

INTENTOS DE UNA APERTURA FENOMENOLÓGICA DE LO RELIGIOSO DESDE EL CURSO “INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN” DE MARTIN HEIDEGGER: EL DESCUBRIMIENTO DE LA TEMPORALIDAD COMO SÍ MISMO DEL *DASEIN*

ATTEMPTS OF A PHENOMENOLOGICAL OPENING
OF RELIGION, FROM MARTIN HEIDEGGER’S COURSE
“INTRODUCTION TO THE PHENOMENOLOGY OF
RELIGION”: THE DISCLOSURE OF TEMPORALITY AS
DASEIN’S ITSELF

Juan José Garrido Periñán¹
Universidad de Sevilla

Resumen: *Esta meditación intenta abrir un horizonte ineludible en el curso “Introducción a la Fenomenología de la religión” impartido por Martin Heidegger en 1920/21: la recuperación del espíritu vivo de la religión. Para ello, hemos tenido que realizar un estudio exegético-metodológico de lo dicho por Heidegger en el presente curso, enfatizando la interpretación que éste tiene sobre lo vertido por San Pablo en sus Epístolas. Se descubrió una coincidencia entre el modo de vida de las primeras comunidades cristianas, un modo de vida vertebrado a través del fenómeno de la Proclamación, y el ser-histórico que define el ser del Dasein. La conclusión del texto intenta mostrar que la experiencia de lo religioso abre la pre-comprensión que el Dasein tiene en tanto existente, abriendo el sentido del verda-*

¹ La siguiente meditación se realizó con la ayuda del estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD), dentro de la convocatoria FPU13/00375.

dero ser de éste: la temporalidad. Esta temporalidad, que debe ser ejecutada en cada caso, es el propio sí-mismo del Dasein.

Palabras clave: Fenomenología, religión, Heidegger; San Pablo, Mismidad.

Abstract: *This meditation tries to open an inescapable horizon in the course "Introduction to the Phenomenology of Religion", taught by Martin Heidegger in 1920/1921. This horizon means to rescue the living spirit of religion. To do this, we make a methodological-exegetical study of what Heidegger said by in this course, emphasizing his interpretation of the Pauline Epistles. A coincidence between the lifestyle of the early Christian communities, a way of life vertebrated through the phenomenon of the Proclamation, and the being-historical that defines the being of Dasein is underlined. I conclude that the experience of the religious opens up the pre-understanding that the Dasein has by existing, opening up the meaning of the true sense thereof: its temporal being.*

Keywords: Phenomenology, religion; Heidegger, Saint Paul; sameness.

1. CONTEXTO HISTÓRICO: FACETAS DE UN HEIDEGGER PIADOSO

En el año 1907, en medio de una Alemania que pronto sufrirá los enaltecimientos nacionales que motivarán la *Gran Guerra*, sale a la luz, el 8 de septiembre, una encíclica intitulada: "Pascendi dominici gregis", donde el Papa San Pío X se muestra en contra de los excesivos procedimientos seculares, modernos, que de continuo sufre la Teología, como, también, de la tendencia "inmanentista" que cierto vitalismo propagaba, entendiendo la religión como un mero conjunto de vivencias. En esta Alemania hecha un jirón, surcada entre los católicos conservadores de la tradición y los modernistas defensores del evolucionismo científico², un Heidegger juvenil empieza a irrumpir en el panorama de su añorada Freiburg como un estudiante conservador, ferviente defensor de la doctrina de la Iglesia, advirtiendo de la ignominia de un individualismo atroz³ para el ser humano, justamente, en contraposición a todos

² Cfr. Victor CONZEMUIS, "Antimodernismus und katholische Theologie", en *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 736-750 y Claus ARNOLD, "Nueere Forschungen zur Modernismuskrisis in der katholischen Kirche", en *Theologische Revue* 90 (2003) 91-104.

³ Cfr. Martin HEIDEGGER, "Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort", en *Heuberger Volksblatt* 43 (1911); "Modernismus", en *Heuberger Volksblatt* 41 (1911); "Rede über naturwissenschaftliche Themen und Erdbebenkunden", en *Heuberger Volksblatt* 33 (1912); "Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenschaft", en *Heuberger Volksblatt* 47 (1912); "Spiritismus und Wissenschaft", *Heuberger Volksblatt* 101,(1913). Recomiendo el estudio, en relación con estos artículos del joven Heidegger, de Alfred DENKER, "Herr Studiosus Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1", en *Meßkirch Heimathefte* 8 (2001) 25-38.

esos horizontes, otrora de vanguardia, que venían a radicalizar el principio secular de la Ilustración, en una lectura renovada de Kant.

Más adelante, entre 1909 y 1911, Heidegger cursa estudios, vía estipendio, de Teología, para poco después, a partir de 1911, dejar los estudios teológicos, a fin de estudiar filosofía. Es indudable, por más que se postule 1919 como fecha de ruptura de Heidegger con el catolicismo⁴, que la herencia católica en el pensamiento de Heidegger traspasa las meras influencias históricas-biográficas, ejerciendo en su pensamiento posterior, sobre todo en la formación de una fenomenología-hermenéutica de la facticidad, una influencia colosal⁵. No obstante, como es propio al proceder heideggeriano, y con posterioridad a 1919, las lecturas católicas de Heidegger, a saber, aquellas acerca de San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Santa Teresa de Jesús, etc., nunca serán apologéticas, marcadas por un espíritu evangelizador, sino fenomenológicas. Tales lecturas fenomenológicas se insertan, en el marco de la época, como un intento genuino de rescate del modo como, ordinariamente, los individuos cristianos –en particular los primeros cristianos– vivían en carne y hueso su fe. Desde ese horizonte, y cómo se ve en el curso de 1920/21 que principalmente vamos a analizar en las siguientes líneas⁶, aparecen conceptos harto importantes como son el cuidado y la angustia, o la impropiedad y la caída. La experiencia de la fe cristiana simbolizaba para Heidegger el poder de la historicidad sobre el ser humano⁷, es decir, que toda autoconciencia humana estaba constituida por la influencia de la tradición histórica que le tocaba vivir, su situación hermenéutica, y que esta experiencia, la de su propia historicidad, desvelaba una vivencia radical de la temporalidad, muy emparentada con la experiencia kairológica paulina, ya que todo ser se ejerce desde un haber-sido que tiene que llegar-a-ser continuamente, mientras vive⁸.

Sin embargo, a pesar del interesantísimo discurrir meditativo que hace Heidegger sobre la Mística Medieval⁹ y el pensamiento de San Agustín¹⁰, nosotros nos centraremos en el despliegue de la experiencia de la religión dado

⁴ La ruptura con el sistema del catolicismo, ejemplificada en la carta de Heidegger escrita a Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919. (Cfr. Bernhard CASPER, "Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg", en *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980) 534-541).

⁵ Véase lo que el mismo Heidegger dice en la década de los cincuenta en relación a su influencia teológica (Cfr. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache, I. Abteilung, Band 12*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, p. 96).

⁶ Cfr. Martin HEIDEGGER, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", en *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995, pp. 3-159.

⁷ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie, II. Abteilung, Band 58*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992 y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologie Forschung, II. Abteilung, Band 62*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2005, p. 158.

⁸ Cfr. *infra.*, 3.4.

⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik", en *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, pp. 303-351.

¹⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, "Augustinus und der Neuplatonismus", en *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, pp. 160-302.

en las lecciones del Semestre de Invierno de 1920/21 en la Universidad de Friburgo, acerca de la Epístolas Paulinas, concretando nuestra atención en el análisis fenomenológico que hace Heidegger en torno al fenómeno de la vida fáctica, que él cree encontrar en el modo como los cristianos primitivos vivían su fe en Cristo.

2. INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Pensar lo religioso, como una experiencia radical y entrañable –aunque pudiera ser devastadora– es harto esquivo. En esta meditación intentamos hacer accesible el fenómeno de la experiencia religiosa, que, a veces, entendimos como “lo religioso”, y que lo hemos intentado desmarcar de lo que en la tradición se ha venido a llamar experiencia mística. La razón de la diferenciación responde, principalmente, a un intento metodológico por emanciparnos del legado, la tradición, mística. Esta tradición está muy definida, y si la hubiésemos seguido, no habiéramos podido usar el método ocupado en nuestra meditación, esto es, la fenomenología-hermenéutica. En aras de conseguir un acceso al fenómeno de lo religioso, tuvimos que hacernos cargo de la fenomenología utilizada por Heidegger en el curso de 1920/21: *Introducción a la Fenomenología de la religión*, donde el pensador alemán, partiendo de la experiencia temporal de las *Epístolas Paulinas*, analiza el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida en los primeros cristianos. En cierto modo, experiencia de la facticidad y experiencia de lo religioso vienen a decir lo mismo: el horizonte histórico, cuyo *telos* es la muerte, del ser humano. Por lo demás, el uso que se hace de la teología de San Pablo, intenta respetar la tradición en la que se enmarca –que en ningún momento es refutada–, pero que es ubicada dentro del contexto en que lo hace Heidegger. A fin de cuentas, el fenómeno de lo religioso, tal y como lo hemos entendido, lo hicimos como experiencia cuya finalidad es transparentar nuestra propia estructura ontológica, nuestra mismidad. Y, en este sentido, vimos el curso de Heidegger como una oportunidad propicia para realizar semejante tarea.

2.1. *La necesidad de las epojés de la religión y el subiectum de aquella*

Habría que hacer, a fin de dilucidar el reducto último de lo religioso, varias *epojés*¹¹. El intento metodológico de tales *epojés* no responde a un capricho del autor: más bien, se inscribe como único tratamiento de acceso al fenómeno de la religión, o dicho más groseramente: no habría acceso a cualquier fenómeno sin *epojé* de por medio. En este sentido, me preocupa aquí el fenómeno de

¹¹ El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista en la que, de continuo, nos vemos absorbidos. Edmund Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seufelder Blätter* (Cfr. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, *Husserliana X*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 253).

la religión en tanto fenómeno que ha de aclarar algo importante para el ser humano: su propio “sí mismo”¹² [*Selbstheit*]. Tendré, por tanto, que ayudarme del método fenomenológico¹³ de Martin Heidegger, en concreto, de los apuntes de clase de ciertos alumnos¹⁴, que sirvieron como base para la edición de sus lecciones de *Introducción a la Fenomenología de la Religión* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*]. Este curso fue impartido en el Semestre de Invierno de 1920/1921, cuando Heidegger, en la Universidad de Friburgo, además de ser seguidor de Husserl, trabajaba como *Privatdozent*, en lo que, hasta prácticamente 1917¹⁵, iba en consonancia con su carrera como seminarista y teólogo. Pero, también, habría que hacer *epojé* de tales vicisitudes biográficas, pues podrían desviarnos del acceso pertinente al fenómeno mismo de lo religioso.

2.1.1. *Epojé* de la religión normativa

Los siguientes autores: Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Winede, Johannes Weiss, Franz Overbeck¹⁶, entre otros, intentaron desvelar el sentido prístino, e inmutable, del cristianismo. Tales autores pusieron su empeño en dilucidar las condiciones históricas y filosóficas del

¹² Vocablo utilizado por Heidegger, sobre todo, en su negación a usar el concepto metafísico de “Yo” [*Ich*], ya que lo considera heredero de una tradición que, denodadamente, ha olvidado el ser del ente. Sí mismo, o mismidad, hace referencia al “comportarse” [*sich-verhalten*] del *Dasein* en su mundo, aquel reducto que simboliza la relación de éste consigo mismo. En el presente curso, está ligado al concepto existencial de “preocupación” [*Bekümmern*], antecedente del famoso “cuidado” [*Sorge*]. Por tanto, y viendo más allá de este curso, pensamos que la mismidad del *Dasein* radica en el despertarse de éste ante su propia finitud, es decir, en ser-consciente de su propia muerte. La muerte es la ventana al conocer más propio. Cfr. Martin HEIDEGGER, “*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”, pp. 11, 13, 103, 187-188, et passim.

¹³ Decir “método fenomenológico” es ser inexacto. La filosofía es sólo posible como fenomenología, pues, como se verá a lo largo de la meditación, la fenomenología es la única que puede abrir el camino para la relación del *Dasein* con el “mundo entorno” [*Umwelt*], el “mundo compartido” [*Mitwelt*] y con el “mundo de sí mismo” [*Selbstwelt*].

¹⁴ Estos alumnos son de Oskar Becker, Helene Weiß, Franz-Josef Brecht, Franz Neumann y Fritz Kaufmann. El apunte que sirvió de base para la reelaboración del manuscrito fue el procedente de Oskar Becker.

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 3.

¹⁶ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, I. Abteilung, Band 16*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, p. 41. Donde crítica los planteamientos teológicos de Overbeck, en torno a la Segunda Venida de Cristo y la proclamación del cristianismo primitivo. La bibliografía sobre la influencia de la teología en el pensar, principalmente, del joven Heidegger es muy amplia. Baste mencionar: Jesús ADRIÁN, “Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger, II: En torno a los cursos de religión (1920-1921)”, en *Pensamiento* 55/113 (1999) 385-412; Karl LEHMANN, “Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)”, en *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964) 333-367; Thomas O’MEARA, “Heidegger and His Origins. Theological Perspectives”, en *Freiburger Diözesan-Archiv* 106 (1986), 141-160; Hugo OTT, “Heidegger’s Catholic Origins”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2 (1995) 137-156; Richard SCHAEFFLER, en *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die Katholische Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 3-34; Dieter THOMÄ, “Die frühesten Texte. Kampf gegen die Diesseitsauffassung des Lebens”, en *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 1-4.

cristianismo primitivo¹⁷, pues pensaron que en él se escindía un horizonte fundamental de la religión. También Heidegger, a su manera, se incardinará en esta tendencia académica, precisamente, en la atestiguación de que el cristianismo, convertido, asentado y objetivado por el catolicismo romano, ha degenerado en un sistema anquilosado, incapaz de aprehender algo esencial que se escapa a la magnanimidad de lo universal¹⁸. Es decir, esta tendencia académica por desvelar lo prístino del cristianismo se hace muy consciente de la ruptura incipiente entre “fe” [*Glaube*] y “ley”¹⁹ [*Gesetz*].

Y, mientras, lo que nos interesa aquí es que Heidegger, en este curso, valora sobremanera la fe, ya que advierte que ésta es la ventana para desvelar la propia “situación” [*Lage*] en la que se encuentra el individuo, que existe, y que él lo llama *Dasein*, es decir, al ente que por su constitución ontológica está abierto a las posibilidades de ser –podría decirse más melodramáticamente: el ente abierto a la imposibilidad de toda posibilidad, esto es, a su muerte²⁰–.

Por eso, la primera *epojé* es la *epojé* al sistema normativo del cristianismo, porque mientras se objetiva, se va perdiendo lo esencial, la experiencia de la propia vida de los cristianos y que, para Heidegger, son un ejemplo las *Epístolas Paulinas*.

¹⁷ En el contexto actual, y español, tenemos las publicaciones del Profesor Antonio Piñero. Especialmente, entre el nutrido número de obras del Catedrático: *Cristianismos derrotados: ¿cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid, Edaf, 2014 y *Ciudadano Jesús*, Madrid, Atanor Ediciones, 2012.

¹⁸ La tensión, o lucha, entre el universal-particular encandiló a Heidegger, sobre todo, en sus lecturas de la filosofía de Kierkegaard, pero, antes, muy de joven, influyó en su interpretación de la *haecceitas* de Duns Scoto. Cfr. Martin HEIDEGGER, “*Die Kategorien- und bedeutungslehre des Duns Scotus*”, en *Friihe Schriften, I. Abteilung, Band 1*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978, pp. 189-411; John CAPUTO, “Phenomenology, Mysticism, and the Grammatica Speculativa: A Study of Heidegger’s Habilitationsschrift”, en *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2 (1974) 101-117; Sean McGRATH, “The Forgetting of Haecceitas. Heidegger’s 1915-1916 Habilitationsschrift”, en *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto, 2002, pp. 355-377.

¹⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Friihe Schriften*, p. 253. Precisamente, lo singular y concreto, presentado como aquí y ahora, *hic et nunc*, de la existencia, era para Heidegger la determinación originaria de la realidad efectiva.

²⁰ Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero –según pensamos– esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que “están-ahí” [*Vorhandenheit*], le pertenece algo así como un “ahí” [*Da*]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el “camino” [*Weg*] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que, a lo largo de los años, ha sufrido una evolución en su significado (Cfr. Juan José GARRIDO PERIÑÁN, “Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege”, en *Ágora: Papeles de Filosofía* 34, n. 2 (2015) 161-177.). Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar donde acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que, con su modo de ser, la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser. Valga su referencia en el *opus magnum* heideggeriano: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, pp. 7, 11-15, et passim. Para ver, por lo demás, cómo este *Dasein* no ha de ser definido en tanto *animal rationale*, esto es, como *subiectum*, véase Martin HEIDEGGER, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-364. En relación a la muerte, atención a lo que dice San Pablo (Cfr. *infra.*, nota 39).

2.1.2. *Epojè del subiectum religioso*

Es bastante evidente, pero el sistema epistemológico asentado en “objetos” [*Gegenstand*], necesita de un sujeto, ora substancia ora conciencia trascendental, para que “ponga” [*setzen*] cosas ahí, en la “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*]. Esto que se pone en la realidad son las “representaciones” [*Vorstellung*] y el conocimiento es el conocimiento de ellas. De tal suerte, y gracias a que todo conocimiento es históricamente transmitido por cada generación y época, Heidegger piensa que la teología, sea en su versión agustiniana –en parte–, sea en su deriva escolástica, es heredera de la ontología griega²¹. Pero esta herencia, digamos, no es legítima. La teología es una mala heredera del mundo griego, porque ha utilizado las categorías del pensar de ésta sin haberse hecho cargo de lo esencial: la idea de ser, la experiencia fáctica de la vida, la facticidad²², etc., es decir, la teología se ve en minoría de edad con respecto al pensamiento griego²³, y esta minoría de edad no hace más que soterrar la experiencia fáctica de la vida, o en el horizonte cristiano: la experiencia originaria de la primera comunidad cristiana.

Si estamos de acuerdo, finalmente, que el modelo epistemológico de entender la religión produce un conocimiento de ésta “des-vitalizado²⁴” [*Entlebung*] y “des-historizado” [*Entgelichtchung*], tendremos que aceptar de otra manera al sujeto, ese *quién* hace fenomenología, ese *quién* de lo religioso. Por

²¹ Para ello, utiliza el vocablo “proceso de helenización” [*Gräzisierung*]. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, p. 6: “La conciencia cristiana de la vida de la escolástica temprana y tardía, en la que tuvo lugar propiamente la recepción de Aristóteles y con ello una determinada interpretación, está atravesada por un proceso de helenización. Ya los nexos de la vida del cristianismo primitivo se produjeron en un mundo entorno, cuya vida, en su respecto direccional, fue codeterminada por la específica interpretación y terminología griegas del Dasein (existencia)”. [Das christliche Lebensbewußtsein der Früh- und Hochscholastik, in dem sich die eigentliche Rezeption des Aristoteles und damit eine ganz bestimmte Interpretation vollzog, war bereits durch eine “Gräzisierung” hindurchgegangen. Schon die urchristlichen Lebenszusammenhänge haben sich gezeitigt in einer Umwelt, deren Leben bezüglich der Ausdrucksrichtung von der spezifisch griechischen Daseinsinterpretation und –begrifflich– keit (Termini) mitbestimmt war].

²² Como se verá en nuestra meditación, el proceder fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, pensará que los modos de *tenencia* de la vida del *Dasein*, esto es, los nexos-vitales y las “referencias” [*Zusammenhängen*] mundanas son mostradores, e indicativos, del proceso de “ejecución” [*Vollzug*] de la misma existencia. De este modo, desvelando las referencias, es decir, el cómo de la vida, la vida, o la existencia, se hace a sí misma. Cfr. *infra*, 2.7.

²³ Se podría decir que Heidegger está de acuerdo en la condena a Grecia, debido a su interpretación de que el ser se piensa como ente. No hay que olvidar que, según Heidegger, es en Platón, en su concepción del ser en tanto *eidós*, donde comienza la onto-historia del “olvido del ser” [*Seinsvergessenheit*]. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Plato: Sophistes, Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Band 19, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.

²⁴ En 1922, Heidegger va a decir que la fenomenología husserliana es un saber muerto, desprecupado por el fenómeno fáctico de la propia vida. De ahí que acuse a esta de saber “des-vitalizado” [*Entlebung*] o “des-historizado” [*Entgelichtchung*]. Podríamos decir que, por 1922, el proyecto fenomenológico heideggeriano consistía en una “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Véase en Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 8; *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, Gesamtausgabe*, pp. 345-411.

tanto, no sirve el modelo humanista que piensa al ser humano como *animal rationale*, pues éste no es *subiectum* de nada²⁵. Habrá que entenderlo, mejor, como “comportarse” [*sich-Verhalten*] en un mundo, en un “contexto vital” [*Lebenszusammenhang*] y en un sentido del tiempo *kairológico*.

3. FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA: INTENTOS DE APERTURA

A continuación, pasaremos a abrir el campo temático, desde nuestro proceder fenomenológico, de la experiencia de la religión, teniendo en cuenta lo dicho por Heidegger en el curso *Introducción a la fenomenología de la religión*.

3.1. El objeto de la religión es el *Dasein*

No se sabe con certeza cuál, o cuáles, son las etimologías propias de la palabra religión. Se ha venido a pensar que religión proviene de “religare”²⁶, es decir, debido al prefijo “re-”, que vale para simbolizar énfasis –aunque también podría estar hermanado con la palabra latina “res-”, lo que entendemos por “cosa”–, “ligare” hace mención a una acción o efecto de amarrar, ligar, por lo que podríamos decir que religión significaría la búsqueda incesante de un encuentro que propicie la pertenencia a alguien o algo. Aunque si somos estrictos con nuestro proceder fenomenológico, la etimologías posibles de la palabra religión no serán fundamentales para nuestra meditación, pues no se trata aquí de determinar el *prejuicio hermenéutico*, ni de ver en la significatividad toda determinación del fenómeno. Más bien, se trata de recuperar lo soterrado por la actitud teológica: la experiencia fáctica de la vida.

La facticidad responde al modo de ser del *Dasein*, aquello que el *Dasein* es: un ente abierto a sus posibilidades, un ente fundando en un “poder-ser” [*können-sein*]. En este sentido, el propósito heideggeriano es determinar lo que hace posible, en el caso de la teología, los contenidos teológicos mismos, asentados en un “qué” [*Was*]. Eso que hace posible el qué de las cosas, su *quiddidad*, no tiene la característica de los objetos, sino que constituye el “carácter

²⁵ Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, p. 54: “Se mostrará, empero, que a través de la explicación del *Dasein* fáctico, saltará por los aires el entero sistema categorial filosófico: tan radicalmente nuevas serán las categorías del *Dasein* fáctico”.

^[Es] wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen *Daseins* das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: so radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein]. Comparar, también, la crítica heideggeriana al humanismo (“Brief über den Humanismus”, pp. 313-364) y su relación con el concepto de “claro del ser” [*Lichtung*] (Cfr. Juan José GARRIDO PERIÑÁN, “Carta sobre el Humanismo: consideraciones del ahí del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?”, en *Eikasía: Revista Internacional de Filosofía* 61 (2015) 302-320).

²⁶ Cicerón, en *Sobre la Naturaleza de los dioses*, (2, 28, 72), piensa que viene de “relegere”, que ha venido a entenderse por “reelerse”, cosa que emparenta con su *corpus* filosófico. Mientras, Lactancio, un discípulo cristiano de Cicerón, valiéndose de Lucrecio, viene a explorar la etimología de “religare” en su obra *Instituciones Divinas* (4, 28). Citado en Michael VON ALBRECHT, *Historia de la literatura romana*, vol. 2., Barcelona, Herder, 1997, p. 1449.

referencial" [*Sachzusammenhang*] de esos mismos objetos, su "cómo" [*Wie*]. El problema de todo esto es que ese sentido referencial no aparece, ya que no "está puesto (contra) ahí" [*Gegenstand*], como sí está el bolígrafo encima de la mesa²⁷. ¿Qué hacemos entonces? ¿Es que el objeto de la religión, la religión misma, está-ahí, como el bolígrafo encima de la mesa? ¿Qué es lo que encierra el fenómeno de lo religioso desde la visión de la experiencia fáctica de la vida?

Lo primero que hay que tener claro es que, para Heidegger, el primer carácter referencial, objetualidad [*Objekt*] de todo objeto [*Gegenstand*], es el *Dasein*, constituido como base desde donde hay que interpretar cualquier fenómeno, pues éste es el "suelo fundante" [*Gründungsboden*] para toda fenomenalidad. La religión, por ende, es un fenómeno del *Dasein*. La religión ha de mostrar el modo como el *Dasein* se comporta en el "mundo circundante" [*Umwelt*], con los demás [*Mitwelt*] y consigo mismo²⁸ [*Selbstwelt*]. Heidegger se ha dado cuenta que, al analizar al *Dasein*, este fenómeno no se ajusta a las predicaciones de toda objetivación. Por así decir, y esto es una experiencia que todos los días intuimos al menos, toda objetivación no va dar lugar nada más que a fracasos y entuertos²⁹, pues somos realmente entes que se comportan en el mundo; y sin el mundo, las cosas y los otros, no podemos pensarnos. La relación de referencia, el *tener-mundo*, es algo que no se puede objetivar, lo cual, no quiere decir que no pueda ser pensado y abierto fenomenológicamente. La intencionalidad fenomenológica ha mostrado que es imposible pensarnos sin estar en dirección a las cosas. Heidegger está hablando de una "entrega radical" [*Radikales Sich-Ausliefern*] hacia aquello que nos sobreviene: la facticidad, la vida o la existencia. El *Dasein*, por tanto, es el ente en "relación" [*Beziehung*], donde acontece el fenómeno de la significatividad, la hermenéutica, el sentido. El *Dasein* posee su propio carácter referencial y la religión originaria, pasada por su lectura de Pablo de Tarso, será un modo de tenerse a sí mismo, de "tener la vida"³⁰ [*Habens des Lebens selbst*], del *Dasein* arrojado en sus posibilidades, que es lo mismo que decir que el *Dasein* siendo en la facticidad.

²⁷ *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de objeto. Para Heidegger, *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quiddidad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*.

²⁸ Por motivos justificados a la extensión de un artículo de investigación, no podremos explicitar las 3 dimensiones de la existencia que piensa Heidegger. Bien es verdad que, en relación al curso de *Fenomenología de la Religión*, el propio Heidegger le otorga importancia a la experiencia paulina del mundo circundante, pero nosotros, en contra, enfatizaremos la relevancia de la experiencia religiosa en relación a la transformación de la mismidad del *Dasein*.

²⁹ ¿Es posible objetivar, de manera plena y absoluta, nuestra existencia? ¿Alguien ha visto la vida? Todas estas cuestiones apuntan a algo insondable en la experiencia fáctica de la vida. Para el piadoso, y creyente, será Dios, pero para el emancipado de la teología Heidegger éste será el fenómeno "referencial" [*Bezug*].

³⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", pp. 99-100.

3.2. *El descubrimiento de lo histórico desde la experiencia religiosa*

Lo religioso es una experiencia de lo trascendente, hace referencia a una experiencia vivida, comunicada, bien sea con Dios, o con dioses. En todo caso, en la experiencia religiosa³¹ salimos de nosotros mismos para no salir. En la experiencia religiosa, como así la padecía Santa Teresa de Jesús, somos más nosotros mismos que nunca. Por esta razón, hemos visto, después de las *epojés* al sistema doctrinal religioso y al sujeto que la ejerce, que la mejor definición para nosotros mismos es aquella que no nos reifique, cual *cogito* cartesiano, en el bunker de una subjetividad, una substancia, sino aquella que nos piensa como seres en relación, entes que albergan mundo y, para bien o para mal, están en “estado de abierto” [*Erschlossenheit*]. La imposibilidad de objetivación de nosotros mismos va de la mano con el desajuste que produce la autoconcepción substancial de la conciencia, el yo, pues nuestro ser es diferente al de la roca, la mesa o el portátil³². Esta diferencia, que Heidegger define desde el carácter mundano de nuestra existencia, es la base que posibilita la experiencia religiosa en cuanto tal. Entonces, podríamos decir, que “experienciamos” religiosamente porque estamos abiertos, no estamos abiertos por “experienciar” religiosamente. ¿Y esto qué significa? Significa que la experiencia religiosa es incompatible absolutamente con la concepción epistemológica, si queremos, metafísica, que la tradición occidental heredó de la escolástica. No puede haber una verdadera religión allí donde se sigan pensando la subjetividad humana como alma, yo, *cogito*, conciencia trascendental, estructura de poder. La trascendencia religiosa, tal y como nosotros la pensamos, no se ejerce en la supuesta capacidad de una conciencia para poner realidad, dotar de objetividad el ser del ente, no reside en el poder estar a una con Dios al modo místico, sino en la misma apertura de nuestro carácter de *medium*. Esta apertura es la condición de posibilidad de padecer religiosamente. Y aquí Heidegger pone la definición más cercana al “ser humano”: la historia. El ser humano, ya desposeído de sus atributos y definido en tanto comportarse mundano, es histórico:

“Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él³³”.

La experiencia religiosa, sea dolorosa o jubilosa, es ese despertar afectivo, que nos pone en relación con algo más originario, algo que permanece

³¹ Para evitar malentendidos, no usamos la expresión “experiencia mística”, pues esto nos llevaría a confusiones terminológicas que responden a la propia historicidad del concepto de mística.

³² *Cfr. supra.*, nota 10. Esta diferencia se hace más ilustrativa en la descripción de los diferentes modos de ser entre *Dasein*, animales y plantas (*Cfr. Martin HEIDEGGER, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit*, pp. 261-264 y 274-532).

³³ Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, p. 42: “Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden”.

soslayado por la experiencia común, por la inercia del mundo. Heidegger, en este caso, lo ha comprendido desde nuestro ser-histórico, esto es, desde el horizonte del tiempo. Pero vayamos por partes.

3.3. La demanda de la preocupación en la experiencia religiosa

Nuestro carácter histórico, basado en la posibilidad de afección –pero también en lo que nosotros hacemos con esa afección–, nos puso en alerta ante la apertura que nos define en tanto humanos, pensantes o sintientes. Este carácter de abierto, que nos persigue, era la base para que se diera algo así como una experiencia religiosa. Pues bien, en la forma cómo nosotros nos manejamos con lo que nos afecta, hay ya, *per se*, una “pre-comprensión” [*Vorverständnis*] de nuestro propio ser. Es porque estamos abiertos, por lo que tenemos que “preocuparnos” [*Bekümmern*] del mundo, de las cosas que nos circundan, de los otros, que nos asedian, nos hieren o nos hacen felices y, sobre todo, de nosotros mismos, de nuestro saber de sí. El saber del cuidado, que algunos eruditos han interpretado correctamente en las influencias de la *cura* agustiana en el pensar de Heidegger³⁴, radica principalmente en nuestro estado de abierto. Si es verdad que nos definimos en tanto comportarse, si es verdad que somos entes que *tienen* mundo, tenemos que hacernos cargo, no solo intelectualmente, sino existencialmente, de aquello que nos sobreviene, nos acecha, como el río Guadalquivir que cruza Sevilla y lo separa del barrio de Triana, como la relación con mi amigo, que dice mucho de mí, y como el saber de mí, finito y mortal. Pensarme, por tanto, es *pensarme* en ellos, porque ellos, el río, mi amigo y la muerte, dicen algo de mí, algo que yo soy, y que, por mor de la cotidianidad, no se hace accesible. La necesidad del preocuparse, como modo originario de nuestro ser, nos pone bajo este horizonte, donde prima la relación, porque precisamente lo que se ha perdido es nuestra “referencia inmediata” [*unmittelbare Lebensbezug*], una referencia inmediata que aquí estamos llamado comportarse, *tener-mundo*, que define nuestra mismidad, y que nosotros vemos en la experiencia religiosa, es decir, para decirlo de otro modo: en la experiencia religiosa se pone en juego el sentido original de nuestra historicidad. Por eso, lo importante es hacer accesible cómo esta historia acontece o se da, a fin de poder clarificar qué hacemos con eso que se nos da, cómo modifica ésta nuestra existencia. ¿No es cierto que toda experiencia religiosa transforma al ser humano? Y esto, *mutatis mutandis*, es lo que Heidegger piensa con el ser-histórico del *Dasein*, pues en todo verse afectado se escinde ya una modificación de nuestra propia existencia. Modificación que debe ejecutarse desde nuestra situación existencial.

³⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, X, 23-35; MARTIN HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 205-209 y 210-236. En concreto, el interés heideggeriano gira en torno a las 3 modalidades de la *tentatio* como *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* y *ambitio saeculi*. Estas modalidades lastimaban el conocimiento del propio sí mismo, ofreciendo una suerte de pseudo-conocimiento de la realidad.

3.4. El descubrimiento de la ejecución

Pensar es pensarme en las cosas, curioso epítome para mostrar, de otro modo, lo que Heidegger quiere mentar con “ser-en-el-mundo³⁵” [*in-der-Welt-sein*]. La experiencia religiosa, en su acontecer, radica en la condición humana de “ser-en [*In-sein*]. Si no fuera por la trascendencia de este *en*, no habría algo así como una experiencia de la religión, ni tan siquiera pudiera darse el “experienciar” como tal, pues ¿tendría experiencia un ser humano que haya pasado toda su vida como encerrado en sí mismo? ¿Podríamos constituirnos sin el mundo? O, a la inversa, ¿no es más bien que nos constituimos desde el horizonte del mundo y sin éste toda autoconcepción fracasaría? La experiencia religiosa nos ha puesto hacia el horizonte de que somos entes que están en referencia y relación a las cosas, dispuestos en un mundo, y que esta “referencia” [*Bezug*], definida en tanto fenómeno del *tener-mundo*, le viene inscrita una “vinculación” [*Zusammenhang*]. Con esto se quiere mentar que no es posible, en el plano fenomenológico, una neutralización de la conciencia, sino que toda conciencia se ve trastornada, como dislocada, con lo que se le da. Así, de este modo, podemos decir que si en la experiencia religiosa se produce una afección, sea de la naturaleza que sea, en el acontecer de esta afección se da de por sí una “modificación” [*Abänderung*] que demanda un sentido de “ejecución” [*Vollzug*] de nuestra existencia. Precisamente, porque la experiencia religiosa dice algo tan radical de nosotros, es por lo que la demanda de ejecución es tan importante, y mira muy adentro de nuestro ser. Heidegger cree ver esta demanda de ejecución en el fenómeno de la “proclamación” [*Verkündigung*] paulina³⁶, que hace referencia, según las palabras de Heidegger, al saber más hondo que pudiera existir: aquel que nos dice nuestra constitución histórica.

³⁵ Traduzco “in-der-Welt-sein” por “ser-en-el-mundo”, pues hacerlo por “estar-en-el-mundo” me parece equívoco, o al menos confuso. En ningún momento, incluso cuando Heidegger va a enfatizar el carácter móvil de la vida, la definición de ser ha de quedar ajustada por la significación del verbo estar, que parece mentar, exclusivamente, el acto de hallarse en un lugar, aquí o allí. Se me podrá decir que, justamente, el *Dasein* es el ente que está “ahí” o “allí” o “aquí”, pero, de esta suerte, ¿no está también el bolígrafo ahí, allí o aquí? El propio carácter del *Dasein*, como Heidegger mismo reconociera muy claramente, se diferencia, en su modo de ser, con cualquier otro ente –animales, plantas o cosas– (Cfr. Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit*, pp. 261-264; 274-532), pues el *Dasein* es el único ente que tiene la capacidad perentoria de existir. La existencia no debe ser entendida, en univocidad, como el *factum* de estar-fuera, arrojado, de ser en unas posibilidades que, aunque parezcan infinitas, han de enfrentarse con su propio fin: la muerte –la finitud–. Además de todas estas significaciones que tan bien le valieron al existencialismo francés, *ser* significa comportarse, “estar referido a” [*gerichtet auf*], desde un sentido aristotélico, *ser* significa *tener* (*hexis*) (Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2011, l. V), es decir, ser capaz de soportar lo tenido, lo que se enfrenta y se dona. Y porque el *Dasein* es el único ente que se pregunta por el ser, es el único que, aunque deficitariamente, puede relacionarse con él, juntarse, comportarse. Esta relación del *ser* va a resultar tan importante para nuestras investigaciones, precisamente porque pensamos que la relación del *Da-sein* se gesta en ese suelo que nosotros llamamos *en*.

³⁶ Hace referencia al *kerygma* apostólico de la proclamación de Cristo crucificado y resucitado según las Escrituras (Cfr., por ejemplo, 1 Cor 2:2). Para las referencias a la obra de San Pablo, utilizamos: *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

Esta es la razón, como se ve en la *Epístola a los Tesalonicenses*, que motiva pensar la proclamación como “haber-llegado-a-ser³⁷” [*Gewordensein*]. Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con la experiencia religiosa? Pues que en la experiencia religiosa, como sucede en el fenómeno de la proclamación, el saber de Dios, la unión trascendente, no se queda en un observar contemplativo, estático descriptivo, sino que este saber transforma al hombre, abriéndole el camino de una acción, es decir, un sentido de ejecución. El fenómeno religioso, que aquí con Heidegger-Pablo llamamos fenómeno de proclamación, lo que hace es desquiciarnos, trastornar lo que realmente somos: “cómo del comportarse” [*wie des Sich-Verhalten*].

Se pudiera pensar, a partir de lo dicho, que hay aquí un llamamiento ético por parte del saber de la proclamación, si por ético entendemos un saber práctico que debe de preocuparse por aclarar la situación en la que estamos. Esto lo vemos muy bien en la crítica paulina a vivir idólatramente³⁸, en su severa crítica al “modo de vida seguro” [*sicherungsbedürftig*], emplazado y distendido en placeres. Heidegger lo ve muy similar: el ser humano es el ente que vive primariamente en la adoración al ente, es decir, en “el uno³⁹” [*das Man*]. Lo peligroso de estas actitudes es que taponan el saber de sí mismo del *Dasein*, es decir, el “estar-despierto” [*Wach-sein*] ante nuestro modo de ser: el comportarse. Por eso, se puede decir que estos modos de vida impropios son aquellos que producen el cierre de lo abierto, y huyen, como por pánico, de la apertura radical del existente humano, apertura que vimos era fundamental para entender el fenómeno de la experiencia religiosa. La comprensión de la experiencia religiosa nos puso en disposición de aclarar pre-fenomenológicamente nuestro modo de ser y a partir de este vimos, como *in nuce*, un sentido de ejecución necesario en tal saber. Tenemos que parar mientes aún más en este sentido de ejecución.

3.5. La situación de la ejecución

Los contenidos de la existencia no son, tan solo, formales, sino que éstos tienen que ejecutarse, llevarse a término⁴⁰. En este sentido, la experiencia de la religión originaria –que aquí estamos tratando pensar–, la pensábamos como aquella experiencia que, de un modo u otro, auto-esclarece el más íntimo y fundamental sí-mismo de cada uno, es decir, la experiencia de lo religioso desvela la pre-comprensión que el *Dasein* tiene en tanto existente y nos pone

³⁷ Cfr. Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 93-98.

³⁸ Como, precisamente, se ve cuando San Pablo dice: “Por eso, queridos, huid de la idolatría, Os hablo como prudentes. Juzgad vosotros lo que os digo” (1 Cor 10: 14-15). Recomiendo ver también en: 1 Tes 5: 4-8.

³⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 113-130; 184 et passim.

⁴⁰ Heidegger es muy claro: “El complejo ejecutivo pertenece al concepto de fenómeno” [Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens]. (Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, p. 85).

bajo el horizonte originario de nuestro modo ser: el ser-histórico. Aunque ocurre que esta experiencia de desvelamiento de nuestro sí mismo, fundada en una *tenencia* al mundo, es continuamente menoscabada y ocultada. De ahí que tanto San Pablo como Heidegger denuesten el modo de vida general y mediano de la cotidianidad. La cotidianidad es una trampa que precisamente hace sustraer la ligazón originaria de nuestro ser-histórico, de modo que el ser humano vive “desconectado” [*ausgeschaltet*] de su propia relación con lo fundamental, entiéndase: Dios y mundo. De suerte que esta ligazón está encinta en el modo de ser del existente, o del creyente; no puede, aunque nos obstinemos en ocultarla, ser puesta de lado, entre paréntesis, cual *epojé*. El nexo vital del *Dasein* continúa ejerciendo su influencia, aun en los peores casos. La respuesta la tiene Heidegger: los conceptos vitales-existenciales no son, en sí mismos conceptos, pues éstos no son objetos [*Gegenstände*], sino “acontecimientos⁴¹” [*Ereignisse*] en virtud de los cuales el “tomar nota” [*Kenntnisnahme*] es erróneo y limitado. Se hace necesario, entonces, hacerlos, ejecutarlos, esto es, llevarlos a *praxis*. Desde este horizonte de “movilidad” [*Bewegtheit*], que algunos han pensando al socaire de lo pensado por Aristóteles con el concepto de *kinesis*⁴², se da la situación, por la que el *Dasein* “en cada caso mío⁴³” [*jemeinig*] ha de decidir. Esta decisión no es banal y arbitraria: decidiendo el *Dasein* se juega su ser. La experiencia religiosa abre la situación a su buen término, o realización, de ahí que sea importante, y el ser humano, abriéndose hacia ella, es más él que nunca. Con lo dicho hasta ahora, tenemos que tener claro que la situación se abre desde el cómo del comportarse del *Dasein* –no al revés–. De este modo, no es que haya primero una situación abierta para que el ser humano pueda ejecutarla, sino que la ejecución de los acontecimientos vitales se hace desde un ya-comportado. Este ya-comportado se ha entendido como la pre-comprensión y, con San Pablo, constituye el fenómeno de la proclamación, que Heidegger, a la vez, entiende en tanto haber-llegado-a-ser. El haber-llegado-a-ser se abre y se actualiza en el cómo de la ejecución. Esto es lo que fascina a Heidegger del sentido originario de la temporalidad que él piensa desde San Pablo⁴⁴.

⁴¹ Es menester aclarar, a fin de evitar malentendidos, que el uso del vocablo *Ereignis* no quiere usarse tal como Heidegger lo usa después del “giro” [*Kehre*], esto es, en relación a la ontología del ser, sino al modo cómo la vida, en su movilidad, y en la tenencia a sus cómo y situaciones, se ejecuta a sí misma. Durante esta época previa a *Ser y Tiempo*, el acontecimiento se opone al “proceso” [*Vorgang*]. Cfr. Martin HEIDEGGER, “Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsprobleme”, en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999, p. 75).

⁴² La palabra *Bewegtheit* procedente del verbo alemán *bewegen* (“moverse”, “desplazarse”). Para Heidegger significa la movilidad ontológica de la propia vida, en su continuo vaivén referencial y ejecutivo, diferente del movimiento natural, o físico, de los demás entes (*Bewegung* o *Beweglichkeit*). Para la referencia a la obra aristotélica: *Física*. Libro IV. La movilidad humana, singular y específica, ni es *kinesis* ni *energeia*.

⁴³ Cfr. Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 104-106.

⁴⁴ El sentido de la temporalidad en cuanto acontecimiento que modifica nuestra existencia de manera radical, se ve plasmado en lo que San Pablo dice al respecto: “En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche” (Tes 5, 1-2).

3.6. *La parousia como modo de acceso a la temporalidad originaria en la experiencia religiosa*

La fascinación heideggeriana por el horizonte escatológico de la *parousía* no es común. El acontecimiento de la *Segunda Venida de Cristo*, para Heidegger, no es relevante porque Cristo advenga, y poderoso, nos salve del Pecado Original que, de un modo u otro, a todos nos implica. Todo lo contrario. La *parousía* nos hace accesible una pre-comprensión de nosotros mismos auténtica, en la medida en que nos revela un sentido fundamental de nuestra “temporalidad” [*Zeitlichkeit*]. Lo importante de la *parousía* es que el haber-llegado-a-ser, además de modificar nuestro comportamiento, prevalece como sentido temporal originario, tanto como para el presente como para el futuro. Presente y futuro no son más que modos temporales de cumplimiento de este haber-llegado-a-ser. Además de todo esto, el saber temporal de la *parousía* no es enseñable, según Pablo, hay que vivirlo, su enseñanza no puede ser recogida teóricamente, sino que, para hacerla, hay que serla, es decir, vivirla. Pero, ¿qué es lo que realmente abre la *parousía*? *Mutatis mutandis*, ¿qué es aquello que abre la experiencia de la religiosidad? ¿Es esto que abre predicable, aprehensible al modo epistemológico?⁴⁵ Hemos dicho que no. Lo que abre es la “calamidad⁴⁶” [*Klarheit*] del auténtico saber y, en tanto calamitoso, este saber nos sitúa ante nuestro “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], en su inseguridad. Heidegger más tarde lo llamará con el rótulo de lo “inhóspito⁴⁷” [*Umheimlichkeit*].

La inseguridad, *factum* del cristiano paulino, le vale a Heidegger para, entre tanto, solidificar la propia experiencia de la facticidad, constituida como, desde la finitud existencial, poder-ser, esto es, en tanto posibilidad, *aquí y ahora* de ser de un *Dasein* que puede dejar de ser. La experiencia religiosa ha abierto las puertas al esclarecimiento total del modo de ser del *Dasein*: la facticidad, a fin de generar “un nuevo comportamiento” [*ein neues Verhalten entsteht*]. La afectación de lo “experienciado” en la experiencia de la religiosidad misma afecta al “ejercicio de la vida” [*Vollzug des Lebens*], donde se sitúa el cómo, en cada caso mío, del creyente o existente.

⁴⁵ Dice Heidegger al respecto: “A partir de cualquier concepto objetual de tiempo es imposible alcanzar esta temporalidad. El cuándo de ninguna manera es objetualmente aprehensible”. [Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen. Das Wann ist auf keine Weise objektiv faßbar] (Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, p. 104). El “cuándo” [*Wann*], de indudables referencias kairológicas, no es un objeto, adviene en la ejecución misma, desde su referencia mundana-fáctica, su cómo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103: “No pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque ellos se olvidaron de sí mismos, con la calamidad (claridad) del propio saber”. [Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens]. De este modo, haciendo referencia a los que viven en la idolatría como decía San Pablo, los que viven impropriamente carecen de una visión originaria de su propio cómo referencial. Desde este sentido, son incapaces de ejecutar su propia vida.

⁴⁷ A este respecto, dirá Heidegger más tardíamente: “La angustia es un estar en lo inhóspito”. [In der Angst ist einem unheimlich] (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 263). Ver también (*Ibid.*, pp. 188 y 276). No olvidemos que la angustia constituye el precedente afectivo que nos desvela nuestra absoluta, radical y finita apertura, a una con la muerte.

3.6.1. El ejemplo del hombre en su cotidianidad: el llamamiento de Dios en tanto fundamento de la ejecución

Pongamos, en pos de aclarar lo abstracto que pudiera parecer nuestras palabras, un ejemplo. Imaginad a un hombre, atrapado en el mundo de la cotidianidad, asediado por inquietudes triviales: pagar la hipoteca, limpiar el coche, ir al banco para hacer una transferencia bancaria, etc. Este hombre, en todos sus quehaceres, está ejecutando algo; en este caso: está haciendo, respondiendo a referencias que enmarcan su vida. Lo que no ve este hombre es su *tenencia al mundo*, que permanece cerrada, clausurada, y no se piensa a sí mismo en base a ella. Este hombre es incapaz de darse cuenta que pensar las cosas que le rodean es una forma de pensar en sí mismo. Bien podría vivir así toda su vida. En este caso, para San Pablo, como para Heidegger, este hombre bonachón estaría siendo impropio, en la medida en que no es capaz de tenerse a sí mismo. Llegado el caso, podríamos imaginar que un día, por pura Gracia, este hombre se ve iluminado y le acontece una experiencia religiosa fundamental. ¿Podríamos concebir la posibilidad de una experiencia religiosa tal que así? Desde el plano heideggeriano la respuesta es no. ¿Por qué? Precisamente porque esta manera de entender la génesis de la experiencia religiosa concibe tal experiencia como algo que está-ahí, cual objeto, y acontece en virtud de algo para un sujeto que, como receptor, pasivo e inmóvil, recibe el regalo. Es obvio que Heidegger no está pensando así. ¿Cómo sería entonces? La experiencia de la religiosidad misma tendría la forma de un “indicador formal” [*formale Anzeige*], abriría la posibilidad de una ejecución comprensora, en la medida en que Dios sería el símbolo que motivará la ejecución de la vida misma, es decir, del cómo del comportarse. De ahí que podamos entender las siguientes palabras de Heidegger como sigue:

“... de este modo, en efecto, solo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Solo a partir de estos complejos ejecutivos puede llegar a ser determinado el sentido de ser de Dios”⁴⁸.

Dios es el *quien del Dasein*, esto es, aquello que otorga comprensibilidad a la temporalidad finita del existente. En Dios se escinde el tiempo originario que posibilita la comprensión del ser humano, en este caso, del creyente. Pero esta posibilidad debe ser ejecutada y realizada desde la propia ejecución. Salirse de la movilidad de la propia existencia es muestra de *hybris*. Sólo el observador objetivo, y neutral, se ha salido de la movilidad de la existencia para erigir su conocimiento. El sentido de la temporalidad paulina, desde la impronta de la proclamación, impide una existencia dormitada, requiere la actualización constante, el examen continuo –como Sócrates– de una existencia que se ve afectada, en sus dimensiones presente y futura, por el haber-llegado-a-ser. ¿Llegado a ser, qué? Tiempo originario, ser-histórico.

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, p. 117: “... so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden”.

El saber de esta ejecución temporaria es imposible pensarlo teóricamente. Esta será unas de las razones del acercamiento heideggeriano a la ética aristotélica, en concreto a su *Libro VI*, con el análisis de la *phronesis*⁴⁹. Según parece, la *praxis* desvela una pre-compresión no palmaria en el modo de ser teórico. Y la experiencia de la religión misma lo que hace es revelarla.

3.7. La hermenéutica como método de acceso a la temporalidad religiosa

El comportamiento encarnado, en continuo hacerse, modificado por la experiencia fundamental de la temporalidad de Dios, tiene un nombre para los cristianos: el creyente. El creyente es aquel que *tiene fe*, es decir, quien se tiene en la fe. La fe no es un estado mental, o existencial, que uno pueda objetivarlo bellamente, ni tan siquiera describirlo en hechos. La fe es ya una “referencia-ejecutiva” [*vollzug-mäßiger Bezug*], que pone al creyente en disposición de su temporalidad fundamental –que podríamos decir aventurándonos a *Ser y Tiempo*: la muerte⁵⁰– y, sobre todo, con el cómo del comportamiento propio ante esta temporalidad fundamental: la preocupación por el futuro.

Llegados a este punto, podríamos preguntar: si el método fenomenológico-husserliano de la descripción no es válido para pensar el sentido de ejecución de la temporalidad originaria, si el modelo científico, basado en el cálculo y la objetivación de las “cosas” [*Dinge*] es, todavía, más pernicioso para el esclarecimiento del ser, ¿qué hace Heidegger para hacerse entender, desvelar lo acontecido como fundamental? Utilizará la hermenéutica, pero, para ello, no se valdrá de los prejuicios ni tan siquiera del “haber-previo” [*Vorhabe*] –como se sabe más extensivo que el concepto gadameriano de *prejuicio*–, sino, al contrario, de las referencias inscritas en todo sentido de ejecución, que en

⁴⁹ Hasta la época de *Ser y Tiempo*, esto es, desde el “entre” que va de 1919 a 1927, Heidegger, a través de los cursos de Friburgo y Marburgo, va gestando lo que será la analítica existencial del *Dasein*. El diálogo con Aristóteles se torna fundamental porque Heidegger ve en el pensamiento de éste una vía de escape para las aporías de la fenomenología trascendental del propio Husserl, enclaustrada en la propia inmanencia del yo-trascendental. Heidegger quiere, por así decir, dilatar el campo de fenomenalidad de aquello que se da –y que para el propio Husserl constituía el *principio de todos los principios*– a través de la apropiación de las *virtudes dianoéticas* aristotélicas. El objetivo era elaborar, desde un sentido de la *praxis* como el propio e ineludible modo del ser del *Dasein*, una fenomenología de la facticidad, a saber, un pensamiento que se haga cargo del hecho de que lo primero para el ser humano es estar-ya-con-lo-otro, constituirse con-lo-ya-dado. Véase al respecto, para la apropiación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles previa a *Ser y Tiempo*: Martin HEIDEGGER, *Plato: Sophistes, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 21*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976; *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Sobre Husserl, en cambio, E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Husserliana III/1*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 51. Por último recomiendo el artículo del Prof. Adrián ESCUDERO, “El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 3 (2001) 179-221.

⁵⁰ San Pablo, en referencia al comportarse cristiano con la muerte: “Cada día estoy a la muerte, ¡sí, hermanos!, gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy seguro en peligro de muerte” (1 Cor 15:36).

este caso, es el mundo en su facticidad. Por eso, no es de extrañar que, poco más tarde, en 1923, Heidegger titule un curso como *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*⁵¹, ya que pensará que desvelando el suelo donde crecen y se desarrollan las ejecuciones temporales de la existencia, se podrá llegar a una explicación de tales ejecuciones, esto es, yendo de la situación al quién del fenómeno, el fenómeno se hace más suyo, más poderoso y vigoroso. Esta es una de las fisuras filosóficas entre Husserl y Heidegger, sobre todo, como venimos diciendo, la intuición de que son las referencias, mundanas y fácticas, las que hacen al fenómeno más fenómeno, y no una relación marcada por la *reducción trascendental*⁵², *noesis-noema*. La hermenéutica se va a situar como el método de la introducción por antonomasia, porque prepara el terreno para esclarecer el sentido originario de la temporalidad del *Dasein*, desvelando el sentido de las referencias mundanas, o lo que hemos denominado aquí la *tenencia del Dasein* a su mundo.

4. LA EXPERIENCIA DE LO RELIGIOSO: LO INEFABLE, EL SER-HISTÓRICO, LA EJECUCIÓN, EL CUIDADO Y EL SÍ-MISMO. INTENTOS DE MATERIALIZACIÓN

La experiencia de lo religioso, tal y cómo ha sido desbrozada en las líneas anteriores, es una vivencia límite, muestra al *Dasein*, por un lado, su singularidad más específica y, por otro lado, lo pone de cara, sin intermediarios, ante su más propia temporalidad. A partir de ahora, por tanto, intentaremos concretar esta experiencia de lo religioso, después de análisis metodológico-exegético llevado a cabo.

¿Cómo entender lo religioso desde la fenomenología heideggeriana? ¿Qué dice lo religioso sobre nosotros mismos? ¿Quiénes somos realmente si estamos expuestos a la temporalidad que fundamenta nuestro ser?

4.1. La experiencia de lo religioso desde el horizonte de lo inefable

Bernardo de Claraval, para expresar su religiosidad emplea a menudo un símil harto interesante: lo religioso es como la gota de agua, que al caer en el vaso de vino se disuelve, se adapta, adquiriendo el sabor y el color del propio vino. Esta experiencia, peculiar por cuanto hace olvidar nuestra soledad

⁵¹ Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). II Abteilung, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1988.

⁵² La reducción era el reducto fenomenológico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la *reducción gnoseológica y eidética*. Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Husserliana III/1*, pp. 62-63 (reducción gnoseológica); 68 y 103-107 (reducción eidética); p. 98, *Formale und transzendente Logik, Husserliana XVII*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1974, p. 290; *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 71. (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

existencial, es aquello que pregonaba la *unio mystica*: “Yo soy Él y Él es yo”. Por así decir, cuando Él es en mí, yo ya no soy yo, ese ente singular, aislado, encarnado en el dolor y la mortalidad. Desde la perspectiva fenomenológica que hemos mantenido, no podemos estar de acuerdo con interpretaciones que entiendan tal experiencia de lo religioso como ausencia de la singularidad. Lo que sucede con la experiencia de lo religioso, y rescatando la *haecceitas* de Duns Scoto⁵³, entre el yo y el Él hay una *distinctio formalis*: yo y Él somos la cara de una misma moneda, el contingente y particular –el yo– se hace más yo, más propio, cuando lo abraza el universal, el Todo, Dios, Él. La manifestación del ser-universal ha de expresarse, si y solo si, a través de la manifestación de lo particular y singular. Por eso, podríamos decir que *individuum est ineffabile*, en el sentido, como antes hemos mentado⁵⁴, de que el *Dasein*, en las referencias temporales que lo definen, no puede ceder su ser a otro ente u otro humano, tiene que, “en cada caso” [*Jeweiligkeit*], vivir desde lo más singular de su situación. Es de esperar que la experiencia de lo religioso nazca y crezca desde esta situación, inviolable para su desvelamiento fenomenológico.

Pero si el existente, el yo que vive, no ha de entenderse nunca al modo de ser una cosa ahí-efectiva, esto es, desde el amparo de la substancia, tampoco lo hemos de pensar con respecto a Dios. La crítica que hemos hecho acerca de los excesos teóricos de la teología⁵⁵, por cuanto olvidaban y soterraban la experiencia inmediata de lo religioso, contaban a Dios como un ente, a saber, como *Ens Summum*. En este caso, Dios sería el “recogimiento” [*Abgeschiedenheit*] que se manifiesta en la individualidad de la existencia. En virtud de su recogimiento o “retraimiento”, Dios, aquello que adviene en la experiencia de lo religioso, nunca ha de considerarse cual cosa. La experiencia de lo religioso lo primero que nos enseña es siempre lo inefable, aquello que se esconde, por cuanto nunca se nos da como un algo particular, contingente o singular.

4.2. La experiencia de lo religioso desde el ser-histórico del *Dasein*

La experiencia de lo religioso es una experiencia histórica. Adviene porque el ser del *Dasein* es, precisamente, histórico, su ser está fundado en la historicidad. Que esté fundado en la historicidad significaba que el ser del existente tenía que llegar-a-ser desde un haber-sido, una tradición, un ya-interpretado, y comportarse a partir de unas referencias que lo enmarcaban en lo más concreto de su situación. Solo un ser-histórico tiene pasado y situación. Por esta razón, si lo aplicamos a la experiencia religiosa, sería imposible una suerte de universalización de ésta, ya que toda experiencia religiosa estaría

⁵³ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Die Kategorien- und bedeutungslehre des Duns Scotus*, pp. 254 y ss. Para ampliar la resonancia filosófica del concepto de *haecceitas* en Heidegger: *supra*, nota 17.

⁵⁴ Cfr. *supra*, 2.2.

⁵⁵ Cfr. *supra*, 2.1.

emparentada con una singular⁵⁶ manera de vivir, o vivenciar, desde su situación, a Dios. Dilthey, que Heidegger estudió por entonces, lo muestra de una forma meridiana:

“... ha sido un destino trágico del cristianismo sacar del silencio de la vida individual las experiencias más santas del corazón humano... provocando con ello una mecanización de la moral y una hipocresía jerárquica. Así, el contenido propio de la experiencia religiosa queda enmarcado en parámetros conceptuales del mundo exterior, ordenándola de acuerdo con relaciones de tiempo, espacio, sustancia y causalidad⁵⁷”.

Es evidente, por lo dicho ya, que se está pensando, en concreto, en la reificación de lo religioso, una reificación producida por la adopción, por parte del cristianismo, del código legal romano para configurar su dogmática. En general, se está pensando que la experiencia de lo religioso se nos da en virtud de la historicidad que enmarca al *Dasein*. Historicidad dada por nuestro ser-abierto⁵⁸.

4.3. La experiencia de lo religioso desde el horizonte de la ejecución: la fe

Ahora bien, hemos mostrado los referentes hermenéuticos e históricos en los que se tiene la vida misma, por cuanto ésta se nos daba de una manera radical a través de la experiencia de lo religioso. Pero estas referencias situacionales e históricas tienen que ejecutarse⁵⁹. La ejecución no puede estar pre-orientada por el modelo agente-Dios, esto es, al modo del *theion* en tanto causa primera. Tal modelo, que dominó en la mayor parte de la Teología cristiana, constituye un menoscabo ante la vivencia genuina de la facticidad⁶⁰. Tal facticidad, según Heidegger, se experimentó de forma eximia en las primeras comunidades cristianas, sobre todo, en lo relativo a la producción del *kerygma* apostólico⁶¹. La singularidad que circunda al cristianismo paulino es que la *parousía*, la expectación entrañable que genera la Segunda Venida de Cristo, transforma la existencia particular de cada uno de los presentes. A partir de ser en Cristo, del haber-sido en Él, el cristiano paulino vive su futuro no como a la manera escatológica del judío, en un futuro siempre por-venir, sino que futuro para el cristiano es siempre una reminiscencia del haber-sido en Cristo. Heidegger lo dice sin ambigüedades:

⁵⁶ Nótese que es singular, pero universal en la medida en que todo humano tiene un pasado y una situación. La singularidad radica en el cómo ejecutar estas indicaciones formales que estamos describiendo.

⁵⁷ Wilhem DILTHEY, “Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik”, en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1973, p. 258.

⁵⁸ Cfr. *supra*, 3.2.

⁵⁹ Cfr. *supra*, 3.4. y 3.5.

⁶⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 257-258.

⁶¹ Cfr. 1 Cor 2:2.

“La experiencia fáctica de la vida cristiana está históricamente determinada, debido a que se origina de la proclamación que hiere en cierto momento al ser humano y que luego lo acompaña constantemente en la ejecución de su vida⁶²”.

Por eso, la fe es el símbolo del verdadero saber. Fe es la ejecución de una facticidad que se hace propia en el triunfo del haber-llegado-a-ser. Este saber no una cosa, algo que deba ser transmitido como fórmulas matemáticas, sino que nace de la excepcional situación de la misma experiencia cristiana de la vida.

4.4. *La experiencia de lo religioso desde el horizonte del cuidado: el uno-impersonal*

El que llega-a-ser no puede más que estar alerta. Por haber-sido sabe perfectamente cuando no es. Resulta que, de continuo, absorbidos por las cosas mundanales, no somos. La experiencia temporal del haber-sido mueve al existente a reconocer el fingimiento del mundo. Este fingimiento, que en Heidegger se materializa en la crítica al uno-impersonal y en San Pablo a la idolatría⁶³, es importante para nosotros porque el fenómeno de lo religioso, entendido en tanto experiencia del haber-sido, nos mueve hacia un compromiso existencial: la decisión entre pasado y futuro. Más aún, el presente no es más que el momento propicio para decidir. Esta es la razón de que la experiencia de lo religioso nos mueva al cuidado⁶⁴ y que Heidegger haya tenido que ampararse en el pensamiento de San Agustín⁶⁵, en el análisis del *curare*. La experiencia temporal y ejecutora que nos revela la experiencia de lo religioso es una lucha sin parangón contra el fenómeno de la dispersión, la inconciencia, y la ruina en la que de forma regular estamos. La experiencia de lo religioso no nos pone ante un contenido, un qué, que tengamos que adoptar, sino ante la ejecución misma. En virtud de este tener que ejecutar, la experiencia de lo religioso es en sí misma histórica.

4.5. *La experiencia de lo religioso en el horizonte del sí mismo*

¿Quién es el sí mismo del *Dasein*? ¿Por qué revela la experiencia de lo religioso la mismidad del existente? En virtud de lo dicho en los puntos precedentes, la experiencia de lo religioso nos pone ante la más nuda posibilidad, entendida ésta como la ejecución misma. En definitiva, la experiencia de lo

⁶² Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 116-117: “Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens”.

⁶³ Cfr. *supra*, 3.4.

⁶⁴ Cfr. *supra*, 3.6.

⁶⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, pp. 192-193 y SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 23.

religioso nos muestra que la vida no consiste en ser un fenómeno de contenido, anclado en un qué o en una substancia, sino que radica en un sentido de ejecución, esto es, un sentido histórico y temporal. La definición, hecha eslogan ya, de que somos tiempo cobra aquí una importante función, pues somos tiempo de la manera más virtuosa posible: nuestra temporalidad radica en tener que elegir lo que fuimos. Precisamente, descubrimos que el sí mismo del existente es para este existente lo más lejano, por cuanto lo más propio, el haber-sido, tiene que ser actualizado en el poder-ser de nuestra existencia, un poder-ser naciente de una decisión que forma el instante o presente.

La experiencia de lo religioso, en definitiva, nos ha servido como propedéutica para el descubrimiento de nuestro más íntimo modo de ser. Nuestro ser está basado en la paradoja de que lo más propio, y peculiar, es lo más lejano.

Juan José Garrido Periñán
Dpto. Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política.
Universidad de Sevilla.
C/ Camilo José Cela, s/n
41018 Sevilla
jgarper@us.es