

## Heidegger y la fenomenología de la religión a principios de los años veinte

### 1. CONTEXTO GENERAL DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

A finales del año 1920 Heidegger está embarcado en el proyecto de desarrollar una fenomenología de la religión. En este momento escribe:

«Lo peculiar del comprender fenomenológico de la religión es ganar la precomprensión para un camino originario del acceso... El método teológico cae fuera del marco de nuestras consideraciones. Únicamente con el comprender fenomenológico se abre un nuevo camino para la teología»<sup>1</sup>.

1 Heidegger, Martin, 'Einleitung in die Phänomenologie der Religion', en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60 (citado a partir de ahora como GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 67. Es una cuestión de importancia aludir a la peculiaridad que tiene la edición de estos cursos frente a otros de las obras completas. Los editores no han podido disponer del manuscrito de Heidegger, con lo que la edición se ha tenido que hacer cotejando los manuscritos disponibles de estudiantes. Los editores del primer curso *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Matthias Jung y Thomas Regehly son cons-

Estas palabras quieren hacer comprensible el nivel en el que hay que situarse para tratar su posición como fenomenólogo de la religión. Nuestra pretensión es otorgarles un marco más amplio, mostrar que en ellas no sólo se estaba poniendo en juego el papel de Heidegger como fenomenólogo de la religión, sino que está implícito su planteamiento general de la filosofía en este período.

Para ello centramos la atención en la primera parte del primero de los dos cursos sobre religión que Heidegger dio en la universidad de Friburgo entre los años 1920-21. La historia completa de estos cursos requeriría una labor detectivesca. Desde la conclusión añadida con posterioridad al escrito de Habilitación sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto, se ve un gran interés por intentar liberar la mística medieval de las categorías a las que la sometía la Escolástica y hacerla útil de alguna manera para la investigación filosófica. Así, casi al final de la conclusión, Heidegger habla de que la filosofía separada de la vida, la filosofía como una formación racionalista no tiene ningún poder y la mística considerada como una vivencia irracional no tiene rumbo<sup>2</sup>. Desde ese momento le está preocupando el problema de flexibilizar el aparato conceptual que había sido aplicado, de una manera que considera indiscriminada, al tratamiento de los temas religiosos. Poco después empieza a elaborar una serie de notas para un curso sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval. Las difíciles circunstancias de la Primera Guerra Mundial hacen que sean muy dispersas, sin una unidad clara. Más que nada parece que son apreciaciones sueltas de una serie de lecturas que fue haciendo para la preparación del curso<sup>3</sup>. Éste quedó anunciado para el semestre de invierno de 1919-20 pero, poco antes de tener que empezar a impar-

cientes, no obstante, de las limitaciones que esas circunstancias imponen a una edición (V. GA 60, p. 341).

2 V. Heidegger, Martin, 'Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Schluss', en *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe 1 (citado a partir de ahora como GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 410.

3 V. Heidegger, Martin, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, en GA 60, pp. 303-337.

tirlo, Heidegger escribió al decano de la facultad comunicándole la imposibilidad de dar un curso con ese título argumentando falta de tiempo. En su lugar elaboró otro texto del que disponemos con el título *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>4</sup>. Sin embargo su intención de abordar de una manera más decidida los problemas de carácter religioso sigue siempre presente. Además de las notas a las que hemos aludido, en los cursos impartidos desde 1919 hasta 1920 aparecen una serie de alusiones que nos pueden poner en la pista de qué es lo que le interesaba de manifestaciones religiosas como las de los primeros cristianos. Para ello la influencia de Schleiermacher y Dilthey fue decisiva. Ya en 1919 Heidegger le reconoce al primero haber puesto de manifiesto las peculiaridades de la comunidad cristiana<sup>5</sup>. En el semestre siguiente<sup>6</sup> el interés aparece de una manera mucho más explícita. Heidegger ve en la experiencia de vida de los primeros cristianos un paradigma para comprender el desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica al mundo propio. La vida en las comunidades cristianas estaba caracterizada por la intranquilidad, y la concentración en el mundo propio de cada uno no se podía ver como un intento de fundamentar teóricamente la experiencia sino, más bien, como la posibilidad de llevarla a cabo de modo adecuado. Como si se tratase de un proceso en continuo aumento, vemos que en el semestre siguiente las alusiones son cada vez más intensas, y están situadas en sitios cada vez más decisivos. Hablando de que la conciencia histórica trajo consigo la imposibilidad de hacer una consideración absolutizadora del cristianismo, se menciona que muy a menudo las formas de considerarlo han sido en exceso teóricas, con lo que se pierde su elemento funda-

4 Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*, Gesamtausgabe 58 (citado a partir de ahora como GA 58), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

5 V. Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56-57 (citado a partir de ahora como GA 56-57), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 134.

6 V. GA 58, p. 61.

mental<sup>7</sup>. Ya en este curso alude Heidegger de una manera explícita a la necesidad de una confrontación con la filosofía griega para dejar al descubierto, para destapar, por así decir, la modificación que llevó a cabo de la experiencia de vida cristiana<sup>8</sup>. En este momento se plantea la necesidad de una destrucción de la tradición de la que hemos heredado la manera de entender los conceptos que nos domina. Los estudios sobre el cristianismo primitivo tendían a establecer comparaciones y clasificaciones, pero no atendían al momento en el que la vida era vivida. Al pasar esto por alto, al restringir la atención sólo a una dirección de sentido, la explicación del fenómeno se resiente.

De esta manera va madurando el interés por los fenómenos relacionados con la religión y las lecturas de Heidegger durante los semestres se concentran en esta línea. El momento oportuno para empezar a impartir cursos sobre religión fue el semestre de invierno del año 1920-21. Es interesante mencionar que poco antes de esta fecha se produce un acontecimiento muy importante personalmente para Heidegger que supone el abandono del catolicismo en el que había sido educado y el paso, junto con su mujer, al protestantismo. La famosa carta a Krebs del 9 de Enero de 1919<sup>9</sup>, constituye en este sentido un documento esclarecedor. Heidegger comienza explicando el por qué de algunos titubeos de los años anteriores calificando ese período como un tiempo en el que intentó aclararse sobre su propia posición filosófica. El resultado es que el *sistema* del catolicismo le resultó problemático, aunque esto no influyera para dejar de tener una gran estima por el mundo católico, ni para seguir con la pretensión de elaborar una fenomenología de la religión. Justamente lo que le puede haber hecho inaceptable el sistema del cató-

7 V. Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe 59 (a partir de ahora GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 22.

8 V. GA 59, p. 91.

9 V. Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 106-107.

licismo es la influencia dominante de una determinada manera de hacer teología o un modo de hacer filosofía de la religión apoyada en exceso en el sistema escolástico. Esta es la denuncia que aparece aquí y allá, sin desarrollar de una manera expresa, en los cursos anteriores a los de religión.

Este es, muy brevemente, el contexto general que debe empezar a ayudarnos a entender las palabras que reproducíamos al principio. La cita pertenece al comienzo de la segunda parte del primero de los cursos. Esa parte lleva por título *Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos en conexión con las cartas paulinas*. Es la sección del texto que había sido más conocida hasta ahora, aunque sólo de manera indirecta. No obstante, se había convertido en algo en cierto modo familiar a los investigadores de Heidegger reconocer la importancia que éste otorgó al modo de vida de las primeras comunidades cristianas. Nuestro conocimiento del curso se reducía hasta hace poco tiempo a las contribuciones, fundamentales en el momento de su aparición, de Pöggeler<sup>10</sup> y de Sheehan<sup>11</sup>. Es interesante observar cómo en ninguno de estos dos lugares se concede mucha importancia a la primera parte metodológica del curso. Ante todo se pone el acento en la interpretación de las cartas de S. Pablo donde aparecen temas fundamentales como la consideración kairológica del tiempo, la importancia otorgada a pensar el cumplimiento de la vida fáctica, etc. En definitiva la interpretación de las cartas se pudo ver como un alegato contra la manera moderna de hacer filosofía, contra su modo de considerar el tiempo, la vida, el movimiento etc. Esto no desfigura el texto que nos interesa pero no deja ver su origen, no deja ver el lugar desde el que se plantea, algo que sólo se podrá hacer considerando la parte metodológica. Más recientemente ha habido un fuerte impul-

10 Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 2.<sup>a</sup> ed. 1983, pp. 36-38. Traducción española de Félix Duque, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 38-41.

11 Sheehan, Thomas, 'Heidegger's «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920-21', en *The Personalist*, 55, 1979-80, pp. 312-324. También en Kockelmans, J., *A companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, University Press of America, Washington D. C., 1986.

so en el tratamiento de estos textos sobre todo bajo la influencia de los trabajos de Kisiel<sup>12</sup> y Van Buren<sup>13</sup>.

## 2. LA INTERRUPCIÓN DEL PRIMER CURSO SOBRE RELIGIÓN

Con la publicación a finales del año 1995 de los cursos bajo el título general de *Fenomenología de la vida religiosa* en la edición de las obras completas se han abierto nuevas perspectivas. Una de ellas permite decir que el fondo de lo explicado por Heidegger en su interpretación de las cartas de S. Pablo no es comprensible sin una consideración detallada de la larga introducción metodológica que la precede<sup>14</sup>. En efecto, la primera parte del curso, que lleva por título *Introducción metódica. Filosofía, experiencia factica de la vida y fenomenología de la religión*, es uno de los lugares más importantes de los cursos de Heidegger en su primer período en Friburgo. Está en juego en estas páginas, nada más y nada menos, la legitimidad de la filosofía para tomar su punto de partida en la experiencia fáctica, escapando tanto del camino que procede por deducción científica como del que se apoya ciegamente en intuiciones de carácter místico. El primer camino, el de la ciencia, desvirtúa de entrada la experiencia fáctica en tanto que impone un determinado esquema racional bajo el que

12 Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993. Kisiel ha sido siempre muy crítico con la política seguida para la publicación de la Gesamtausgabe de Heidegger. En el caso de los cursos de religión opinaba en 1993, antes de que se publicasen, que de ningún modo sería de recibo incluir en una edición de obras completas textos cuyo manuscrito original se ha perdido y que son únicamente disponibles a partir de manuscritos de estudiantes. V. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 528-29, nota 3.

13 Van Buren, John, *The young Heidegger. Rumor of the hidden king*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994. También este trabajo utiliza directamente algunos de los manuscritos de estudiantes ya que en la fecha de su elaboración no se había publicado GA 60.

14 Esta afirmación es aplicable también a la interpretación que Heidegger hace en el curso del semestre siguiente del Libro X de las confesiones de S. Agustín. V. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Semestre de Verano de 1921), en GA 60, pp. 157-299.

entran, o quedan fuera, los fenómenos. Sólo son científicos aquellos que se adecuan al esquema previo. Los otros quedan fuera y se le asigna la etiqueta de lo irracional. En cierto modo la mística quiere compensar este desequilibrio y hacer justicia con ellos pero, en opinión de Heidegger, lleva a cabo un proceso inverso al de la ciencia dentro de la misma manera de pensar. La cuestión no está tanto en decidirse de entrada por lo racional o ampliarlo para dejar entrar lo que en algunos momentos ha quedado fuera. No se trata de que lo racional tenga que ceder espacio ante lo irracional o que esto quede restringido. Siempre que el esquema siga presente habrá problemas de equilibrio entre sus elementos. Por ello la filosofía no debe verse en la obligación de decidir por una de las disyuntivas. Su tarea es, más bien, poner de manifiesto aquello que las hace posible, ver las implicaciones que tiene poder establecer cruces excluyentes como el mencionado.

De los cuatro capítulos de los que consta la primera parte, el último de ellos, *Formalización e indicación formal*, es el que más nos interesa en este momento. Heidegger se encontraba plenamente dedicado al tratamiento de la indicación formal (*formale Anzeige*) cuando tuvo que interrumpir el curso. La versión de los editores de la lección sobre este hecho habla, recogiendo el testimonio de Oskar Becker, de algunas objeciones que se le habían hecho a Heidegger<sup>15</sup>. Otra versión algo más explícita menciona que algunos estudiantes, aquellos que estaban menos dotados para las cuestiones metodológicas, se quejaron al decano porque consideraron que del título de la lección cabría esperar algo más concreto y más orientativo para la práctica<sup>16</sup>. En cualquier caso, el momento no pudo ser más inoportuno, puesto que se estaba jugando el estatuto de los conceptos propios de la filosofía. La interrupción también fue desafortunada porque Heidegger no volvió a retomar nunca más con tanta fuerza ni de la misma manera esta temática. En el curso siguiente la indicación formal juega

15 V. Epílogo de los editores al curso del Semestre de invierno 1920-21, GA 60, p. 339.

16 V. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., pp. 149-150.

un papel decisivo, pero Heidegger no parece dispuesto a contar de una manera tan detallada como lo estaba haciendo en el momento que comentamos su origen y su justificación<sup>17</sup>.

No se está discutiendo aquí un mero cambio de programa académico motivado por un descontento del alumnado. Heidegger era plenamente consciente de que estaba luchando contra un prejuicio grave. Ya al comienzo de la lección advierte que no proporcionará nada que sea interesante materialmente ni que llegue a los corazones<sup>18</sup>. Las grandes esperanzas en obtener un tipo de forma de proceder en la vida, algún tipo de instrucción vital, deben quedar apartadas desde el principio. La filosofía no es algo que ayude a soportar mejor la dureza de la vida. En ningún caso se le puede atribuir una influencia terapéutica. En cierto modo, con estas prevenciones, Heidegger se estaba curando en salud. Estaba intentando que los alumnos se situasen en el nivel de comprensión adecuado para lo que venía después. Al fin y al cabo desde el inicio de su carrera académica había estado insistiendo en la necesidad de un cambio de actitud radical, de lo contrario nunca se estará en situación de acceder a los problemas de la filosofía<sup>19</sup>. No quería sorpresas desagradables como las que se produjeron luego. Sabía que, académicamente, en el círculo de la universidad, se le había asignado un papel como fenomenólogo de la religión. No hay que olvidar que Heidegger se encuentra en ese momento en los pasos iniciales de su carrera académica como profesor, comenzada en realidad el año anterior tras el período de la guerra, y que era una pretensión de Husserl que se dedicara al cultivo de la fenomenología de la religión mientras que Oskar Becker hacía lo propio con la fenomenología de la matemática. Sabemos por el testimonio propio de sus cartas a Löwith que Heidegger no se sentía demasiado cómodo con el papel que se le había

17 Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe 61 (citado desde ahora como GA 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. La indicación formal aparece, por ejemplo, en pp. 19, 20, 32, 33, 34, 42, 43, 50, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 72, 92, 113, 114 etc.

18 V. GA 60, p. 5.

19 V. GA 56-57, p. 3.



asignado<sup>20</sup>. Quizá sospechase ya que, justamente todo aquello que se esperaba que él dijese sobre fenomenología de la religión, era lo que iba a intentar destruir fenomenológicamente.

Desde este sentimiento se entienden las palabras llenas de lacinismo en el momento de la interrupción precipitada de la primera parte del curso:

La filosofía, tal como yo la entiendo, está en una dificultad. El oyente está protegido en otros cursos desde el principio: en las clases de historia del arte puede ver cuadros... En filosofía es de otra manera y yo no puedo cambiar nada puesto que no he inventado la filosofía. Quisiera salvarme de esta calamidad y por eso interrumpir estas consideraciones tan abstractas y desde la siguiente hora les hablaré de historia, y sin más consideración del planteamiento y del método tomaré como punto de partida un fenómeno concreto, por supuesto para mí bajo la presuposición de que ustedes comprenden mal toda la reflexión desde el principio hasta el fin<sup>21</sup>.

El final anticipado y precipitado nos deja con un sabor algo amargo. No se podrá saber hasta dónde habría desarrollado Heidegger la cuestión fundamental de la indicación formal. Su resignación ante el malentendido fue, sin embargo, parcial porque los dos primeros capítulos de la segunda parte dedicada al tratamiento de los problemas «concretos» siguen teniendo un alto contenido metodológico camuflado. Parece como si Heidegger fuese consciente de que era demasiado importante lo que estaba en juego para que razones más bien accidentales pusiesen todavía más obstáculos a lo que ya de por sí era difícil. Con bastante habilidad, dado el poco tiempo del que

<sup>20</sup> Esta correspondencia, de extraordinaria importancia, está sólo en parte disponible. En este caso recogemos algunos pasajes de las cartas a las que Kisiel ha tenido acceso. V. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., pp. 150-151.

<sup>21</sup> GA 60, p. 65.

disponía para modificar el tono del curso, cambia de táctica y sigue hablando de problemas metodológicos fundamentales pero, para no levantar más suspicacias, comienza el primer capítulo de la segunda parte con alusiones concretas a S. Pablo, a las distintas ediciones, a los lugares más importantes de los textos etc. Esta parte (que empezó antes de la interrupción por las vacaciones de Navidad) comienza por tanto con una serie de consideraciones generales sobre las cartas de S. Pablo. Heidegger hace anotaciones algo dispersas sobre aspectos importantes, pero se tiene la impresión por su fragmentariedad de que no estaba del todo preparado para el tratamiento de temas concretos<sup>22</sup>. Se tiene la sensación de era algo que tenía previsto tratar posteriormente. A pesar del tono de cierta improvisación que desprende el curso, se pueden ver esbozados algunos elementos que jugarán un papel fundamental con posterioridad: el alejamiento de las posiciones teóricas para comprender la actitud de S. Pablo, la necesidad de volver a las experiencias fundamentales, las características peculiares de los conceptos paulinos que no se dejan sistematizar ni catalogar etc.<sup>23</sup> Sin embargo tendremos que esperar a que Heidegger tenga el tiempo necesario en las vacaciones de Navidad para volver a retomar el curso con fuerza. La sorpresa, algo relativa por otro lado ya que confirma nuestra idea de la importancia de la primera parte metodológica del curso, es que después de la pausa el curso no sigue tratando problemas concretos como Heidegger prometió. Tampoco se sigue sin más el tratamiento detallado de la indicación formal. Heidegger habla ahora para los oídos más finos en tanto que va a ir estableciendo diferenciaciones fundamentales.

El tono cambia, pues, en el segundo capítulo (*Tarea y objeto de la filosofía de la religión*). Se insta a los alumnos más avisados, a aquellos que dieron importancia a la primera parte, a rechazar una determinada filosofía de la religión. Heidegger está delimitando, a su vez, su papel como fenomenólogo de la religión.

22 V. GA 60, § 15.

23 V. GA 60, § 16.

Nuestro interés se centra de ahora en adelante en ver que las palabras de Heidegger al final de la primera parte, aun pareciendo muy duras y exageradas son completamente pertinentes. Están justificadas porque su fenomenología de la religión sólo se puede entender desde la consideración metodológica inicial. Si se ve, como parece que hicieron algunos de los alumnos, el método separado de un objeto que podemos denominar «religión», entonces no hay modo de entender estos cursos.

Veamos qué distinciones fundamentales se establecen al inicio de la segunda parte para comprobar con posterioridad que se impone una necesidad permanente de remitirse a la primera parte del curso para entenderlas.

Heidegger comienza hablando de los peligros de establecer con supuesta inocencia los temas y el método de la filosofía de la religión. Esto presupondría la necesidad de contar de antemano con gran cantidad de elementos ya definidos: filosofía, religión, hechos religiosos a los que aplicarles la filosofía etc. Si fuese la historia el objeto de la investigación esta situación no cambiaría sustancialmente, ya que habría que determinar el campo de los hechos históricos y aplicar en sus límites el método que defendamos en cada caso. Justamente era la fuerza tradicional para imponerse sin ser cuestionados de este tipo de modos de investigar lo que daba cierto respeto a Heidegger antes de impartir un curso sobre religión. De ahí sus dudas constantes ante Löwith. Los modos habituales de hacer filosofía de la religión eran inadecuados, seguían conservando su influencia perniciosa, por lo que había que desmontarlos. No se precisaba para ello de otro método distinto, sino de otro modo general de considerar la cuestión en el que el método fuese sólo una parte en ningún caso separada de su objeto. Por tanto la filosofía de la religión que quedaba definitivamente rechazada era la que todos los estudiantes esperaban del curso, la que objetivase la religión, aquella que no surgiese de la religión misma, sino de una consideración exterior de ella. En definitiva aquella que, sin tomar en cuenta sus propios presupuestos, pretendiese hacer ver que la única tarea decisiva era comprender filosóficamente la religión. Según esto la religión sería un conjunto de hechos que se

pueden ubicar con facilidad en un contexto espacio-temporal, un conjunto al que se puede acceder desde una determinada posición esperando obtener unos resultados. La principal carencia de esta vía es que hace desaparecer el objeto, se aleja cada vez más de él. Por contra para Heidegger «la tendencia del comprender fenomenológico es experimentar el objeto mismo en su originariedad»<sup>24</sup>.

Se establece de esta manera una contraposición fundamental entre el comprender fenomenológico de la religión y el planteamiento del problema de las filosofías habituales de la religión de aquel tiempo. Sobre ella gira la posibilidad de comprender los dos cursos de Heidegger sobre religión. Hay que indagar ahora en las características del comprender fenomenológico. No quiere ser un comprender teórico de la religión, tampoco quiere aceptar sin más que la religión sea algo histórico. Alguien podría decir que quizá fuese entonces el intento de establecer una cierta simpatía con la religión, una apelación constante al sentimiento religioso como modo de comprensión. Además la postura de Heidegger sería, según esta opinión, una mezcla constante de numerosos elementos, como si en ocasiones admitiese que no se puede considerar la religión de manera histórica y en otras nos dijese explícitamente que la religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal y es histórica<sup>25</sup>. Se pueden hacer todas estas cábalas sobre la intención última de Heidegger si no se ha comprendido la primera parte en cuya relevancia él tanto insistía.

Interesa ahora ver que la caracterización de su postura sigue sin rumbo fijo mientras que no sepamos dentro de qué marco está haciendo sus distinciones, con qué apoyos quiere establecer lo que llama el comprender fenomenológico frente al comprender habitual de la religión. Para ello queremos aludir brevemente a la indicación formal, que marca el punto decisivo y el momento en que desafortunadamente el curso tuvo que interrumpirse. Al no acabar su exposición, la aclaración del lugar de Heidegger como fenomenólogo de la religión no fue todo lo precisa que él hubiese deseado.

24 GA 60, p. 76.

25 V. GA 60, p. 80.

### 3. DELIMITACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Ya al principio del curso había comenzado deslindando rotundamente los conceptos filosóficos de los científico-teoréticos<sup>26</sup>. Esta distinción ya estaba estableciendo implícitamente una distancia con las filosofías de la religión. Los primeros son considerados como vacilantes, vagos y fluyentes mientras que los segundos se caracterizan porque se determinan en una ordenación a una conexión objetiva y cuanto mejor conocida es la conexión, más fijos son los conceptos. Esta distinción está en conexión con la formulación general que Heidegger hace en estos años de la teoría de la formación filosófica de conceptos. En ningún caso le otorga a esta tarea la función de configurar los problemas filosóficos. No se le puede exigir a la filosofía tener formada una teoría del concepto en el momento en que comienza a filosofar. Es más, esto es lo que hay que evitar. Toda formación previa de conceptos restringe el alcance de la investigación porque la sitúa en un medio del que no se puede salir. Con ello se desatiende por completo el momento ejecutivo de la filosofía, ésta queda determinada a priori sin posibilidad de que la propia experiencia filosófica vaya formando y modificando el concepto filosófico. La reivindicación de esta posibilidad es la que defiende Heidegger. Sólo en el filosofar es planteable la teoría sobre sus conceptos. Es el *factum* de la filosofía el que nos permite hablar de su estructura<sup>27</sup> y no a la inversa. Esto no permite, sin embargo, abordar la formación de conceptos a partir de la historia de la filosofía. No se trata de hacer una posición ecléctica entre las diversas corrientes y manifestaciones de la filosofía. Esto sería considerarla bajo un determinado punto de vista, situarse en un lugar en que se reflexiona sobre ello. Por esto hay que distinguir muy claramente el papel que juega la formación filosófica de conceptos en la fenomenología y en la filosofía de la reflexión<sup>28</sup>.

26 V. GA 60, pp. 3-5.

27 V. GA 59, p. 4.

28 V. GA 59, p. 7.

En el segundo caso la formación podría considerarse como un problema especial, como una herramienta de trabajo con la que se dota al método. En la fenomenología, sin embargo, la formación del concepto no es un añadido, no es algo accesorio. Es el problema filosófico en su origen. Es, en definitiva, el problema de ganar la experiencia filosófica originaria. Explicita en última instancia el modo del experimentar filosófico <sup>29</sup>.

Desde aquí vemos que la distinción entre los conceptos filosóficos y los científicos ha quedado establecida mucho antes de que sea formulada en el curso sobre religión. No hay unos conceptos que pertenezcan a la clase de la filosofía y otros que sean de la ciencia, no estamos hablando de que los conceptos tengan una aplicación distinta en cada caso compartiendo un fondo común. La distinción es mucho más extrema. Unos conceptos y otros no tienen nada que ver entre sí, la forma como ellos mismos se desarrollan y el modo como nosotros tenemos acceso a ellos es tan distinto que no cabe establecer una comparación distinguiendo detalles desde lo común.

Las filosofías de la religión habituales, al haber hecho una utilización aporreada de los conceptos tomándolos como elementos fijos que nos permiten abordar determinados problemas, han hecho una consideración de la religión como un objeto acabado, se han convertido así en ciencias sobre la religión, en disciplinas que se diferencian sólo en la aplicación de sus métodos y en los resultados obtenidos.

La pretensión de Heidegger es ver la religión en su efectividad antes de acercarle cualquier reflexión filosófica. Dar la base a esto es lo que se proponía la parte metodológica que quedó interrumpida. Para evitar cualquier intrusión de las determinaciones científicas ya formadas, sólo queda la posibilidad de comenzar desde la experiencia factica de la vida. Esto no es una declaración de principios frente a la ciencia y su modo de conocer la realidad. Heidegger no critica el proceder científico como tal, sino el que no se haga cargo de sus pre-

29 V. GA 59, p. 169.

supuestos. La apelación a la experiencia fáctica no cabe entenderla como un intento de reivindicar de una manera lata la inocencia antes de que las ciencias hagan su irrupción. Esto sería una apelación no pertinente a la esfera del sentimiento, que no juega un papel relevante en lo que se está tratando. No se puede atacar la ciencia buscando apelar a algo profético que salve, invocando una especie de religiosidad que ofrezca seguridad. Se contribuiría así, todavía con más fuerza, a su bancarrota. Lo interesante es apoyar la posibilidad de que la ciencia se haga una forma de vida<sup>30</sup>. El interés por la experiencia fáctica se debe, por ello, a que también las ciencias tienen su origen en ella. El primer impulso para las ciencias siempre proviene de ella, aunque con el desarrollo posterior de los distintos ámbitos objetivos las referencias fácticas se vayan borrando. En nuestra vida habitual vivimos en el mundo de un modo no reflexivo. Es decir, no salimos fuera de nuestra vida, no la analizamos para vivir en el mundo. En un determinado momento se empieza a formar la tendencia científica que distingue algunos elementos e ignora otros. De esta manera lo que sale al encuentro en el mundo entorno sigue estando presente, pero en una nueva dimensión, la científica, a la que la vida fáctica ha prestado su suelo. Por eso Heidegger habló de una coordinación entre las conexiones de expresión genuinas que se dan con el carácter de mundo y las formas de explicación del saber y del conocer teóricos<sup>31</sup>. De ahí que sea igual de pernicioso para acceder a la vida fáctica verla como un campo de experimentación, un ámbito en el que se espera que los constructos mentales tengan una confirmación, como pensar que se trata de algo irracional, completamente caótico y heterogéneo frente a lo que no cabe más actitud que la resignación. La vida fáctica es plenamente significativa, habla su propio lenguaje, es autosuficiente en tanto que no precisa salir de ella para comprenderse, tiene su propio tiempo y es histórica, no sólo porque siempre se desarrolla en un tiempo, sino porque vive el tiempo mismo<sup>32</sup>.

30 V. GA, 58, p. 20.

31 V. GA, 58, p. 54.

32 V. GA, 60, p. 82.

Cuando leemos al principio del capítulo tercero (*El fenómeno de lo histórico*) de la primera parte del curso que el fenómeno de lo histórico domina las conexiones de sentido de las tres palabras del título del curso («introducción», «fenomenología» y «religión») tenemos que tener presente lo anterior, ya que Heidegger no explicita en este momento el fondo de sus afirmaciones. La alusión a lo histórico es lo que abre el espacio en el que se va a desarrollar la explicación de la indicación formal. De la adecuada comprensión de ésta depende, a su vez, determinar con rigor qué quiere decir que los elementos del título del curso son históricos y la importancia de este hecho.

#### 4. LO HISTÓRICO Y LA INDICACIÓN FORMAL

La necesidad de comprender el problema de lo histórico lleva consigo una exigencia semejante a la que aparecía con la religión: evitar captar su sentido dentro de un ámbito objetivo. Una reflexión objetiva se limitaría a constatar la existencia de un acontecimiento histórico y a encuadrarlo dentro de un determinado esquema de explicación. Se olvida en ese caso que el primer paso no está legitimado. Se accede directamente a algo con el lastre de todo el aparato teórico. Es justamente a ese paso previo al que se quiere acceder sin caer en una consideración teórica.

Desde sus escritos más tempranos Heidegger ha tenido la preocupación por salvaguardar la especificidad de lo histórico, por no dejar que el método de la ciencia natural se extienda a un ámbito que no le corresponde. En un texto tan temprano como *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*<sup>33</sup> (1916) los apuntes iniciales sobre la situación de la filosofía en ese tiempo nos lo ponen de manifiesto. Señalan la existencia de un modo de ver los problemas dominado por la metafísica y por la teoría del conocimiento<sup>34</sup>. Frente a esto no se nece-

33 Heidegger, Martin, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en GA 1, *op. cit.*, pp. 415-433.

34 V. GA 1, p. 415.



sita una mera modificación de la perspectiva, sino el abandono de un determinado paradigma y la instauración de otro.

Desde una perspectiva general, en este escrito toma una categoría fundamental de las ciencias como es el concepto de tiempo e intenta ver si se puede aplicar del mismo modo en todas ellas para extraer las consecuencias del hecho que resulte. Evidentemente, los puntos de partida del análisis están teniendo en cuenta ya cuál ha de ser el resultado final. Se deduce de inmediato que el concepto de tiempo de las ciencias naturales no puede ser el mismo que el de las históricas (como un campo particular de las ciencias del espíritu).

Lo que interesa por el momento es ver la función del concepto de tiempo en las ciencias naturales y, en particular, en la física. Está conectado íntimamente con el de movimiento. La relación se establece porque se mide el movimiento con ayuda del tiempo. Es decir, los conceptos generales de la teoría del movimiento son definidos por medio de relaciones determinadas entre las cantidades de espacio y tiempo. Éste queda circunscrito inevitablemente al ámbito de la medición. Heidegger piensa que con esto se hace del tiempo una línea, un tipo de escala y se le aplican una serie de divisiones, se le hacen cortes como si fuese algo ya acabado. Con este conjunto de operaciones, el tiempo propio queda destruido en una de sus características principales, en su *fluir*<sup>35</sup>. Se hace del tiempo algo solidificado, fijo, se lo ve desde la perspectiva de una superficie o plano susceptible de ser medido.

Al pasar a la consideración del tiempo en las ciencias históricas, Heidegger constata que ha habido un trasvase del problema desde las ciencias físicas. En la historia como ciencia el tiempo también es un criterio que sirve para ordenar los lugares en los que se van desarrollando los distintos acontecimientos. Se plantea aquí el gran dilema de la historia como ciencia y de las ciencias del espíritu en general. O bien se acepta esa concepción del tiempo cercana a la de las ciencias físicas (concepción que, aunque no es apropiada es funcio-

35 V. GA 1, p. 424.

nalmente válida) o se rechaza el concepto naturalista de tiempo. Evidentemente la opción es claramente la segunda. El problema, sin embargo, se presenta cuando nos percatamos de que muchos historiadores han querido defender la primera. No han hecho una apropiación adecuada del objetivo ni del objeto de la historia. El interés del historiador, su objetivo final, no puede estar determinado por una ley de cantidad, es decir, no se trata de saber y registrar todos y cada uno de los acontecimientos ocurridos. Esto sería instaurar de nuevo una consideración lineal del tiempo. El objetivo tiende a alejarse de esta vertiente cuantitativa para dar primacía a lo activo, a lo efectivo históricamente. En el fondo de esto está un cambio fundamental de la cultura a partir del siglo XIX. La multiplicidad de lo que hay que conocer, de las formas en definitiva, hace inútil cualquier intento historiográfico que pretenda recoger todo. Hay que seleccionar aquello que es más efectivo históricamente.

Desde este objeto y desde ese objetivo Heidegger concluye que lo característico del tiempo histórico es que en él hay que hablar de aspectos que se diferencian entre sí cualitativamente<sup>36</sup>. La consecuencia inmediata es establecer que el concepto de tiempo en las ciencias históricas no tiene nada del carácter homogéneo que se puede detectar en las ciencias de la naturaleza. Es un tiempo no susceptible de ser expresado matemáticamente ni gráficamente por medio de una línea. Es cierto que los tiempos históricos realmente se siguen unos a otros, pero en ningún momento lo hacen como entidades separadas y analizables individualmente, sino que cada uno es un «otro» en la estructura propia de su contenido<sup>37</sup>. La naturalización propuesta por la ciencia moderna ha encontrado aquí un límite que no puede superar.

Lo anterior pone de manifiesto en definitiva la existencia de una batería muy amplia de conceptos que dominan la consideración de la historia y también la filosofía en general. Son ellos los que determinan las experiencias filosóficas y, en última instancia, aquello que se

36 V. GA 1, p. 431.

37 V. GA 1, p. 431.

puede pensar. Por eso Heidegger es plenamente consciente desde un momento temprano de la necesidad de una destrucción fenomenológica del sistema de las categorías filosóficas. Éstas encubren, desde el instante en que empiezan a operar, aquello a lo que se quiere acceder. La indicación formal quiere solventar esta dificultad. Es el uso metódico de un sentido que se vuelve rector para la consideración fenomenológica<sup>38</sup>. Heidegger define de este modo la indicación formal, si es que podemos hablar de definición en este ámbito. En todo caso nos interesa especialmente hacer notar que en la caracterización se pone el acento implícitamente en el momento ejecutivo de la investigación filosófica. Es aquí donde la indicación formal se desenvuelve. Hay que apartar lo antes posible la imagen de un método que va aplicándose a un objeto formado para quedarnos con la de un método que se va formando en la relación ejecutiva con aquello que investiga. El origen de la indicación formal se remonta al primer curso que Heidegger dio en Friburgo, justamente al final de la primera guerra mundial.

En *La idea de la filosofía y la concepción del mundo*<sup>39</sup> un tema que aparece constantemente es el intento de explicar el origen de lo teórico, es decir, de aquello que va eliminando progresivamente la vitalidad de la vivencia en el mundo. En cualquier situación de nuestra vida cotidiana nos podemos encontrar con objetos que son susceptibles de ser analizados progresivamente. El objeto, que se encontraba en el primer momento dentro de una situación vital, se va separando de ella. Así de una silla podemos ir analizando el color, la sensación de color que tenemos, en definitiva, podemos ir generalizando hasta que llegamos al «objeto material» y en último lugar a «algo». La silla es algo. Este algo aparecería en primer término como el lugar donde el mundo de la vida ha desaparecido por completo, como dice Heidegger, el lugar en el que nos falta el aliento y no se puede vivir<sup>40</sup>. Sin embargo Heidegger nos pide que nos planteemos de nuevo un ejemplo. La silla es

38 V. GA 60, p. 55.

39 GA 56-57, pp. 1-117.

40 V. GA 56-57, p. 112.

marrón, marrón es un color, el color es un dato auténtico de sensación, así hasta llegar a elementos últimos que son «algo» en general. La pregunta que nos propone pensar es si siempre que queremos llegar a «algo» tenemos que recorrer toda la secuencia de generalizaciones. Más bien parece que de cada nivel se puede decir que es «algo». Esto no es, sin embargo, una propiedad general de todos los niveles, porque no se puede decir de todos, por ejemplo, que son «marrones». De esta manera Heidegger nos sorprende diciendo que lo que parecía ser la cúspide del proceso de teoretización, desvitalización, deshistorización, etc., en realidad no pertenece a tal proceso<sup>41</sup>. Hay que verlo de otra manera. El sentido de «algo», más que restrictivo se revela como potenciador, como lleno de energía. Sería el «todavía-no», la potencialidad más alta de la vida. En él estaría presente el momento de la dirección hacia, de la dirección hacia un mundo determinado que todavía no está formado ni mucho menos ordenado en una conexión objetiva<sup>42</sup>.

La consideración precedente nos debe ayudar ahora a comprender cómo explica Heidegger la indicación formal. Su potencia se ve en la determinación de lo histórico como indicación formal. Sigamos brevemente la argumentación de Heidegger. En principio parece inocente decir que la vida fáctica es histórica, ya que el sentido de lo histórico es lo más general al poderse decir de todo lo que acontece en la experiencia fáctica. Parece que no se pierde nada si decimos de la vida fáctica que es «histórica». «Histórico» sería simplemente una determinación general que no aporta más datos que el situar el pro-

41 V. GA 56-57, p. 114.

42 V. GA 56-57, p. 115. Las últimas páginas de este curso no se entienden del todo si no se tiene en cuenta un esquema que Heidegger escribió en la pizarra el último día. No ha sido recogido en la edición de las obras completas, pero gracias a los trabajos de Kisiel disponemos de bastantes referencias sobre él. El esquema es fundamental porque Heidegger explicita más elementos de los que disponemos en el curso y nos permite ver mejor sus relaciones. V. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 22. También en Kisiel, Theodore, 'Heidegger on Becoming a Christian', en Kisiel, T. y Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 189.

ceso en cuestión en el tiempo. Sin embargo, Heidegger hace enormes esfuerzos por demostrar que lo que parecía una descripción inocua se revela pronto como la introducción definitiva de una actitud teórica que determina toda la consideración y, en cierto modo, arruina un acceso adecuado al fenómeno. Para explicar esto pone el acento en que lo general es accesible por medio de la generalización. Tenemos que tener ahora en cuenta lo que escribía Heidegger al final de su primer curso en Friburgo. En las generalizaciones como rojo-color-cualidad sensible hay una ligazón objetiva entre los objetos. Sin embargo no todas las clases de pasos son iguales. Si seguimos la secuencia tendríamos: cualidad sensible-cualidades en general-cosa-objeto en general. Los pasos de la primera secuencia no se pueden igualar con los de esta segunda. Color no es aplicable a todos los niveles, mientras que objeto, por ejemplo, sí que lo es. En el segundo caso hemos establecido una formalización. La clave es que lo general (que era la caracterización que habíamos aplicado inocentemente a lo histórico) sólo es accesible a través de una generalización conforme a género. Tampoco la formalización como tal va por un camino en el fondo distinto. En ella no se precisa haber recorrido todo el curso de las generalidades para llegar a la más alta. Sin embargo, y esto es lo principal, tanto la formalización como la generalización se mueven dentro del sentido de «general» para Heidegger<sup>43</sup>. La diferencia es que en la primera la motivación a lo general es indirecta y en la segunda es directa. El significado que tiene «formal» en «indicación formal» quiere moverse en terrenos distintos. Quiere salir de aquellos ámbitos que están determinados por una actitud teórica, como ocurre en el caso de la formalización y generalización.

La indicación formal no tiene nada que ver con lo general, permanece al margen de lo que son los modos de ordenar, intenta mantenerse lejos de toda oposición. Esto se puede entender mejor aludiendo a las tres direcciones de sentido que Heidegger consideraba en los fenómenos. Estamos hablando de la distinción entre el sentido

43 V. GA 60, p. 59.

de cumplimiento, de contenido y de referencia. Las direcciones de sentido no son elementos que están unos junto a los otros, sino que el fenómeno es la totalidad de ellas. La historia de la filosofía se ha orientado unilateralmente hacia el sentido de contenido, ha intentado determinar, clasificar, ordenar los contenidos de los fenómenos. En definitiva ha pretendido fijar el «qué» de los fenómenos. A raíz de esta orientación unilateral las otras direcciones de sentido de los fenómenos se han resentido. Sobre todo el sentido de cumplimiento es el que más se ha pasado por alto. Al orientarse a los contenidos con una relación, con una referencia eminentemente teórica, el momento de la ejecución, el «cómo» en el que el sentido de referencia se lleva a cabo, es omitido. Los fenómenos se ordenan con independencia de esta dirección de sentido, que queda amputada. La indicación formal quiere prevenir de alguna manera frente a esta restricción injustificada. Mantiene en vilo el sentido de referencia<sup>44</sup>, es decir, no determina desde el comienzo el «cómo» en el que el fenómeno es experimentado. Esto proporciona una defensa, una protección que asegura que el sentido de cumplimiento quede libre<sup>45</sup>. En la ciencia, y esto es una postura presente a lo largo de la historia de la filosofía, se ha intentado determinar constantemente el «qué». Ahora, con la indicación formal, se quiere dar espacio para que los conceptos fenomenológicos se puedan expresar con sus características. Únicamente queda planteada con ello la dirección de la explicación fenomenológica.

Heidegger ha querido, en su tratamiento de lo histórico, mostrar la fuerza del peligro constante de determinar desde el inicio el cómo de la investigación. Esto lo ha llevado a cabo viendo la facilidad con la que deslizó una consideración hecha ya desde una actitud teórica<sup>46</sup>. Al decir de la vida fáctica que es temporal e histórica porque es

44 V. GA 60, p. 64.

45 V. GA 60, p. 64.

46 Heidegger dedica una gran parte de su curso *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59) a mostrar cómo los distintos modos de ver la historia quedan determinados desde ese sentido. Tanto si se la quiere considerar como la realidad radical, como quiere hacer de alguna manera la conciencia histórica, como si se la quiere explicar a priori por medio de valores universalmente válidos, lo que se toma

una caracterización que se puede aplicar en general a muchos fenómenos, en realidad lo que se está haciendo es impedir desde el principio el tratamiento adecuado del tiempo. Todo el planteamiento queda falseado <sup>47</sup> y se podrán hacer tantos avances metodológicos como se quiera, pero el lastre del inicio seguirá siempre presente. La indicación formal tendría, advirtiéndonos de este peligro, la capacidad de ponernos en una situación nueva. El problema de lo histórico, indicado formalmente, no remite ya a una determinación general, sino que se indica sin prejuzgar nada sobre él, sin determinar ni su «qué» ni su «cómo».

Esa contraposición fundamental está también a la base de la consideración de la historia y de su utilidad a la hora de formar una filosofía de la religión. Si se consideran los hechos religiosos como meramente pasados se puede dar el caso de haber acumulado una gran información sobre ellos, haber hecho una clasificación muy útil de las fuentes etc. Lo que Heidegger critica es el primer paso en este tipo de procedimiento, el pensar que esos hechos están ahí, en cierto modo disponibles y a la espera de que llegue una reflexión que caiga sobre ellos. Este motivo, este impulso de la investigación es el inadecuado. El historiador no considera como un problema los presupuestos desde los que accede al hecho que hay que investigar y esta falta de conciencia es justamente lo problemático. Con esto Heidegger no descarta de ninguna manera que el material de la historia sea utilizable para la filosofía de la religión. Lo es siempre que se haya sometido a la historia a una destrucción fenomenológica. Es este un aspecto del método fenomenológico al que Heidegger ha otorgado gran importancia. Sin entrar aquí en él, nos interesa dejar claro que no se entiende como un medio de purificación, ni tampoco como una crítica, sino que más bien es lo que proporciona el nivel de comprensión adecuado para la fenomenología. Lo importante es colocar todo el material histórico bajo el preconcepto adecuado, no acceder a él desde con-

en los dos casos es una idea determinada de historia. Su referencia quedó fijada desde el inicio en una determinada dirección de la que ya no puede salir.

47 V. GA, 60, p. 65.

ceptos ya formados. No se trata, por tanto, de determinar con exactitud el contenido de un determinado fenómeno histórico o de establecer su referencia ya de antemano, sino que hay que atender al cumplimiento. Fijando desde el principio la referencia se determina ya el «cómo» en el que un fenómeno es experimentado. En el caso del historiador estaría determinándolo como «hecho histórico» que hay que insertar en un determinado contexto espacio-temporal. Se produce así un proceso de abstracción en el que lo abstraído queda completamente separado de aquello que motivó el proceso. Para Heidegger con este modo de proceder se pierde la vivacidad y la concreción misma del fenómeno que queda así desvirtuado, considerado sólo desde una de sus direcciones de sentido. Lo que él propone es que el modo de acceso no sea tan determinante para el resto de la investigación, que los fenómenos no queden ya desde el principio teñidos con etiquetas que los acaban sustituyendo («fenómeno histórico», «hecho científico», etc.). Se trataría de dejarlos en una cierta inestabilidad para que fuese la meditación fenomenológica misma la que fuese asegurando. De ahí que los conceptos fenomenológicos tengan que tener también este carácter. Los fenómenos no se comprenden desde principios o axiomas, sino que la consideración misma los irá acreditando de una manera o de otra. Por eso no es correcto querer determinar el comienzo de lo fenomenológico frente a la consideración objetiva de los temas filosóficos como si lo fenomenológico fuese otra dimensión. En ningún momento se abandona la experiencia de vida fáctica misma.

## 5. CONCLUSIÓN

Hemos querido ver en este trabajo cómo Heidegger retoma en la parte «concreta» del curso la «metodológica», intentando presentarla de otra manera, pero sin desvirtuar sus ganancias. Aunque no tratada con la misma fuerza, la indicación formal como posibilidad de acceso que no se deslice de inmediato a una actitud teórica sigue determinando el fondo de estos capítulos. El propio título del curso,



sus distintos elementos, sólo son comprensibles desde una consideración de lo histórico como indicación formal. Esta manera de entenderlo era irrenunciable para Heidegger en este momento. De ahí que fuese consciente de que su posición como fenomenólogo de la religión dependía de la recta comprensión del método fenomenológico y de que las peculiaridades de éste hacían que tal posición estuviese siempre en peligro de ser malinterpretada.

PABLO REDONDO  
Universidad de Salamanca.  
Facultad de Filosofía