

**Fenomenología de la vida religiosa
en el joven Heidegger:
La Indicación Formal. La interpretación heideggeriana
del Nuevo Testamento: Agustín y el neoplatonismo**

Jethro Masís
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Este estudio ofrece una exposición de los tempranos esfuerzos de Heidegger con miras a la formación de su propio lenguaje filosófico inmediatamente anteriores a la publicación de su magnum opus *Sein und Zeit* (1927). En este periodo juvenil en que se desempeñó como asistente científico de Husserl en la Universidad de Friburgo, Heidegger impartió además una serie de lecciones cuyos intereses filosóficos estuvieron marcados por el Neokantismo, la fenomenología husserliana y la filosofía de la religión. En esta ocasión se dará tratamiento a la dilucidación heideggeriana de la ‘indicación formal’, los análisis del tiempo kairológico en el Nuevo Testamento y las Confesiones de San Agustín.

**Introducción a la fenomenología de la religión:
la ‘indicación formal’**

En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1919-1920), Heidegger emprende una introducción a la fenomenología *de* la religión, cuyo ‘de’ no se deja concebir en el sentido objetivo del genitivo. No se trata de una fenomenología *acerca* de la religión, o *sobre* ella, que se enseña temáticamente del ámbito religioso en tanto que región de objetos y *posita*, sino —más bien, en el sentido subjetivo de genitivo— de una fenomenología que surge *a partir de* la misma vida

religiosa.¹ Precisamente, si la *religiöses Leben* se somete a consideraciones objetivas —esto dicho triplemente contra la teología liberal, la filosofía de la religión y la historia comparada de las religiones que hunden sus raíces en el siglo XIX— se pierde la peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) de lo religioso, que no es sino su carácter intrínseca y originariamente histórico. Se trata, sin lugar a dudas, de una radicalización del problema surgido a partir del historicismo decimonónico al que se le espeta el no haber alcanzado sus cometidos.²

Es este problema de la aclaración del ‘de’ que establece la relación de genitivo de la fenomenología con la religión el que ha conducido a Heidegger por el tortuoso periplo de las consideraciones introductorias que dedica a la ‘indicación formal’ (*formale Anzeige*). Me refiero a lo argumentado en la ‘Methodische Einleitung: Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphilosophie’ (cf. GA 60: 3-65). Kisiel ha hablado de estos prolegómenos, que quedan abarcados en los primeros cinco capítulos de la lección,³ como de un *cur-sus interruptus* (cf. 1995: 170-173). En efecto, es merced a una anécdota evocada por Becker, Bröcker y Gadamer, que se sabe que los estudiantes han ido a quejarse personalmente con el decano de la Facultad de Filosofía puesto que el profesor Heidegger no deja de problematizar con el enfoque histórico de Troeltsch acerca de la religión, el libro de Spengler, la ardua diferencia entre la ‘generalización’ y la ‘formalización’ en

¹ Para Heidegger, «[s]ubjetivismo y relativismo son categorías por completo erradas, argumentan desde una posición que no ve en absoluto los fenómenos de los que habla» (GA 60: 245/139).

² Sobre las aporías del historicismo decimonónico, cf. mi artículo al respecto (Masís 2009).

³ Erstes Kapitel: ‘Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung’, GA 60: 3-18; Zweites Kapitel: ‘Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart’, GA 60: 19-30; Drittes Kapitel: ‘Das Phänomen des Historischen’, GA 60: 31-54 y el muy difícil y más abruptamente interrumpido Viertes Kapitel: ‘Formalisierung und formale Anzeige’, GA 60: 55-65.

las *Logische Untersuchungen* husserlianas y, sobre todo, el ‘sentido de lo histórico’ (*Sinn des Historischen*). Y el caso es que ellos han matriculado un curso de fenomenología de la religión en que Heidegger parece no llegar nunca al tema de la lección, a saber, la religión. El joven *Privatdozent* termina acatando el consejo del decano de la facultad e interrumpe abruptamente —algo lamentable para quienes pretendan comprender lo que se indica en *Sein und Zeit* bajo la designación de ‘estructura formal de la pregunta por el ser’ (cf. SZ: § 2, 5-8)— su clarificación de la *formale Anzeige*; indicación formal que, por lo demás, titulará su *Informe Natorp* de 1922 y que, por tanto, tiene una historia que data mucho antes de su aparición en *Sein und Zeit* (cf., por ejemplo, ‘*Die formale Anzeige der Existenzidee...*’, SZ: § 63, 313/332).

En contraposición directa con los alcances científicos que Husserl imponía como la tarea fenomenológica *par excellence*, Heidegger sostiene que «la ciencia es, en principio, diferente de la filosofía» (GA 60: 9), porque «pertenece tanto más al sentido mismo de los conceptos filosóficos el que permanezcan siempre inseguros» (GA 60: 3). Si el caso es que Heidegger ya ha equiparado la fenomenología con una suerte de ‘protociencia’ (*Urwissenschaft*) en *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), ello ha de entenderse contrariamente al sentido de ‘ciencia’ al que nos tiene acostumbrados el autoentendimiento esclarecido de la ciencia moderna. Si bien en las ciencias particulares los conceptos son fijados de acuerdo con una subsunción bajo una conexión objetiva de contenido (*Sachzusammenhang*), la inseguridad de los conceptos filosóficos radica, a contrapelo, en que son «vacilantes, vagos, multifacéticos [y] fluctuantes [*schwankend, vag, mannigfaltig, fließend...*]» (GA 60: *idem*). Esto involucra una dificultad doble, pues los conceptos filosóficos no son fijables en arreglo a las exigencias de una ‘filosofía científica’, lo cual implica, a la vez, una búsqueda rigurosa —valga decir que desde una ‘rigurosidad’ que

no es la científica— para ganar la conceptualidad filosófica. No se está en la posición de hacer teoría sino de ganar los conceptos filosóficos desde la misma ‘experiencia fáctica de la vida’ (*faktische Lebenserfahrung*). Esto nos introduce en una seria problemática en cuanto al lenguaje filosófico que merece aclaraciones más incisivas.

Resulta que se ha de ser riguroso por razones que emergen propiamente de las mismas exigencias del pensamiento. Al fin y al cabo, «[e]l concepto y el sentido de *rigurosidad* es originariamente filosófico, *no* científico. Solamente la filosofía es originariamente rigurosa; posee una rigurosidad propia frente a toda rigurosidad científica que no es sino meramente derivada» (GA 60: 10). No se pueden hacer aquí suposiciones de ninguna raigambre, pero no porque se siga una clarificación del lenguaje con el fin de hallar un ‘habla esencial’. No se pretende ‘limpiar’ —como efectivamente ha ocurrido en algunos desarrollos de la filosofía del lenguaje inspirados por el cientificismo— una suerte de ‘lenguaje popular’ (*folk language*) de sus ‘impurezas’. Puede bien aseverarse que se busca el habla esencial susodicha, pero siempre que se entienda que este vocabulario algo romántico que suele utilizar Heidegger no se deja concebir de forma irreflexiva o prejuiciada. No se persigue la ‘pureza’, si con ello se piensa en un lenguaje limpio, no contaminado y sin mácula alguna, lo que sea que ello signifique. Lo que ‘contamina’ —por seguir usando la contraposición entre lo sucio y lo pulcro, que no es siempre feliz— es la teoría, es decir, cierto lenguaje reductivo que implica incluso una pauperización de la lengua común y, posteriormente, un sometimiento de ésta a la simplicidad de la fórmula probada. Lo que, más bien, se busca es que el habla hable como realmente lo hace y que, de alguna manera, se deje escuchar lo que dice. Por ello, una concepción ‘técnica’ del lenguaje, que lo tiene por instrumento de un proceso de comunicación para alcanzar ciertos fines referenciales, no puede ser tomada sino

como una presuposición que, en aras de la rigurosidad conceptual de la filosofía, merece aclaraciones ulteriores; aclaraciones que ni siquiera logra adivinar una ciencia del lenguaje, porque, *qua* 'ciencia', no piensa con verdadera rigurosidad conceptual.

Heidegger está convencido de la importancia de la rigurosidad conceptual porque «[n]o se puede sacar provecho de los conceptos que se dan fácilmente por sentido. (Desde Sócrates, no se ha vuelto a plantear la pregunta por los conceptos filosóficos)» (GA 60: 85); una muestra de lo cual es la asunción del binomio entre la 'racionalidad' y la 'irracionalidad' para dar a entender la vida religiosa: «[...] No se debe estimar la vida como 'irracional' sin que se esté claro acerca del sentido de la irracionalidad» (GA 60: *idem*).

La filosofía es tan diferente en comparación con la ciencia que no puede contentarse con el uso irreflexivo de la conceptualidad; sabe, contra toda necesaria deshistorización de las ciencias naturales (que pueden decir 'naturaleza', *exempli gratia*, como si se tratase de la noción más clara y más incuestionable de todas), que todo término filosófico tiene una larga historia y que siempre que se atreva a hablar, está obligada a apropiarse de la manera en que profiere sus aserciones. Por ponerlo sin ambages, diríase que *en filosofía, el estilo lo es todo*; no hay, por ende, una diferencia tajante entre la forma y el contenido, como pretende desde antiguo una noble, pero caduca, tradición filosófica.

En lo anterior radica la rigurosidad filosófica a la que se refiere Heidegger. Y es esta rigurosidad, desde la que la filosofía quiere ganar su propia conceptualidad, la que exige una 'Destruktion' (cf. GA 60: 78). La 'destrucción' (*Destruktion*) como 'desmantelamiento' (*Abbau*) de la conceptualidad heredada supone, por un lado, que se tiene conciencia de la situación histórica de la filosofía y, por otro, que si bien no puede haber, o no debería haber, algo así como una 'filosofía normal' —en el sentido en que Thomas Kuhn ha hablado de una 'cien-

cia normal’ en el contexto de la filosofía de la ciencias naturales⁴—, al menos es de notar que el lenguaje filosófico tiende a repetirse irreflexivamente en muchas ocasiones; la cristalización irreflexiva de la conceptualidad filosófica coadyuva a que no emerjan problemas filosóficos genuinos. Repeticiones que, en tanto irreflexivas y automáticas, no dejan pensar y no abren el paso hacia una apropiación originaria de los fenómenos. Quien ignora los encubrimientos de la transmisión legada (Überlieferung), y el hecho de que es parte de ella el que se recibe de manera totalmente irreflexiva, *tradicional*, se ve atrapado en aporías que no permiten una apropiación crítica de ella; se ve burlado por ella.

La rigurosidad más propia de la filosofía necesita volver a los fundamentos desde los cuales surge toda conceptualidad. Siguiendo aquí los pasos de Dilthey, que se ven radicalizados por medio de los instrumentos adquiridos de la fenomenología de Husserl, el joven Heidegger pretende remitirse con intensidad a la ‘experiencia fáctica de la vida’ (*faktische Lebenserfahrung*). «La experiencia fáctica de la vida es más que la experiencia de la mera toma del conocimiento [*bloÙe kenntnisnehmende Erfahrung*]; ella significa la entera posición activa y pasiva del ser humano en el mundo» (GA 60: 11). Aún más, «lo que es experimentado —lo vivido [*das Erlebte*]— lo denominamos ‘mundo’ y no ‘objeto’. El ‘mundo’ es algo en donde se puede *vivir* (no se puede vivir en un objeto)» (GA 60: *idem*). Empero, de lo antedicho surgen dos cuestiones: ¿Qué lenguaje puede utilizar la fenomenología para su remisión a la experiencia fáctica de la vida sin que, al mismo tiempo, objetive lo allí vivido? ¿No es objetivante ya desde siempre todo lenguaje que tiene algo que decir acerca de la *faktische Lebenserfahrung*?

⁴ La expresión ‘ciencia normal’ (*normal science*) significa «la investigación firmemente apoyada en uno o más logros científicos del pasado; logros que una comunidad científica particular reconoce por un tiempo determinado en tanto suplen el fundamento para su puesta en práctica posterior» (Kuhn, 1962: 10).

Las dos anteriores cuestiones recuerdan las invectivas que Natorp había lanzado contra la fenomenología husserliana. Contra la convicción de Husserl de que «el método fenomenológico se mueve enteramente mediante actos de reflexión» (Hua 3: § 77, 144/172),⁵ Natorp argumentaba en *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) que esta reflexión sobre las vivencias terminaba por ‘detener’ la corriente vivencial. Husserl habla del ‘flujo temporal de la conciencia’ (*Fluxus temporis des Bewusstseins*) en sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928)⁶ pero, ¿a qué precio? Cuando mienta el flujo, ¿no lo detiene en cuanto flujo? ¿No lo fija en la torpeza de un concepto como ‘flujo’? Lo llamativo de esta objeción es la sugerencia de que *el flujo no es el flujo*, por decirlo evocando indirectamente el genial *ceci n’est pas une pipe* de Magritte.

Heidegger se tomaba en serio las objeciones de Natorp a quien consideraba «el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología» (GA 56/57: 101). Tal como había quedado plasmado en la lección heideggeriana dedicada a la teoría de la formación filosófica de los conceptos, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920) —que fue impartida el semestre inmediatamente anterior al curso sobre la vida religiosa— está el problema de concebir una empresa como la fenomenológica en cuanto «racionalización [*Rationalisierung*] de lo irracional [*des Irrationalen*]» y, de forma resultante, como un «aniquilamiento [*Zerstörung*] de la vida» (GA 59: 26). Si Heidegger quiere referirse a la experiencia fáctica de la vida que, en cuanto tal, es anterior a toda concep-

⁵ Para Husserl, en efecto, «solamente por medio de actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias [*durch reflektiv erfahrende Akte allein...*]» (Hua 3: § 78, 150/179).

⁶ Cf., por ejemplo, la tercera sección sobre el flujo constituyente y temas conexos (LFCIT: § 34 ss, 93 ss).

tualidad o, más exactamente, que se expresa a sí misma sin la recurrencia a una conceptualidad y lógica prefijadas, corre naturalmente el peligro de objetivar lo que pretendidamente no implicaba ningún proceso de objetivación con sólo el hecho de mentarlo. La denominación *faktische Lebenserfahrung*, ¿no implica de suyo una objetivación de lo inobjetivable? ¿No es esa designación, en el sentido objetado por Natorp, una cesación del flujo temporal de la vivencia? La clave para resolver esta aparente paradoja está en que las designaciones heideggerianas no son conceptos categoriales, sino sola y exclusivamente ‘indicadores formales’. Naturalmente, esta sentencia ha de ser ahondada.

Heidegger se muestra atento a las críticas del neokantiano de Marburgo y es seguro que de él toma la inspiración para criticar a su mentor, Husserl, en su primera lección de 1919 por cuanto, en la reflexión, «[y]a no vivimos en las vivencias, sino que las observamos. Las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas» (GA 56/57: 99). Es cierto que el mismo acto reflexivo de observar las vivencias es, al mismo tiempo, una vivencia pero, ¿no se trata de un forzamiento y de una desnaturalización de lo vivido? ¿Con qué fin se observan las vivencias? O, más aún, ¿pueden las vivencias ser observadas? ¿No es eso, a la postre, un flagrante contrasentido? La fenomenología ha de tomarse las precauciones del caso y ha de manejarse con cautela ante las interpelaciones gratas al reto de Natorp; debe, por tanto, remitirse a su forma de hablar y de designar.

En esto radica el contexto del problema de la ‘indicación formal’:⁷ en cómo hablar. Pero también en cómo concebir el habla. Y aquí no se están llevando a cabo rodeos antojadizos, sino que «[e]l problema de la ‘*indicación formal*’ pertenece a la misma ‘teoría’ del método fenomenológico» (GA 60:55).

⁷ *Anzeige* puede, además, trasladarse al castellano como ‘de-signación’, ‘anuncio’ o ‘aviso’ y es un claro intento de superar la ‘categoría’ de la tradición.

En lo referente al habla filosófica, Heidegger ha evocado al respecto las críticas que contra su lenguaje filosófico —casi dadaísta⁸— había esgrimido Carnap⁹ al diferenciar entre una ‘concepción técnico-científica’ del lenguaje y una ‘experiencia hermenéutico-especulativa’ del lenguaje: «La primera posición citada pretende someter a todo pensamiento y hablar, incluido el de la filosofía, bajo el dominio de un sistema de signos construible de manera técnico-lógica, esto es, quiere fijarlo como instrumento de la ciencia. La otra posición nace de la pregunta que cuestiona qué es lo que hay que experimentar como cosa misma del pensar filosófico y cómo dicha cosa (el ser en cuanto ser) deba ser dicha» (H: 70). Es larga la tradición germana del pensamiento a la que se opone Carnap, la cual, en su uso del lenguaje —Tillich habla del «genio y en muchas ocasiones el demonio de la lengua alemana» (1964: 76)— ha forjado toda una serie de estilos especulativos de los que cabría rescatar el de Hegel, el de Schelling, el de Adorno o el de los románticos (¡y qué decir del de Lutero!), e incluso el del mismo genio del lenguaje Meister Eckhart, cuya jerga junto a la de Böhme han dejado una impronta manifiesta en el lenguaje filosófico del idealismo alemán. Pero Heidegger advierte que no se trata aquí de poses, ni de la invención de estilos literarios llamativos. Por lo pronto se trata de liberarse de una forma de hablar domesticada que asume la conceptualidad transmitida sin cuestionamiento.

Ahora bien, en un sentido contrario al examen heideggeriano de la conceptualidad para recurrir a la vida, los trabajos de Ernst Troeltsch —cuya meta ha sido una ‘determinación esencial de la religión’ (*Wesensbestimmung der Religion*) que, al mismo tiempo, sea científicamente válida (cf. GA 60: 20)— parten de una estabilización criteriológica y de una fijación de

⁸ Sobre Heidegger y el Dadaísmo, cf. Safranski, 1997: 129-130.

⁹ La referencia ineludible es, por supuesto, su artículo contra Heidegger, cf. 1932.

lo religioso (*Fixierung der Religiösen*), que el joven asistente de Husserl someterá a una estricta destrucción conceptual, es decir, a un desmontaje de lo conceptualmente incuestionado. Las quejas de los asistentes a la lección heideggeriana manifiestan la impaciencia ante la demora en estas sutiles distinciones, pero Heidegger fragua, casi con obstinación inflexible, un trayecto que sólo puede ser recorrido si, ya con anterioridad, ha sido despejado de asunciones conceptuales frívolas pretendidamente incontestables. Así pues, para no caer en las aburridas reiteraciones de las consideraciones embebidas en lo teorético, se necesita una ‘destrucción fenomenológica’ (*phänomenologische Destruktion*, GA 60: 121).

El afán científico de Troeltsch es sometido a una revisión por Heidegger debido a que busca establecer una distancia respecto de toda determinación teológica, y no lo logra. Lo que más debe servir a los fines de una *Religionsphilosophie* en el sentido de Troeltsch es la búsqueda de las verdades racionales de la religión. Para Heidegger, opera en Troeltsch el propósito de «indagar la reglamentación racional [*vernunftmäßig*] de las construcciones de las ideas religiosas» (GA 60: 21). Partiendo de la teoría del conocimiento fundamentada en los estudios de Windelband y Rickert, y saliendo teológicamente de la Escuela de Ritschl, el historicista protestante y cercano colaborador de Weber había emprendido la búsqueda de un *a priori* religioso (*religiöses Apriori*) comparable con los apriorismos lógicos, éticos e incluso estéticos que habían pululado en las investigaciones neokantianas. Este *a priori* religioso había sido concebido primeramente como racional, pero Troeltsch había concebido tardíamente un cambio de mira que colocaba el *a priori* en el ámbito de lo irracional, quizá en una línea algo cercana a la experiencia de lo santo como numinoso (*das Heilige als Numinoses*) en *Das Heilige* (1917)¹⁰ de Rudolph Otto.

¹⁰ Esta obra venía subtitulada con la leyenda ‘Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional’ (*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen*

Pero lo cuestionable es qué logra Troeltsch con semejantes presupuestos investigativos.

Es claro que las experiencias religiosas se pueden categorizar. Pueden compararse, si se trata de las del cristianismo, con las de otras religiones. Históricamente, las religiones pueden ser asemejadas y divorciadas en arreglo a zonas geográficas; sus coincidencias pueden detectarse, mensurarse en relación con más parámetros. Pueden, así, cotejarse sus inclinaciones cúllicas y celebraciones litúrgicas, pueden incluso evaluarse en sus convicciones de lo santo y lo profano, etcétera, etcétera. Una consideración histórica de la religión, como la pretendida por Troeltsch, permite sistematizar el *a priori* religioso en sus leyes (*Gesetze*), «a partir de las cuales se ha desarrollado la religión históricamente» (GA 60: 23). De tal forma, se logra el desarrollo de una ‘doctrina de los tipos’ (*Typenlehre*), muy en la línea del weberismo, desde la que devengan explicables las religiones históricas. En concordancia con Troeltsch, el fenómeno principal de la religión es «la fe en la vivencialidad de la presencia de Dios» (GA 60: 24), y si es cierto lo que demuestra la etnología, «el profenómeno [*Urphänomen*] de toda religión es la mística, la vivencia de la unidad en Dios [*Einheitserlebnis in Gott*]» (GA 60: *idem*).

Empero, Heidegger cree que aquí Troeltsch no ha logrado nada más que perder la vida religiosa y, sobre todo, no logra ver el carácter particularmente histórico del cristianismo, «[p]ues la filosofía de la religión se determina aquí no desde la misma religión, sino a partir de un concepto determinado de filosofía, y ciertamente se trata de uno científico» (GA 60: 28). Si, como asevera Heidegger, «la prueba de la existencia de Dios no es originariamente cristiana sino que depende de la mezcolanza del cristianismo con la filosofía griega» (GA 60: 27-28), ¿a qué se debe el que un historiador de la religión como

und sein Verhältnis zum Rationalen). Cf. la versión castellana (Otto 1996).

Troeltsch no se dé cuenta de ello e incluya en sus investigaciones luengas referencias a la mentada *Gottesbeweis*?¹¹ Ciertamente, a una conceptualidad preconcebida que violentamente se impone a la religión y la aplasta, a saber, a una investigación que no separa lo medular de lo accesorio y que no da cuenta del influjo de lo teórico en una religión ajena a todo talante contemplativo.

Pero nada más basta con volver a la experiencia fáctica de la vida y contraponerla a los orondos resultados de la filosofía científico-comparativa de la religión para mostrar la ceguera de ésta respecto del fenómeno central del cristianismo: su historicidad radical como vivencia preocupada del tiempo y de ahí el carácter inobjetivable de la fe. Este es, pues, el procedimiento por el que va a caminar Heidegger.

Puede decirse que la experiencia fáctica de la vida, considerada desde sí misma y sin imponerle nada, es autosuficiente respecto de todo sometimiento teórico-objetivante. Su autosuficiencia (*Selbstgenugsamkeit*) se caracteriza por la muestra de «una indiferencia [*Indifferenz*] en relación con la forma de lo que se experimenta» (GA 60: 12) y, además, por la significatividad (*Bedeutsamkeit*) de la realización vivencial que, en cuanto tal, no necesita de ninguna teoría para, por decirlo así, autocomprenderse. Esto quiere decir que la teoría en absoluto es originaria (*ursprünglich*) y que constituye un yerro de bulto el trastocar la vida y amoldarla en categorías y mensurarla de acuerdo con baremos impuestos. Lo fáctico, por el contrario, «no tiene el carácter de lo objetivo sino de la significatividad» (GA 60: 14), pero ello no significa que sea una masa amorfa de vivencias irracionales y de

¹¹ En cuanto a la helenización del cristianismo, Heidegger recuerda que «solamente Lutero ha dado un paso en la dirección correcta, y de ahí es comprensible su odio contra Aristóteles» (GA 60: 97). Por su parte, Dilthey y Troeltsch nunca comprendieron a Lutero (cf. GA 60: 27).

sentimientos esotéricos. En primer lugar, nadie necesita de una postura teórica para desempeñarse ejecutivamente en el mundo. Este *factum* de la fenomenología es una obviedad (*Selbstverständlichkeit*), pero es precisamente el haber hecho caso omiso de esta obviedad lo que se ha trocado en óbice para dar con la experiencia fáctica de la vida. Considerada positivamente, la prosecución del joven Heidegger respecto de la preestructura del comprender (*Vorstruktur des Verstehens*) se aferra al *prejuicio* [*Vorurteil*],¹² a lo ya dado previamente (*Vorhabe*) y a una visión del entorno mundanal (*Umsicht*) que pone de manifiesto todo un horizonte que es ignoto para la actitud teórica. Pero ello no a causa de que la teoría sea imperfecta o porque se necesite de una mejor teoría de la vida, sino por razones que atañen a la misma vida fáctica que «oculta siempre de nuevo mediante su indiferencia y su autosuficiencia incluso algo así como una tendencia filosófica que surja a partir de ella» (GA 60: 15).

Heidegger, como ya se ha dicho insistentemente, se niega a adoptar posturas teóricas. Apostata, además, de la postura, en sí surgida a partir de lo teórico, de que toda preferencia del lenguaje es objetivante de suyo. Las objeciones de Natorp, por lo pronto, tienen como base «la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado, que la plenificación del significado es sin más una exhibición del objeto» (GA 56/57: 111). Tal convicción es, de hecho, una reducción del lenguaje injustificada. La remisión a la vida religiosa mostrará cuán reductiva es esta perspectiva.

¹² Tal como ha recordado Gander, «[e]sta preestructura del comprender la concibe Gadamer como la condición fundamental constitutiva de todo proceso de conocimiento en el concepto de *prejuicio* [*Vorurteil*]...» (2006: 26).

Cuidado y experiencia kairológica del tiempo en la literatura del Nuevo Testamento

Dejada atrás abruptamente la introducción metodológica (cf. GA 60: 3-65) a causa de la interrupción sugerida por el decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo en el episodio de las quejas estudiantiles, la segunda parte de *Phänomenologie des religiösen Lebens* se dedicará a la explicación fenomenológica de los fenómenos religiosos concretos que surgen de las cartas paulinas (cf. GA 60: 67-125).¹³ Esta *concreción* implica la referencia a lo que se estudia con la estricta ausencia de lo que resulta extraño y accesorio para lo estudiado; tal ausencia forma parte del proceder de la fenomenología practicada por el joven *Privatdozent* y es un ejercicio allanado por la *Destruktion*. La investigación fenomenológica de los fenómenos religiosos no se ocupará, por tanto, teórico-objetivamente de la vivencia religiosa, ni le impondrá reglamentaciones. Su meta fenomenológica será, sola y exclusivamente, el sonsacamiento de los elementos de la vida religiosa que se encuentran en la vivencia de la fe de las primeras comunidades cristianas. La remisión a las cartas paulinas permite entrever un entendimiento de la fe harto alejado de las formulaciones teológico-dogmáticas; éstas, en gran parte parte, se debieron a la necesidad apologética del cristianismo en los primeros siglos de su existencia y con posterioridad lograron cristalizarse en las confesiones de fe de la cristiandad.¹⁴ La

¹³ Esta segunda parte del curso viene, además, complementada por un anexo con anotaciones y proyectos de la lección (cf. GA 60: 127-156).

¹⁴ Entre las confesiones de fe más destacadas se cuentan, antes del cisma de la Reforma, el Símbolo de los Apóstoles o Credo Apostólico (de fecha desconocida), el Símbolo del Concilio de Nicea (381) y el Símbolo de Atanasio (325-451). Entre las confesiones protestantes más importantes están la Confesión de Augsburgo (1530), el Catecismo de Heidelberg (1563), la Confesión de las Iglesias de los Países Bajos (1559) y los Cánones de Dort (1618-1619). La Iglesia Católica tiene, desde luego, su propio Catecismo de la Iglesia Católica (1986-1992: últimas revisiones).

tarea del entendimiento fenomenológico deberá dar cuenta de dos aspectos formal-indicativos, por ahora, hipotéticos:

1. La religiosidad protocristiana [*urchristliche Religiosität*] se encuentra en la experiencia de vida protocristiana (GA 60: 80).
2. La experiencia fáctica de la vida es histórica [*historisch*]. La religiosidad cristiana vive [*lebt*] la temporeidad [*Zeitlichkeit*] en cuanto tal (GA 60: *idem*).¹⁵

En primera instancia, estamos ante epístolas dirigidas a las primitivas comunidades cristianas y no ante tratados doctrinales. Esto implica, para Heidegger, que «[l]as cartas paulinas son en tanto fuentes más inmediatas que los evangelios concebidos posteriormente. [...] Ellas no son [fuentes] primarias. El mismo estilo epistolar es expresión del escritor y de su situación» (GA 60: 83). La fenomenología de la vida religiosa ha de retomar la investigación allí donde ha fracasado la teoría, a saber, a partir de la realización (*Vollzug*) de la vida religiosa y nada tiene que hacer con los contenidos dogmáticos que, de por sí, eran ya bastante ajenos para las tempranas comunidades cristianas en el sentido que de ‘dogma’ se conoce por el decurso posterior de la constitución de la teología. Lo que ha de importar es el ‘cómo’ de la proclamación/predicación (*das Wie der Verkündigung*, cf. GA 60: 80) y no su ‘qué’ (*das Was*). «En la realización y a través de la realización llega a ser explicado el fenómeno» (GA 60: 83).

¹⁵ Por razones de uniformidad y para no entorpecer la comprensión de una conceptualidad ya de por sí difícil como la heideggeriana, sigo aquí la traducción de Jorge Eduardo Rivera quien, en su versión de *Sein und Zeit*, diferencia entre ‘temporeidad’ (*Zeitlichkeit*) y ‘temporalidad’ (*Temporalität*). Acerca de esto, cf. las ‘Notas del Traductor’ de la versión castellana, 457, en que Rivera justifica su elección de estos términos. La temporeidad (*Zeitlichkeit*) en *Sein und Zeit* mienta, no el tiempo general abstracto ni el tiempo cósmico universal, sino el tiempo de la vida del Dasein.

Todo esto no viene como una impostura de la arbitrariedad sino que es forzado por los mismos fenómenos estudiados en su concreción.

Una investigación histórico-comparativa es una derrota en cuanto pesquisa porque nos deja, verbigracia, con un apóstol Pablo nivelado con los predicadores errantes (*Wanderprediger*) de la época que proclamaban doctrinas diversas (cf. GA 60: 87). Pero, ¿acaso de eso se trata la proclamación apostólica (*apostolische Verkündigung*): de la comunicación de contenidos doctrinales a los que las comunidades primitivas de la fe habrían de asentir incondicionalmente por obligación? Por el contrario, de lo que se trata aquí es del reconocimiento de que «*hay una explicación inmanente con conceptualidad originaria*» (GA 60: 89). Estamos hoy muy alejados del cristianismo primitivo, sin dogmas ni autoridades doctrinales, remitido totalmente a una vivencia expectante del tiempo kairológico. De hecho, en la fenomenología de la *religiöses Leben* «no se tiene como meta el ideal de una construcción teórica, sino la originalidad del absoluto histórico en su irrepetibilidad absoluta» (GA 60: 88). Heidegger habla, entonces, de un giro: «El viraje [*die Wendung*] de la conexión histórico-objetiva [*objektgeschichtlicher Zusammenhang*] a la situación histórico-realizativa [*vollzugsgeschichtliche Situation*]» (GA 60: 90) que, por lo demás, sólo se puede ganar por medio de la indicación formal (cf. GA 60: 91): «En tanto que las determinaciones formales-ontológicas son meramente formales, no prejuzgan nada de previo» (GA 60: 62).¹⁶

Heidegger se halla ya en 1920 en busca del Dasein cuando refiere que «[e]l problema es el origen de los conceptos de ser [*Seinsbegriffe*]; el 'es' predicativo de la explicación teórica sur-

¹⁶ La *formale Anzeige* «tiene el significado del *preparar* la *explicación fenomenológica*» (GA 60: 64). Frente a la formalización y la generalización que son motivadas teóricamente, «[e]n la indicación formal, contrariamente, no se trata de un ordenamiento [*Ordnung*]» (GA 60: *idem*).

ge a partir de un 'yo soy' originario [*ursprüngliches* 'ich bin']» (GA 60: 92). El 'yo soy' originario incide en que fracase todo intento teórico-objetivo de dar cuenta de él. Hay una compulsión (*Zwang*) de los mismos fenómenos de la vida religiosa que obligan a la retroreferencia hacia lo originario (cf. GA 60: 97). Esto originario no implica el romanticismo de la búsqueda de lo puro no contaminado, sino que, bien entendido, debe mostrar los caracteres de nuestra propia experiencia fáctica de la vida actual.

En el contexto de interrogabilidad en que se inscribe la *Primera Epístola a los Tesalonicenses*, Pablo responde a las cuestiones relativas a la *parousía*, que Heidegger define como «la nueva aparición del ya aparecido Mesías» (GA 60: 102).¹⁷ Desde luego, una consideración histórico-objetiva tenderá a evocar la literatura del judaísmo tardío en que se desarrolló la esperanza de la venida de un mesías como redentor político de Israel. Empero, es impreciso concebir, en concordancia con Heidegger, que la *parousía* en sentido cristiano neotestamentario implique una expectativa (*Erwartung*) en este mismo sentido y que la esperanza cristiana sea solamente un caso especial de aquella esperanza judía en la manifestación del Mesías (GA 60: *idem*).¹⁸

Entretanto se había erigido en la antigua comunidad cristiana en Tesalónica el interrogante acerca del regreso del Señor; es ese contexto especial, la situación específica e irrepetible, lo que merece la indagación fenomenológica. Y el apóstol, al respecto, no se presta para vaticinios: 'Vendrá cuando

¹⁷ La palabra *parousía* es utilizada en el Nuevo Testamento en veinticuatro ocasiones y significa 'venida', 'llegada', 'presencia personal'. Cf. por ejemplo, Mt. 24:27, 37-39; 1 Co. 15:23; 1 Tes. 2:19, 3:13, 4:15, 5:23; 1 Jn. 2:28; 2 Tes. 2:8-9; 2 P. 3:12, etc.

¹⁸ Existe, sobre la esperanza del judaísmo tardío por el mesías como redentor político, una literatura inabarcable. Al respecto, cf. Luck, 1976 y Schimanowski, 1985.

se cumplan estas y aquellas señales o cuando sucedan tales eventos...’, etcétera. Como señala Heidegger, «[é]l no dice: ‘y entonces regresará el Señor de nuevo’; tampoco dice: ‘ignoro cuándo vendrá de nuevo el Señor’, sino más bien: ‘vosotros sabéis perfectamente...’» (GA 60: 102-103). ¿En qué consiste este ‘saber’? ¿Qué es lo que ya se sabe y cómo se lo sabe? ¿De qué clase de ‘conocimiento’ se trata? Con seguridad, no se trata de un conocimiento objetivo y, si así se lo concibiera, se perdería lo medular. Según el famoso pasaje, el apóstol advierte: «Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche» (1 Tes. 5:1-2). No se trata, pues, de un conocimiento desde la disponibilidad o desde la calculabilidad.

Pablo, como dice Heidegger, «remite a los tesalonicenses hacia sí mismos» (GA 60: 103); el Señor vendrá *como ladrón en la noche* y para no ser sorprendidos por esa llegada clandestina, que tendrá lugar «en un momento, en un abrir y cerrar de ojos» (1 Co. 15:52), es decir, en el instante como un parpadeo, surge la demanda de estar preparados: «Por tanto, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios» (1 Tes. 5:6), puesto que «[v]osotros, hermanos, no estáis en tinieblas para que aquel día os sorprenda como ladrón» (1 Tes. 5:4).

El ‘cuándo’ [*das Wann*] de la venida del Señor no está a disposición del cálculo objetivo. No solamente no existe ese día específico de la venida del Señor de forma prefijada, sino que el apóstol sugiere que la misma vida de los creyentes causará la manifestación del evento: la venida del Señor depende de sus propias vidas. Que los creyentes de las primeras comunidades cristianas vivan en la temporeidad (*Zeitlichkeit*) y que la religiosidad de la comunidad protocristiana consista en una muestra de la experiencia fáctica de la vida, significa que los creyentes que se revisten de la fe por lo indisponible e invisible

no viven como quienes pertenecen al mundo (cf. Jn. 17: 11). Los mundanos, cuyo entendimiento no ha sido transformado, viven preocupados tan sólo «por el ‘cuándo’ (*das Wann*), por el ‘qué’ (*das Was*), por la determinación objetiva... permanecen atados a lo mundano [*im Weltlichen*]» (GA 60: 105). El tiempo de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el *kairós* de la manifestación del Señor, como cuando Jesús dice a sus discípulos: «Mi tiempo [*kairós*] está cerca» (Mt. 26:18) y ha de ser consecuentemente diferenciado del *krónos* objetivo de la temporalidad (*Temporalität*) mensurable. Cuando Jesús, por ejemplo, sana a un muchacho endemoniado, pregunta a su padre: «¿Cuánto tiempo [*krónos*] hace que le sucede esto?» (Mr. 9:21). El *krónos* es, así, un tiempo específico que admite la determinación objetiva. En contraposición, el *kairós* no puede determinarse de la misma manera. Por ello, insiste Pablo que la pregunta por el ‘cuándo’ no es relevante, es decir, no está planteada desde la religiosidad protocristiana que se sustenta en el expectante tiempo kairológico.

De la religiosidad protocristiana que vive la temporeidad saca Heidegger consecuencias para la caracterización de la experiencia fáctica de la vida que se busca y que no logra ver una investigación histórico-objetiva como la de Troeltsch: «Para la vida cristiana no hay ninguna seguridad; la inseguridad permanente es también lo característico para las significaciones fundamentales de la vida fáctica» (GA 60: 105). El procedimiento teórico-objetivo que forma, mediante un concepto general de lo histórico (*Allgemeinbegriff des Historischen*), una problemática en que la vida religiosa queda amoldada a fijaciones, pierde de vista lo central de la literatura del Nuevo Testamento. «Es sumamente notable *cúan poco teórico-dogmáticas* son las pretensiones de Pablo, incluso en la *Epístola a los Romanos*» (GA 60: 112). Para Heidegger, «[t]ambién el pretendido contenido dogmático doctrinal de la *Epístola a los Romanos* sólo es comprensible a partir de la realización en que

Pablo se mantiene y en que escribe a los romanos» (GA 60: *idem*). Es inútil el mudar las cartas escritas con un propósito para una situación de vida específica en una suerte de fuente primaria de doctrina, por más que ese haya sido el destino aciago de los escritos del Nuevo Testamento sometidos por la teología dogmática y por las presiones teoréticas de la cultura, que exige pruebas *ad oculos* y que termina por demandar, a partir de dicha exigencia, la constitución de una *theologia gloriae*, de la seguridad, de lo visible y de lo que queda disponible. Con ello, según Heidegger, no se hace más que perder la misma vida.

Por tanto, la conclusión heideggeriana es que «una visión cristiana del mundo [*christliche Weltanschauung*] no es más que un auténtico contrasentido [*eigentlich ein Widersinn!*]» (GA 60: 122). Más bien, y dicho negativamente, «[l]a verdadera filosofía de la religión [*die echte Religionsphilosophie*] no surge a partir de conceptos preconcebidos de la filosofía y de la religión» (GA 60: 124).

En sentido estricto, el fenómeno de la vida religiosa se ha manifestado propiamente como una experiencia fáctica —y lo fáctico (*das Faktische*) significa siempre indisponibilidad e incalculabilidad objetivas— que vive la temporeidad como una preocupada expectación por la *parousía*. Como ha aseverado Adrián Escudero, «del mismo modo que los neokantianos arrancan del *factum* de la ciencia, Heidegger toma como punto de partida el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva en cuanto modelo para su filosofía de la experiencia fáctica de la vida» (1999b: 395). La experiencia kairológica del tiempo, no sólo «permite experimentar la vida fáctica en sus rasgos esenciales» (Segura, 2002: 25), sino que provee, por añadidura, «[u]na experiencia que comprende la vida en su historicidad puesto que el tiempo no es entendido como medida sino que, al contrario, es vivido» (Segura, 2002: *idem*). Pero Heidegger tiene aún que arreglar cuentas con la deformación de la

faktische Lebenserfabrung que, como se ha podido repasar, encuentra en el cristianismo temprano un caso eminente y paradigmático. De ahí su remisión a la comprensión de la vida cristiana en Agustín de Hipona, quien todavía se encuentra en el límite en que esta experiencia fáctica quiere convertirse en *fruitio Dei* para desnaturalizarse en contemplación.

Agustín y el neoplatonismo

La lección inmediatamente siguiente, *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), se dedica a la investigación de los caracteres de la vida religiosa que se plasman en ese gran libro íntimo de Agustín (354-430), *Confesiones* (escrito, probablemente, entre los años 397-400).¹⁹ La obra es esencial para los propósitos de Heidegger de investigar la vida preteórica que se ha designado como *faktische Lebenserfabrung*, puesto que aún lo medular del cristianismo se concibe como una suerte de ‘cuidado de sí’ (*cura sui*) sin que aún prime el absolutismo de lo teórico. Pero en Agustín, así lo cree Heidegger, empieza a asomarse ya el rostro tranquilizador de lo teórico y de las soluciones contemplativas.

El libro agustiniano ha sido, con razón, diversamente laudado a través de los siglos como una gran concreción literaria; su estilo autobiográfico y sus geniales reflexiones centradas en la pesquisa del sí mismo hablan a favor de ello. Harnack ha dicho, sin escatimar encomios, que se trata de «un poema de la verdad, cuya unidad jamás es quebrantada, y cuyo fondo es su propia historia, la historia de un infatigable investigador de la realidad como fue Agustín, Fausto viviente, pero Fausto de un ideal supraterráneo que descansa en Dios, y que da a su análisis una amplitud tan magistral, que llega a hacer de su alma el al-

¹⁹ La literatura secundaria sobre las *Confesiones* agustinianas es muy cuantiosa. Cf., por ejemplo, Miles 1992, Mallard 1994 y el estudio clásico de Harnack, 1996, sobre todo 177 ss.

ma de su siglo» (*Augustins 'Confessionen'. Ein Vortrag*. Gies-sen, 1886. Citado por Vega: 'Prólogo a las Confesiones', cf. edición citada, 9). Veremos cómo Heidegger guarda un interés asiduo por la preocupación del alma agustiniana pero, al mismo tiempo, también palabras duras y críticas contra todo intento de tranquilizar la vida del sí mismo en soluciones contemplativas y en ideas metafísicas ajenas al espíritu de la vida religiosa protocristiana.

En las *Confesiones* se encuentran esas impresionantes palabras sobre el olvido de sí mismo: «Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor [*stupor adprehendit me*]. Y van los hombres a admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos [*et relinquunt se ipsos*]» (Conf. X, viii, 15, 402). Las *Confesiones*, podría decirse, son un intento por no permitir ese olvido asentado en la contemplación hacia el exterior; es, en efecto, una mirada incisiva hacia el interior de sí mismo. Pero siempre resta un dejo de inseguridad; no hay aprehensión absoluta de sí mismo: «¡Ay de mí, que no sé siquiera lo que ignoro!» (Conf. XI, xxv, 32, 492). Esto había sido dicho respecto de la ardua investigación del tiempo, que permitió la emergencia del tan citado apotegma del Obispo de Hipona: «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé [*Si nemo ex me querat, scio; si quarenti explicare velim, nescio*]» (Conf. XI, xiv, 17, 478); palabras que han pasado a la posteridad como de las más justas que jamás se hayan proferido sobre la cuestión '*Quid est ergo tempus?*'

La investigación agustiniana, pues, es sumamente difícil. Agustín es el primero en saber que inquiere por lo obvio, pues ¿qué hay más cerca del sí mismo que sí mismo? O bien, en sus propias palabras, «¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? [*quid autem propinquius me ipso mihi?*]» (Conf. X, xvi, 25, 411). El truismo del sí mismo, la obviedad del *ser* que soy,

admite contrariedades ingentes: «Decimos estas cosas o las hemos oído, y las entendemos y somos entendidos. Sumamente manifiestas y vulgares son estas cosas, las cuales de nuevo vuelven a ocultarse, siendo nuevo su descubrimiento» (Conf. XI, xxii, 28, 488). Lo más difícil de descubrir es, en efecto, *lo que ya se conoce*, lo manifiesto que de alguna extraña forma se oculta aunque parezca claro, y ¿qué hay más cerca de mí que yo mismo? Siendo tan cercano a mí mismo, ¿no debería conocerme a mí mismo como lo más obvio e incuestionable? Lo que ya sabemos de antemano es muy diáfano pero, a la misma vez, *invisible* para los ojos y no admite la patencia de la objetividad, de lo que se descubre en frente como objeto que admite tematización. En Agustín, la pregunta por sí mismo es *protocristiana* en el sentido de la invisibilidad: «Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar con la vista, ni el oído, ni la mente» (Conf. X, iii, 4, 393).

La pregunta agustiniana es por el sí mismo, por el quién de lo que soy: «Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: ‘¿Tú quién eres?’» (Conf. X, vi, 9, 397). La espiritualidad protocristiana está siendo ejercida en esta pregunta con toda su amplitud. El sí mismo no es claro ante sí por remitirse a un dogma general comunitario; ya en la constitución dogmática de la teología se ha desnaturalizado la indicación hacia sí mismo. Heidegger da a entender que, debido a que se solicita de los tesalonicenses que no pregunten por lo objetivo y que se lancen hacia lo indisponible de sus propias vidas —puesto que, al fin y al cabo, la fe es la certeza de lo que no se ve (cf. Heb. 11:1)— las epístolas paulinas no se dejan comprender como ‘doctrina’ (*Lehre*) en el sentido consuetudinario del término. Toda instrucción paulina no es más que una indicación formal que señala hacia otro lugar. Pero ¿se puede decir que el sí mismo sea un lugar? Agustín piensa rigurosamente y está cabalmente enterado de las dificultades de sus

cuestiones: «[...] Un lugar interior remoto, que no es lugar [*quasi remota interiore loco, non loco*]» (Conf. X, IX, 16, 403). Que no quepan los equívocos: «[...] Yo no soy capaz de abarcar totalmente lo que soy [*nec ego ipse capio totum, quod sum*]» (Conf. X, VIII, 15, 402). La pregunta agustiniana por el quién del sí mismo aleja la mirada del exterior puesto que el problema es, por antonomasia, interior. *El problema lo soy yo*: «Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor [*factus sum mihi terra difficultatis, et sudoris nimii*]. Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma [*ego sum, qui memini, ego animus*]» (Conf. X, XVI, 25, 411). No calculamos, no mensuramos; no hay suputación alguna para la indisponibilidad de lo invisible. Solo lo visible admite consideraciones calculatorias.

Así, pues, 'la noticia de lo interior' (*ex interiore notitia*, Conf. X, XXI, 30, 418) conduce a las reflexiones agustinianas acerca de la memoria. No es la memoria una facultad mental capaz de representación; no es un teatro donde se aparezcan las cosas de forma fantasmática pues «lo que he depositado en mi memoria no son imágenes, sino *las cosas mismas* [*res vero ipsas*]» (Conf. X, X, 17, 404. Itálicas añadidas). En efecto, las cosas «sin imágenes, como ellas son, las discernimos interiormente en sí mismas [*per se ipsa intus cernimus*]» (Conf. X, XI, 18, 405). Es sabido que al preguntar por la memoria, Agustín inquiera por su Dios invisible. No pregunta por Dios en cuanto ente, ni se afana por probar su existencia. Su certeza es anterior y se despreocupa enteramente por recabar pruebas que den testimonio de su fe; algo absurdo cuando se tiene entera confianza por lo invisible.²⁰ Es un disparate emplear los métodos mensurativos de lo visible para dispo-

²⁰ Asimismo, el «*intellige ut credas, crede ut intelligas*» agustiniano ha de entenderse también en este contexto.

ner de lo que se oculta a los ojos. Se nota cuán agustiniano era Lutero, de cuya orden monacal era incluso miembro antes de convertirse en reformador, en su negación vehemente de la posibilidad de clarificar lo invisible por medio de lo visible.

El Obispo de Hipona, a contrapelo del disparate idolátrico, indaga por lo que ya tiene por certeza vivencial: «No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo» (Conf. X, VI, 8, 396). Agustín no dice conocer con certeza la existencia del ente más magnánimo; no *conoce*, sino *ama*. «Y ¿qué es lo que amo cuando te amo?» (Conf. X, VI, 8, 396). Bien entendido, esto significa, como dice Heidegger, que aquí la vida no se ajusta a doctrina alguna, ni se turba por comprenderse teoréticamente, sino que hay una presión del fenómeno, una demanda fenomenológica que sólo se extrae de la vida: «[Y]a no si Dios *es* esto y lo otro, sino si yo ‘en ello’ [*darin*], ‘con ello’ [*damit*], ‘viviendo en ello’ [*darin lebend*], encuentro a Dios» (GA 60: 181/49). No se puede especular sobre Dios «a efectos de una curiosidad cómoda [*im bequemem Neugier*]» (GA 60: 80). Aquí deviene comprensible el decir de Heidegger de que la teología, si quiere entenderse bien a sí misma, no es, ni puede ser, *conocimiento especulativo de Dios* (cf. H: 59).

Agustín pregunta: «¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?» Y responde inmediatamente: «Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa [*varia, multimoda vita et immensa vehementer*]» (Conf. X, XVII, 26, 413). En esa inmensidad vital multiforme, todo es hecho interiormente (*intus*), «en el aula ingente de mi memoria [*in aula ingenti memoriae meae*]» (Conf. X, VIII, 14, 401). Allí, en esa aula interior, es posible darse cuenta de lo que se ha hecho, de cómo se ha vivido y de cómo se vive; es en la memoria donde se inquiere por la vida de sí mismo. Y la vida es, constantemente, tentación (*temptatio*): «¿Acaso no es tentación la vida humana sobre la tierra [*Numquid non temptatio est vita humana super terram*]?» (Conf. X, XXVIII, 39, 425). «¿Qué lugar intermedio

[*quis inter hæc medius locus*] hay entre estas cosas en el que *la vida humana no sea una tentación?*» (Conf. *idem*). «¿Acaso no es *tentación* sin interrupción *la vida humana sobre la tierra?*» (Conf. X, XXVIII, 39, 426). Lo tentador de la vida no es caer en pecado, sin con ello se piensa en las comunes acepciones moralistas de la tradición. El problema de la *temptatio* es, de hecho, el dejar de ser uno mismo, el no atinar en ser sí mismo: «¿Acaso entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo [*ego non sum*]?» (Conf. X, XXX, 41, 427). El pecado (*hamartía*) es, en términos existenciales, esa anulación de sí mismo, un no dar en el blanco respecto de sí mismo.

Heidegger da un tratamiento vital-existencial a la *temptatio* y a su movimiento contrario, la *continentia*: «Porque *in multa defluximus*, nos hemos dispersado en muchas cosas, nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú [lo dice Heidegger como si él mismo elevara una oración] fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida» (GA 60: 205/82). Según el Obispo africano, cuando nos contenemos y atendemos ese movimiento contrario a la dispersión, «somos juntados y reducidos a la unidad [*colligimur et redigimur in unum*], de la que nos habíamos apartado al ser derramados en muchas cosas» (Conf. X, XXIX, 40, 426). Agustín habla de tres especies de la tentación en que la vida humana se ve dispersada y extrañada de sí misma: el deseo de la carne (*concupiscentia carnis*), el deseo de los ojos (*concupiscentia oculorum*) y la ambición del mundo (*ambitione seculi*) (cf. Conf. X, XXX, 41, 426). En estas tres especies, desde luego, se conecta con lo que dice el Nuevo Testamento en 1 Jn 2:15-17: «No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo; si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo —los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la soberbia de la vida— no proviene del Padre sino del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos, pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre».

Estar *in carne* significa, según Heidegger, vivir «en una orientación desligada, no divina, no espiritual, no preocupada existencialmente [*nicht existenziell bekümmert*], no preocupada de modo propio [*nicht eigentlich bekümmertes Orientierung*] en el momento presente por la *beata vita*» (GA 60: 218/101). Vivir *in carne* es, pues, estar cabalmente alejado de toda preocupación por la propia vida del sí mismo. La *concupiscentia oculorum*, por su parte, atañe a «una vana y curiosa concupiscencia [*vana et curiosa cupiditas*], paliada con el nombre de conocimiento y ciencia [*nomine cognitionis et scientiæ palliata*], que radica en el alma a través de los sentidos del cuerpo» (Conf. X, XXXV, 54, 438). El deseo de los ojos dispersa al sí mismo y lo lanza hacia fuera, al exterior; es la curiosidad (*curiositas*) afanada por las novedades y un mero ver frívolo. Es solamente merced a esta tentación que puede haber algo así como una *theologia glorie*: «De aquí proviene, finalmente, el que se siente a Dios en la misma religión [*in ipsa religione Deus temptatur*], pidiendo signos y prodigios no para salud de alguno, sino por el solo deseo de verlos» (Conf. X, XXXV, 55, 440). Mientras tanto, la última especie de la tentación, la ambición del mundo, es el deseo de ser temido y amado por los hombres (*‘Timeri et amari velle ab hominibus’*, Conf. X, XXXVI, 59, 442); es la vida congojosa por los demás, por la aprobación de los demás, por el decir de los demás y por la alabanza de los demás. Es, en cualquier caso, el justificar la propia vida en los demás.

En todos estos caracteres descubre el joven fenomenólogo, ni más ni menos, lo que en *Sein und Zeit* se llamará ‘la caída en el mundo’ (*‘an die Welt verfallen’*, SZ: § 38, 175), porque «el sí mismo *qua* sí mismo no viene a articularse ejecutivamente en la realización de la experiencia (un articularse no ejecutivo del sí mismo)» (GA 60: 228/115); «[e]ste ‘ser vivido’ es un cómo específico de la facticidad y sólo puede ser explicado a partir del sentido propio de la existencia» (GA 60: *idem*). Se trata, sin

duda, de una descripción de la impropiedad (*'Uneigentlichkeit'*, SZ: §§ 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68 c, 71): «El sí mismo es vivido por el mundo y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante ser ahí» (GA 60: *idem*). *El sí mismo se convierte en nadie*. Acaece, entonces, como arguye Heidegger, que «[e]n el *timeri velle* se ve uno a sí mismo como el superior y se hace un esfuerzo por imponerse así a los demás y en la convivencia con ellos. En el *amari velle* se atribuye uno la condición del valioso, del que merece el aprecio y la valoración positiva de los otros» (GA 60: 229/117). Lo que resulta patrón de éxito social incuestionado para el mundo, deviene puesto en su lugar, en su nimia superficialidad, en la *cura sui*: tanto en el *timeri velle* como en el *amari velle* se trata «de una motivación debida a una debilidad cobarde y a la inseguridad, a la necesidad de encontrar adhesiones en el caminar juntos o de un precaverse protector y de un ponerse al resguardo de toda posible discusión» (GA 60: *idem*).

Heidegger, citando los *Sermones* agustinianos, recuerda que «no sé conoce a sí mismo el hombre si no aprende sobre sí mismo en la tentación [*nescit se homo, nisi in temptatione discat se*]» (GA 60: 242/134). Las reflexiones de Agustín constituyen, en efecto, toda una enseñanza para la vida fáctica, y lo que al respecto puede concluirse es que «[l]a experiencia de Dios no radica, por el contrario, en el sentido de Agustín, en un acto aislado o en un momento determinado de un acto tal, sino en un nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida. Esto es lo auténticamente *originario*, de lo que pueden desgajarse modos aislados de conducta y conducir, en la medida en que se produce tal desgajamiento, a una concepción vacía de la religiosidad y de la teología» (GA 60: 294/202-203).

Con todo, el Obispo de Hipona será criticado por el joven fenomenólogo cuando intente tranquilizar el apremio de la vi-

da preocupada y trate de ascender, por el influjo del neoplatonismo, hacia una dimensión en que pretenda hallar al Dios eterno, garante de la *beata vita*: «Traspasaré, pues, aún esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquél que me hizo» (Conf. X, VIII, 12, 399). Hay aquí, como dice García, una ambigüedad no superada en la filosofía agustiniana: «La elección del libro X [por parte de Heidegger], le permite confirmar la ambigüedad de la filosofía agustiniana fundadora de la mística medieval con influencias que se alargan hasta el siglo XX, tanto porque se funda en el valor original de la vida humana como irrupción y manifestación de la vida verdadera, cuanto porque interpreta su sentido, violentándolo, en relación con una gradación establecida del conocimiento de los seres tomada de la metafísica platónica y neoplatónica que hace de Dios el bien supremo y de una axiomatización de estos seres creados como bienes que son un reflejo de esa misma serie ascendente y descendente» (1999: 38-39). Heidegger quiere quedarse, por decirlo así, con la irrupción indisponible de lo vital y es eso lo único que está dispuesto a reconocer como más digno de la *faktische Lebensführung*.

Conclusión

Puede decirse que todas las reflexiones heideggerianas sobre la *Phänomenologie des religiösen Lebens* no dejan lugar a duda alguna de su trasfondo teológico judeo-cristiano y del legado conceptual que, de esta herencia, extrae de la religiosidad protocristiana para dar cuenta de la vida fáctica, de la que se rendirá cuenta posteriormente en *Sein und Zeit*. Resulta, por ello, sumamente sesgada e injusta la crítica de Ricoeur según la cual lo que Heidegger quiere ver más allá de la muerte de Dios nietzscheana «es una concepción del Ser que se ha liberado de toda la *escoria bíblica* y se ha enriqueci-

do con aquella especie de poesía filosófica, cuyo representante más destacado es Hölderlin. Un nuevo sentido de lo divino puede surgir en el horizonte de estas ideas, pero será en términos de un pensamiento poscristiano, fuertemente impregnado de una especie de neopaganismo» (‘Éxodo 3, 14: De la Interpretación a la Traducción’, 2001: 361). Es cierto que hay este giro pagano en el Heidegger de los años treinta, cuya obra cumbre es GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Allí Heidegger hablaba del ‘Da-sein y los futuros del último Dios’ (cf. AF: § 252, 320 ss) y del ‘último Dios’ (cf. AF: § 256, 328 ss).²¹ Empero, nuestro estudio quiere contribuir a una comprensión de la obra de Heidegger incluso impensada para la crítica de la ideología, que sólo quiere ver lo pagano, y nunca lo judeo-cristiano, en el pensamiento del filósofo de Messkirch. El que Heidegger tienda al paganismo y al irracionalismo, por supuesto, quiere servir de ‘prueba’ de que su filosofía halla sus motivaciones en el Nazismo. Sin embargo, no parece que sus textos, como se ha podido constatar, permitan semejante perorata. La crítica ideológica, en sus periodizaciones, en sus igualaciones en cuya noche, por parafrasear a Hegel, todos las vacas son pardas (cf. 1994: ‘Prólogo’, 15), es demasiado simple en su facilismo de saltarse olímpicamente la lectura y el sopesamiento meditado de las fuentes.

Por el contrario —¡y esto es sorprendente!—, si como arguye LaCocque (‘Éxodo 3, 14: La Revelación de las Revelaciones’, cf. LaCocque & Ricoer, 2001: 315-336), ha de interpretarse —por razones estrictamente exegéticas (a causa de la traducción del verbo hebreo *hyh*)— la revelación del nombre divino a Moisés en Madián que aparece en Éxodo 3:14, no como un ontologismo (‘soy el que soy’ o ‘soy el ser’, en

²¹Esta estudio, desde luego, no se ocupa de toda esta problemática del Heidegger tardío en que aparece ese oscuro Dios neopagano del futuro de clara inspiración hölderlineana. Pero pueden consultarse las siguientes contribuciones: Courtine, 1996; Regina, 1996; Marion, 1996b; y Garrido-Maturano, 1997.

concordancia con la tradición en que la conceptualidad griega ha estrujado a empujones coléricos la espiritualidad protocristiana de la *cura sui*), sino como una promesa del futuro ('me mostraré como el que ha de mostrarse; soy el que ha de mostrarse'), en Heidegger este Dios hebreo con su carácter de futuro es el fundador de la espiritualidad que da cuenta apropiada de la experiencia fáctica de la vida como vivencia expectante del tiempo.

En sus investigaciones fenomenológicas de la *religiöses Leben* ha descubierto el joven fenomenólogo radical la espiritualidad antigua que, en palabras de Foucault, puede definirse como «la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (2004: 33).

Bibliografía

Adrián Escudero, Jesús (1999a) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. I: De la Tesis de Habilitación a los Cursos de 1919». *Pensamiento*. 55 (212), 217-243.

_____. (1999b) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. II: En Torno a los Cursos Sobre Religión (1920-1921)». *Pensamiento*. 55 (213), 385-412.

Carnap, Rudolf (1932) «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». *Erkenntnis*. Vol. II, 219-241.

Courtine, Jean-François (1996) «Las Huellas y el Pasaje de Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger». Trad. O. del Barco. *Nombres*. VI (8-9), 23-46.

Foucault, Michel (1994) *Hermenéutica del Sujeto*. (*Curso en el Collège de France, 1981-1982*). Trad. H. Pons. Buenos Aires – México: Fondo de Cultura Económica.

Gander, Hans-Helmuth (2006) *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik*

im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

García, Francisco (1999) «La ‘Tentación’ como Encuentro y Diversificación del Sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4». *Escritos de Filosofía*. XVIII (35/36), 35-52.

Garrido-Maturano, Ángel (1997) «Las Imposibilidades del Dios. Introducción al Problema de Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger». *Universitas Philosophica*. 14 (28), 63-91.

Harnack, Adolf (1996) *Monasticism. Its Ideals and History and the Confessions of St. Augustine*. Trad. E. Kellet & F. Marseille. London: Williams & Norgate.

Heidegger, Martin (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*. [KNS 1919]. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1987. [Versión castellana de una de las tres lecciones: *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Trad. J. A. Escudero. Barcelona: Herder. 2005].

_____. (GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*. [WS 1919-1920]. Gesamtausgabe Bd. 58. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

_____. (GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. [SS 1920]. Gesamtausgabe Bd. 59. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

_____. (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [WS 1920-1921]. Gesamtausgabe Bd. 60. Eds. M. Jung, T. Regehly & C. Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995. [Versiones castellanas: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Trad. J. Uscatescu. Madrid: Siruela. 2005. *Estudios Sobre Mística Medieval*. Trad. J. Muñoz. Madrid: Siruela. 2001].

_____. (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*.

[WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] ²1994.

_____. (PIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Philipp Reclam. [1989] 2002. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta. 2002].

_____. (SZ) *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria. 1998.]

_____. (H) *Hitos*. [1919-1958]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza. 2000.

_____. (ID) *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. (Edición Bilingüe). [1955-1957]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Barcelona: Anthropos. 1990.

_____. (AF) *Aportes a la Filosofía (Acercas del Evento)*. [1989] Ed. F.-W. von Herrmann. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Almagesto – Biblos. 2003.

Husserl, Edmund (Hua III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1913] 1950. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1962.]

_____. (LFCIT) *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Trotta. [1928] 2002.

Kisiel, Theodore (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

LaCocque, André & Paul Ricoeur (2001) *Pensar la Biblia. Estudios Exegéticos y Hermenéuticos*. Trad. A. Martínez. Barcelona: Herder.

Mallard, William (1994) *Language and Love. Introducing Augustine's Religious Thought Through the Confessions Story*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Marion, Jean-Luc (1996) «La Doble Idolatría. Observaciones Sobre la Diferencia Ontológica y el Pensamiento de Dios». Trad. A. Drazul. *Nombres*. VI (8-9), 105-130.

_____. (1999) *El Ídolo y la Distancia. Cinco Estudios*. Trad. S. M. Pascual & N. Latrille. Salamanca: Sígueme.

Masís, Jethro (2009) «De la Vida Histórica: Auge y Aporías del Historicismo Decimonónico». *Konvergencias: Filosofía y Culturas en Diálogo* (Argentina). VII (21), 208-250.

Miles, Margaret (1992) *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*. New York: Crossroad.

Otto, Rudolph (1996) *Lo Santo*. Trad. F. Vela. Madrid: Alianza.

Regina, Umberto (1996) «El Último Dios». Trad. A. González. *Nombres*. VI (8-9), 47-89.

Safranski, Rüdiger (1997) *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.

Segura, Carmen (2002) *Hermenéutica de la Vida Humana. En Torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.

Schimanowski, Gottfried (1985) *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tillich, Paul (1964) *Theology and Culture*. Oxford: Oxford University Press.