar en el Espíritu)... Es, pues, falso ver el πνεῦμα como una parte del hombre. Más bien, ἄνθρωπος πνευματικός es el hombre que se ha hecho propia una determinada característica de la vida. Esto significa el πάντα ἀνακρίνειν (el examinarlo y juzgarlo todo). En fuerte contraposición con esto está el conocer teórico, el πάντα γνωρίζειν de los escritos herméticos” (92).

Aquí subraya Heidegger con mayor intensidad la contraposición entre cristianismo y religiones de los misterios: “El del misterio es sacado de las relaciones vitales (*Lebenszusammenhang*) mediante una manipulación (*Manipulation*); en un estado de éxtasis se tienen presentes a Dios y al todo. El cristiano no conoce tal entusiasmo, sino que dice: ¡Estemos despiertos y vigilantes! Aquí se le muestra a él la enorme dificultad de la vida cristiana” (93).

5. DIOS COMO EXPERIENCIA ORIGINARIA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. REFLEXIONES CONCLUSIVAS CRÍTICO-PROSPECTIVAS

Como señalamos al comienzo de nuestras reflexiones, Heidegger iniciaba sus lecciones realizando una crítica a la filosofía de la religión de Troeltsch, porque, según Heidegger, aquel partía de perspectivas apriorísticas que no hacen justicia al fenómeno religioso, sino que lo prejuzgan y lo dejan de lado. Antes de hacer filosofía de la religión hay que introducirse en el fenómeno religioso, hay que examinarlo por dentro. A esto llevaría la fenomenología y esto es lo que ha intentado Heidegger al aplicar el método fenomenológico a algunos escritos paulinos.

Al final de las lecciones como *Privatdozent*, Heidegger vuelve a repetir la idea expresada al comienzo: “La auténtica filosofía de la religión no surge de conceptos previamente acuñados (*vorgefaßten Begriffen*) de filosofía y de religión. Más bien, a partir de una religiosidad determinada –para nosotros la cristiana– se ofrece la posibilidad de su comprensión filosófica” (94).

De esta manera, una filosofía de la religión no podría partir de conceptos desarrollados de antemano sobre lo que es “filosofía” y de lo que es “religión”. La interrogante *qué es filosofía* es hoy tal vez más necesaria que nunca, o por lo menos tan necesaria como en otras épocas, dada la diversidad de corrientes filosóficas que pretenden, si no monopolizar el concepto, sí considerarse como lo más propiamente llamado, o como lo más digno de llamarse filosofía. ¿Qué es filosofía? Heidegger se plantea esta pregunta desde el principio de su labor docente y cree que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida; y que la fenomenología hermenéutica es el camino más adecuado para llegar a él y para expresarlo de alguna manera (95).

(92) *Ibid.*, 124.

(93) *Ibid.*, 124-125.

(94) *Ibid.*, 124.

(95) Cf. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987 (GA 56/57); *Grundprobleme der Phänomenologie*. Para una panorámica cf. R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis*; M. Berciano, *La revolución*, 23ss.

La idea de religión es también fácilmente acuñada *a priori*, sin intentar llegar al fenómeno. Y muchas veces se hace totalmente desde fuera e incluso desde posturas más o menos radicales de rechazo. No parecen estos puntos de partida los más adecuados para una comprensión del fenómeno religioso. Las palabras de Heidegger sobre el camino para una filosofía de la religión parecen hoy del todo pertinentes (96).

Desde una religiosidad determinada, a la cual se accedería por el método fenomenológico, se ofrecería la posibilidad de una concepción, que pueda llevar luego a la comprensión y a la expresión fenomenológicas. Que la vía fenomenológica tenga también sus límites, lo reconocía el propio Heidegger ya al comienzo de las clases: “Lo característico del comprender fenomenológico consiste precisamente en que no se puede comprender lo no comprensible, en tanto que lo deja radicalmente en su incomprensibilidad” (97).

Al final de las lecciones Heidegger indica otros límites. La religiosidad que ha intentado analizar es la cristiana. Heidegger se pregunta al respecto: “Por qué está precisamente la religiosidad cristiana en el punto de mira de nuestra reflexión, esto es una pregunta difícil. Se puede responder solo mediante la solución del problema de las relaciones históricas. La tarea consiste en lograr una relación auténtica y originaria con la historia; una relación que hay que explicar a partir de nuestras propias situación y facticidad históricas... Solo hay una historia a partir de un presente. Solo así existe la posibilidad de comprender una filosofía de la religión” (98).

El centrarse en la religión cristiana depende de la facticidad y de la historia propia de Heidegger. Dentro de esta misma historia se da el hecho o parte del hecho de la religión cristiana. Como ya hemos visto, Heidegger cree que la filosofía y la religión solo se pueden comprender de manera auténtica dentro de lo histórico. Y esto mismo se comprendería mediante el estudio fenomenológico de la existencia histórica y fáctica, que se muestra de manera preferente en la existencia religiosa. Como indicábamos al principio, el objeto principal de la reflexión de Heidegger parece la existencia histórica; la fenomenología de la religión parece ordenada a aquella. El estudio de esta existencia en el cristianismo primitivo ha llevado a Heidegger a un conocimiento –paradigmático, ejemplar– de la existencia histórica y lo ha acercado a una comprensión más auténtica de lo histórico. Es en este ámbito donde habrá que hablar de filosofía, de religión y de filosofía de la religión.

La existencia histórica que resulta del análisis precedente es una existencia que “se ha hecho”; y es una existencia *in fieri*, que se hace mediante hechos nuevos, mediante decisiones personales. Estas conducen a una nueva visión de la vida, de la realidad; todo cambia de perspectiva y todo es valorado de un modo nuevo cuando irrumpe un nuevo *αἴων*, y se entra en él.

Una particularidad básica de toda existencia histórica es la temporalidad, que aparece de modo destacado en la existencia cristiana primitiva. La comunidad cristiana primitiva no solo vive *en* el tiempo; no solo es consciente de que el

(96) Cf. B. D. Crowe, *On the Track*, 183-205.

(97) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 131.

(98) *Ibid.*, 124-125.

proceso de realización de su existencia es un proceso temporal, sino que vive *el* tiempo. La existencia cristiana primitiva es “esencialmente” temporal y vive la temporalidad (*Die christliche Religiosität lebt* [en la anotación de Becker se lee “lehrt”] *die Zeitlichkeit als solche*) (99). Esto se manifiesta de diferentes maneras. Seguramente la más viva y notoria es la espera; espera del futuro, de la vuelta del Señor en la parusía, espera de la escatología o de las realidades últimas y definitivas. Esa espera temporal hace que la comunidad viva en tensión constante hacia el futuro; y la tensión se convierte en inquietud y en tribulación, ya que mientras se permanece en este período temporal de la espera, nada es definitivo y todo se puede perder. Todo esto hace que la temporalidad sea esencial a la existencia cristiana.

Aquí es muy importante sin embargo señalar que la temporalidad de esta existencia cristiana es una temporalidad particular, que no se rige principalmente por el calendario. La espera no se mide cuantitativamente, por lo que falta; no se sabe “cuándo” será la parusía. La manera de vivir el tiempo no puede depender de una fecha, que puede estar cercana o lejana *cronológicamente*. La venida del Señor será intempestiva, como la de un ladrón. De ahí que la respuesta de Pablo al “cuándo” sea esta: estar siempre preparados y dispuestos. No es una respuesta temporal, sino que el tiempo queda integrado o superado en un modo de ser de la existencia; el tiempo es tiempo humano, tiempo vivido. Para designar este tiempo que Heidegger afirma en la existencia cristiana, se recurre al concepto de *καίρως*, que en la tradición griega indicaba ya el tiempo humano, o tiempo oportuno para la acción humana, y en la tradición bíblica, y concretamente en Pablo, era además tiempo de gracia o tiempo salvífico.

De esta manera se expresa lo decisivo que Heidegger encuentra en la existencia humana en las epístolas de Pablo analizadas. En las lecciones de los años anteriores Heidegger había afirmado la necesidad de llevar la filosofía a su lugar propio: al mundo de la vida; y había presentado la fenomenología como ciencia originaria y descriptiva de este mundo de la vida. En el estudio fenomenológico de la religión no solo presenta un “paradigma”, un ejemplo concreto de la aplicación del método fenomenológico, sino que hace progresar el análisis del mundo de la vida, como mundo de una existencia histórica ya bastante compleja y rica. No se trata de una esencia *hecha*, sino de una existencia en *proceso* y en realización mediante decisiones (aquí se puede hablar de un “Génesis”, a lo que Stagi llama un *werdendes Sein*) (100); es una existencia “esencialmente” temporal, que se ocupa o se preocupa por sí misma en la esperanza de la parusía. Así se descubre un concepto de historia como acaecer vital, distinta de una historia-objeto, propia de la ciencia histórica (101). Para profundizar aún más en el alcance de los términos *ejemplo* o *paradigma* es interesante lo que dice al respecto F. de Lara: “Dicho de manera específica, el cristiano vive constantemente en el ‘todavía’, en el tiempo que resta para el fin de los tiempos. Así pues, en el cristianismo primitivo se explicita el

(99) *Ibid.*, 80.

(100) Cf. *Der faktische Gott*, 153; ver además *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 143.

(101) Cf. P. Rodríguez, *Heidegger y la crisis*, 23ss.185ss; *id.*, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid 1993, 11-51.

sentido de la facticidad del *Dasein* como temporalidad, siendo esto justamente lo que defiende el joven Heidegger. Además, y visto ahora desde el otro lado, el cristiano vive la temporalidad originariamente, es decir, en el horizonte de la finitud y la muerte. De esta manera, no vive el tiempo y la historicidad como coyunturas objetivas y ajenas a él, sino como lo que él mismo es y en lo que se juega cómo es él, si propia o impropriamente. He aquí el fundamental aspecto que Heidegger destaca en su interpretación del cristianismo primitivo. Gracias a ella, Heidegger puede apelar a un modo de ser en el mundo que no se distrae con los contenidos mundanos, sino que se efectúa como un explícito saberse temporalidad, saberse como un ente finito que puede vivir, ser, intentando efectuar por sí mismo y desde una comprensión propia aquello que vive. Por todo ello, Heidegger encuentra en las epístolas paulinas el ejemplo eminente de una actitud que guarda hondos paralelismos con la disposición y el modo de vivir filosóficos” (102).

En las lecciones que estamos analizando, emplea Heidegger conceptos que van a ser fundamentales en su filosofía posterior, especialmente en *Ser y tiempo* (103). El ocuparse o preocuparse por la existencia es una anticipación del cuidado (*Sorge*); la esperanza de la venida del Señor anticipa el ser-para-la-muerte; en la tribulación e inseguridad se puede ver el tema de la angustia; y sobre todo, la temporalidad fundamental de la existencia. Pero estas afinidades no nos deben ocultar las diferencias, tanto en los puntos concretos como en el contexto. Que con esto se den pasos importantes en la comprensión de la existencia histórica y de la historia misma, parece obvio.

Como dijimos al inicio de estas reflexiones, al final también pretendemos un acercamiento crítico-sistemático, con pretensiones prospectivas, al planteo de Heidegger desde nuestra propia perspectiva teológica.

Así, la fenomenología de la religión que lleva a cabo Heidegger en estas lecciones de inicio de los años veinte conlleva, desde la óptica de la teología, limitaciones importantes de destacar para que el diálogo sea fructífero. En el transcurso de este trabajo hemos aludido a algunas, reconocidas por el mismo Heidegger: la fenomenología como tal no comprende lo no-comprensible; y ante ello tiene una actitud de respeto. El análisis heideggeriano se limita a la religiosidad cristiana primitiva y dentro de esta tiene también sus límites. Se refiere solo a algunas cartas de Pablo y solo a “fenómenos religiosos concretos” presentes en las mismas. Las cartas de Pablo tienen muchos otros conceptos. Algunos de ellos son visiones grandiosas de la creación, la redención a través de la cruz, el rol de la iglesia en la historia de salvación, el papel de la comunidad, el carácter cristiano de la salvación. Los conceptos que escoge Heidegger son limitados y la elección parece ya condicionada por los temas de la existencia histórica y temporal, que Heidegger venía considerando repetidamente en sus clases por aquellos años (104).

Junto a estos límites más bien cuantitativos, el mismo filósofo añade otros límites cualitativos: “La indicación formal renuncia a la comprensión última, que

(102) *Heidegger y el cristianismo*, 36.

(103) Cf. P. Rodríguez, *Heidegger y la crisis*, 185ss.

(104) Le debo a mi amigo profesor de Nuevo Testamento Ignacio Chuecas valiosas pistas con respecto a este tema (ver su artículo en este mismo número).

solo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa” (105). El mismo Pablo, que tiene una profunda experiencia religiosa, tiene que recurrir para expresarla, según Heidegger, a “los medios insuficientes que tiene a disposición, los de la enseñanza rabínica” (106). Medios insuficientes, según Heidegger, como lo serían también otros. Pero al menos parten de “una familiaridad con el fenómeno”, que “no es posible para todo pensador”. Heidegger reconoce expresamente estas limitaciones; pero cree, no obstante, poder llegar con la mayor seguridad posible al fenómeno, siguiendo con rigor un proceso de investigación fenomenológico, reconociendo lo incomprensible y respetando su incomprensibilidad (107). Es esto lo que ha hecho Heidegger, sin llegar, por lo tanto, a dogmatismos o demostraciones apodícticas.

Además de las limitaciones recién referidas, desde nuestra posición subsisten otras aún más fundamentales del análisis de los fenómenos religiosos vistos por Heidegger en Pablo. El filósofo de Friburgo, como hemos aludido, selecciona algunos fenómenos religiosos concretos. Habría que cuestionarse: ¿son esos los fenómenos religiosos fundamentales en Pablo? ¿No deben ser ellos mismos explicados por *algo* más fundamental, la iniciativa de la realidad imperiosa del Misterio divino, como llama a ese *algo* J. M. Velasco? Y si fuese así, ¿no estarían sacados, de alguna manera, de su contexto?

A partir de la última pregunta, habría que decir que, efectivamente, los fenómenos religiosos concretos se dan en una totalidad de fenómenos y mientras no se consideren todos no habrá una comprensión completa. En el caso de Pablo, ni estas son las únicas cartas, ni estos son los únicos fenómenos religiosos en sus escritos. Pero por algún lado habrá que empezar; y será inevitable que los primeros análisis sean incompletos.

La pregunta decisiva que aquí cabe es así la siguiente: ¿son estos, al menos, los fenómenos religiosos fundamentales en Pablo, de tal manera que su comprensión no remita a otros, de los cuales dependa, sino que más bien sean ellos la base para comprender los restantes? Antes de dar nuestra propia respuesta es significativo remitir el hecho que el mismo Heidegger ha llegado, en sus análisis, a algo más fundamental que luego ha dejado de lado: la realidad de Dios. Heidegger ha visto que la comunidad primitiva está orientada *hacia* Dios (108); que el cristiano “acepta” (παράλαμβάνω) algún don y que Dios está presente en el andar por la vida (περιπατεῖν); y que a todo esto va unida una alegría que viene del Espíritu y que es incomprensible para la vida misma. El fondo del fenómeno religioso es la realidad de Dios y el don del Espíritu. Según esto, habría que explicar la objetividad de Dios, según el mismo Heidegger. Pero esto no se hace. Heidegger pone en guardia contra las explicaciones objetivas y metafísicas de la divinidad. Luego indica que para Pablo parece que no hay sino signos de que está presente y operante en la comunidad, en la facticidad de la vida misma. Heidegger dice aún que “el cristiano

(105) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 67.

(106) *Ibid.*, 72.

(107) *Cf. ibid.*, 82-83. 131.

(108) Esta crítica habrá que ampliarla y hacer algo similar con la idea de “llegar a ser” (*Gewordensein*), e interrogarse si se puede “llegar a ser” constantemente sin remitir, en el caso de Pablo, al mismo Cristo como acontecimiento histórico concreto e irrepetible que posibilita aquel “llegar a ser”.

tiene conciencia de que esta facticidad no puede lograrse por fuerza propia, sino que procede de Dios, fenómeno de la acción de la gracia”. Y añade luego que vivir o “realizar esa facticidad sobrepasa las fuerzas del hombre, es impensable por las propias fuerzas”. También el saber acerca de esta vida es don y reclama tener el Espíritu (πνεῦμα ἔχειν) (109).

El análisis heideggeriano llega a estos conceptos: Dios, Espíritu, gracia. Pues bien, esta parece que sería, en definitiva, la fundamental y primera experiencia religiosa, experiencia incomprensible para Heidegger, según acabamos de ver. Este concepto de experiencia difiere de la experiencia empírica (110) y pertenece a un concepto más amplio de experiencia fenomenológica o experiencia de la vida. Como dice Heidegger en estas mismas lecciones, “la experiencia fáctica de la vida es algo del todo característico... Experiencia fáctica de la vida es más que simple experiencia que adquiere un conocimiento; significa la postura total activa y pasiva del hombre ante el mundo” (111). Afirma en otro lugar que “la palabra experiencia está muy sobrecargada en la terminología filosófica del siglo diecinueve”; y añade: “Experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida; de tal manera que lo que veo me lo apropio de algún modo, de manera que lo experimentado en la forma como me aparece, se hace *disponible*... Esta disponibilidad es un fenómeno que hay que mirar (aunque sea difícil). De ella pueden partir determinadas tendencias, sin que yo viva en estas. En este sentido se habla de experiencia política, religiosa, etc. de la vida. La experiencia religiosa de la vida me comprende en mi más íntimo (yo) propio (*Selbst*). Esta experiencia entra en la cercanía inmediata de mi propio (*Selbst*). Yo soy, por así decir, esa experiencia” (112).

Esta experiencia originaria de lo divino, que es don y es gracia, parece la experiencia fundamental, sin la cual los fenómenos analizados por Heidegger, como la nueva visión de la vida, la espera, la tribulación, la inquietud, el temor, el tiempo humano, el καιρός, la venida final no tendrían importancia ni sentido. Así resulta, por ejemplo, en el caso del καιρός. Ya en el Antiguo Testamento, pero sobre todo en el Nuevo, καιρός es tiempo oportuno por la acción salvífica de Dios en la historia. Con la plenitud de los tiempos llega el reino de Dios, instaurando un tiempo nuevo con un contenido de salvación. Este sentido tiene también el καιρός en Pablo. En el paso citado de la carta a los tesalonicenses, la expresión acerca de los tiempos y momentos (τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν) (113) se refiere a la segunda venida del Señor. Pero Pablo afirma también que estamos ya en un tiempo de salvación, citando al profeta Isaías: “En tiempo oportuno (καιρῷ δεκτῷ) te escuché y en el día de salvación te socorrí (Is 49, 8). Mirad, ahora es el tiempo oportuno (ἰδοὺ νῦν καιρός); mirad, ahora es el día de salvación” (114). Y como un καιρός considera también la vuelta de Cristo, porque trae la salvación.

(109) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 121-122.

(110) *Ibid.*, 82-83.

(111) *Ibid.*, 11.

(112) *Grundprobleme der Phänomenologie*, 208.

(113) I Tes 5, 1.

(114) II Cor 6, 2.

Si se desliga de la idea de Dios y del misterio de Cristo, el *καιρός* queda reducido a la existencia humana e histórica; a una existencia humana e histórica, que es precisamente la que afirma Heidegger (115); pero que no coincide con la existencia religiosa de Pablo o de la comunidad primitiva, aunque en ambos casos se acentúe la temporalidad y la espera. La espera de la comunidad no es solo espera temporal, sino verdadera esperanza. Como bien señala Tillich en un estudio sobre el término *καιρός*, en el Nuevo Testamento este término representa el “momento oportuno” que constituye el “evento singular” y “único” de la manifestación de Cristo en la “plenitud de los tiempos” (116). El *καιρός* esperado es así Dios mismo. Hablando de la eternidad, Gesché apunta a que la aventura de esta “consiste nada más y nada menos que en “compartir la vida divina”, y más adelante agrega que la eternidad “consiste en la unión con Dios. La eternidad es Dios. Y es ‘eso’... lo que al hombre se le promete que compartirá” (117).

Se hace de este modo necesario considerar esa experiencia originaria y ver qué espacio se le otorga en la fenomenología. Heidegger nos previene para no hacer de la realidad de Dios un objeto o un principio metafísico. Esto estaría aún dentro del momento de la destrucción fenomenológica. Por otra parte, dicha experiencia sobrepasa toda comprensión y toda expresión. Heidegger reconoce esto cuando afirma los límites de la fenomenología y dice que “la comprensión última solo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa” (118); y cuando afirma que el mismo Pablo, que tiene una profunda vivencia, tiene que recurrir, para expresarla, a “los medios insuficientes que tiene a disposición” (119). ¿Qué hace entonces Heidegger? Dice que Pablo no encuentra otra cosa que signos en la comunidad. Pero ¿signos de qué? Signos para su propia seguridad, signos de la autenticidad de su propia existencia. Pero la experiencia originaria de Dios desaparece del horizonte en el análisis fenomenológico heideggeriano (120). El fenómeno, o los fenómenos concretos de la experiencia religiosa que analiza Heidegger son reales, pero quedan desligados de lo que les da el sentido más fundamental –su sentido “trascendencia” como afirma F de Lara (121). La existencia religiosa que presenta Heidegger se queda sin orientación.

Para seguir pensando la problemática recién reseñada, pueden ser muy sugerentes las reflexiones de Jean-Yves Lacoste. Lacoste, teólogo de Cambridge y París, asume como punto de inicio de reflexión sobre la liturgia, la articulación que se da en Heidegger entre la ontología y la pregunta sobre el quién soy yo y la de la topología dónde estás tú (122). Esta articulación se encuentra en la interrogante que los discípulos dirigen a Jesús: “Maestro ¿Dónde permaneces tú?”. De este modo, Lacoste llama la atención sobre el hecho de que Heidegger, en su descripción del cristianismo primitivo, no incorpore un análisis de la liturgia. Y más radicalmente, en su análisis de las cartas paulinas, Heidegger no trata nunca del Dios divino al que

(115) Cf. M. Berciano, *Filosofía heideggeriana y καιρός*, Naturaleza y gracia 2-3 (2002), 443-461.

(116) *Kairos*, en: M. Halverson-A. Cohen (eds.), *A Handbook of christian Theology*, New York 1958.

(117) Cf. A. Gesché, *Dios para pensar*, vol. III, Salamanca 2001, 145, ver también 80ss.

(118) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 67.

(119) *Ibid.*, 72.

(120) Cf. M. Henry, *C'est moi la Verité*, Paris 1996, 60ss; J. Greisch, *L'arbre*, 208ss.

(121) Cf. *Heidegger y el cristianismo*, 44.

(122) *Expérience et absolu*. Paris 1994.

uno puede rezar y ofrecer sacrificios y delante del cual el hombre puede caer de rodillas, lleno de admiración y alabanza, tocar instrumentos, cantar y danzar (123). Y esta ausencia es tanto más desconcertante, si se tiene en cuenta la importancia que asigna Heidegger a la categoría *Coram Deo* o “delante de Dios” como constitutiva de la facticidad cristiana (124). Desde el punto de vista de la metodología fenomenológica debemos interrogarnos por las causas que motivaron la exclusión de este dato tan contundente del darse y experimentarse de la experiencia cristiana primitiva en su vida fáctica. Por parte de Lacoste, esta omisión tiene que ver con el hecho de que la fenomenología de la liturgia debe desarrollar una topología completamente distinta de la tópica heideggeriana del *Dasein*. En efecto, la liturgia no solo nos obliga a buscar otro sentido, distinto del que nos entrega la hermenéutica de la facticidad sino que también ella nos enseña a dudar filosóficamente de la facticidad. Lacoste propone una hermenéutica del umbral puesto que la liturgia, en su utopía, opera una trasgresión de los datos elementales de la facticidad pero sin anularlos sino integrándolos. Así por ejemplo: “Rezamos no para olvidar que somos mortales. Somos más bien prisioneros de una lógica –la de la alabanza– sobre la cual la muerte no ejerce ningún poder y sobre la cual no descansa la sombra de la muerte” (125). Además, la exposición al absoluto en la liturgia, que es la forma extrema del *Coram Deo*, aparece como la expresión de una inquietud que no confiesa todo su sentido a una hermenéutica de la facticidad. Esta inquietud opera un pasaje al límite en la que el hombre aprende a distinguir lo inicial de lo originario. Desde esta exposición al absoluto en la liturgia, la inquietud o preocupación, constitutiva de la vida fáctica, se empobrece y se convierte en una diversión.

Así, finalmente, los análisis recién presentados en este artículo nos dejan una serie de preguntas para seguir reflexionando e investigando. Algunas de estas son de carácter más bien prospectivo para el teólogo. La aproximación que aquí hemos esbozado de la fenomenología de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo, nos ha señalado que no se trata tanto de una fenomenología de la religión a la usanza clásica, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida, por ejemplo, por la tribulación ante la venida del Mesías. A partir de esto quedan abiertas algunas preguntas al quehacer teológico: si la “entrada” de Dios al mundo ha de ser interpretada por el teólogo a partir de la revelación, se debe ejercitar por ello un especial espíritu para respetar lo *divino* de ese acontecimiento, de ese evento, a lo que nos aproximamos solo cuando abandonamos toda seguridad teórica-objetual que pretenda “tener a la mano” a Dios en el marco, por ejemplo, del $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, por lo que nos preguntamos: ¿qué actitud debe tener el quehacer teológico frente a la experiencia de fe como respuesta a la revelación de Dios en la historia?, ¿debe ser teórica o de “compañía”?, ¿son disyuntivas ambas perspectivas? Y todavía cabe preguntarse: ¿cuáles deben ser las categorías adecuadas para expresar el vínculo de Dios con el hombre (autoentrega

(123) Posteriormente Heidegger realiza una crítica –*La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*– desde esta misma perspectiva al Dios *causa sui* de la ontoteología, pero que no trata en sus análisis de las cartas paulinas.

(124) Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 95.

(125) *Experience*, 72.

“desde arriba”) y del hombre con Dios (el deseo “desde abajo”) que no empobrezca a Dios a una realidad objetual ni diluya la libertad finita en una divina ni que la libertad humana se erija en la medida de la posibilidad de entrega de Dios? ¿Qué rol juega aquí el esquema de “identidad y diferencia”?

Y otras interrogantes, aún sin perder el carácter prospectivo, tienen una mayor cuota de criticidad: ¿cabe aún otra opción entre la consideración metafísica de lo divino y el prescindir de ello? Creemos que sí. Ante todo, pensamos que hablar de “metafísica” sin más distinciones constituye una simplificación, en la que no vamos a entrar aquí. En general, si en el fenómeno religioso aparece una experiencia fundamental de lo divino, del misterio etc., que sostiene y da un sentido a todos los fenómenos concretos, esta experiencia no debería desaparecer del horizonte fenomenológico, aunque sobrepase toda comprensión y conceptualización (126). De otro modo la fenomenología religiosa se quedaría en la superficie. Algo así le pasa a Heidegger con la fenomenología de la vida religiosa en Pablo o en la comunidad cristiana primitiva. Los fenómenos que descubre son reales e interesantes para una consideración de la existencia humana, pero no llegan al fondo de la existencia religiosa de Pablo.

RESUMEN

Al inicio de su carrera docente y filosófica, Heidegger señala que el objeto primordial de la filosofía es la vida fáctica, para lo cual propone el método fenomenológico como central. Su propia interpretación de este método para acceder al fenómeno religioso se diferencia, en un diálogo crítico, de otros ensayos filosóficos contemporáneos para aproximarse a aquel fenómeno. Heidegger encuentra en las cartas de Pablo a los Gálata y a los Tesalonicenses un “paradigma” de realización de la vida fáctica que luego incorpora a su propia filosofía. Al final planteamos un juicio crítico y prospectivo de la empresa heideggeriana desde una perspectiva teológica.

Palabras clave: Fenomenología, Heidegger, San Pablo, parusía, vida fáctica, paradigma, filosofía, tiempo.

ABSTRACT

At the beginning of his teaching and philosophical career, Heidegger indicates that the primordial object of philosophy is the factic life, for which he proposes the phenomenological method as central. His own interpretation of this method, directed towards accessing religious phenomena, distinguishes itself from other contemporary philosophical essays, in dialogical criticism, in order to, then, draw near to that phenomenon. Heidegger finds in the letters of Paul to the Galatians and to the Thessalonians a “paradigm” of the realization of the factic life, that he later incorporates into his own philosophy. To finish, the author posits a critical judgment and prospect of the Heideggerian enterprise from a theological perspective.

Key words: Phenomenology, Heidegger, St. Paul, Parusia, Factic Life, Paradigm, Philosophy, Time.

(126) Cf. los sugerentes ensayos de M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid 1999 y de J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006.

