

Martin Heidegger

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa (fragmento)

Presentamos al lector en español la traducción de una lección muy peculiar dentro de la serie de lecciones que Heidegger dictó a lo largo de su carrera de profesor universitario tanto en Friburgo como en Marburgo.

Heidegger contaba por aquel entonces con poco más de treinta años y trabajaba dentro del movimiento filosófico de la fenomenología, cuyo fundador, Husserl, estaba en Friburgo desde 1916 en calidad de catedrático de filosofía. Como fundador del método había encargado a su ayudante y discípulo Heidegger la elaboración de una fenomenología de la religión. Husserl se reservaba la tarea de explicar, desarrollar y fundamentar los principios de la fenomenología para echar las bases de una ontología formal, mientras que, por otro lado, iba repartiendo entre sus más avezados discípulos la fenomenología de regiones particulares de la realidad. Así, Edith Stein trabajó en una fenomenología de las formas sociales y Heidegger se vio con el encargo de elaborar una fenomenología de la vida religiosa.

Fruto de sus estudios de fundación de una fenomenología de la religión son dos lecciones y un borrador de una lección jamás dictada¹. En el curso 1918/1919 quiso pronunciar una lección con el título *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, de la que sólo quedan fragmentos y esbozos que constituyen un auténtico

¹ Todo esto fue recogido en Martin Heidegger, Gesamtausgabe (GA), Sección II: Clases, volumen 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. de Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995. La lección "Augustinus und der Neuplatonismus" y el borrador de la lección "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik" fueron ya vertidos al español por Jacobo Muñoz bajo el título *Estudios de mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997.

borrador, pero no un texto continuo y elaborado. Con todo se puede decir que aquí Heidegger pretendía ofrecer no sólo partes de su concepción de la fenomenología ya divergente de la de Husserl, sino sobre todo una elucidación fenomenológica de la experiencia mística en el sentido de experiencia inmediata de Dios. En los fragmentos que quedan alienta pujante su esfuerzo por sentar las bases de una genuina fenomenología de la religión a través del análisis de la experiencia mística medieval, a la que, sin embargo, sólo se alude tangencialmente.

Pero es en el semestre de invierno de 1920-1921 cuando dictó la lección que aquí traduzco: *Introducción a la fenomenología de la religión (Einleitung in die Phänomenologie der Religion)*. Este texto es, por un lado, más que una fenomenología de la religión, pero, por otro, es mucho menos que todo eso. Efectivamente, el grueso de la lección se dedica a la cuestión previa de fijar y delimitar el método fenomenológico. Justifica Heidegger este largo excursus intercalado diciendo que, si se quiere establecer el objeto de la religión, hay que delimitar antes la experiencia religiosa genuina y examinar también cuál es el acceso adecuado a ella. Si se pretende realizar esto, habrá que establecer primero cuál sea el punto de partida de la filosofía: una experiencia fáctica de la vida. Sólo tras haber esbozado este elemento del método fenomenológico, transita Heidegger a estudiar una experiencia religiosa auténtica. Como la fenomenología no procede en abstracto, sino que se atiene a los fenómenos, Heidegger elige lo que él cree una genuina experiencia religiosa: la del cristianismo primitivo. De ella escoge, por ser su testimonio más antiguo, los escritos paulinos, de los que espiga, a su vez, el documento más antiguo, la primera epístola a los tesalonicenses, si bien en el curso de su exégesis de la carta traerá a colación la segunda epístola a los tesalonicenses (apócrifa) y la epístola a los romanos. De esta forma ofrece un ejercicio consumado de exégesis bíblica que, sin embargo, se concentra totalmente en la elucidación de la experiencia religiosa genuina del cristianismo primitivo.

Por último, está su lección “San Agustín y el neoplatonismo” (“Augustinus und der Neuplatonismus”) del semestre de verano de 1921. Desde el punto de vista metodológico presupone la lección del semestre anterior, pero desde el punto de vista de la interpretación de los textos constituye, sin duda, un avance sustancial y un perfeccionamiento del método interpretativo. Como en la lección anterior, aquí también se trata, en principio, de establecer la experiencia religiosa originaria, la tenencia de Dios. También en san Agustín busca Heidegger resaltar la experiencia genuina de la vida fáctica basándose en el libro X de las *Confesiones*, en el que se despliega su búsqueda de Dios a través de la fe cristiana; para ello, estudia primero el concepto de la *vita beata* entendida como tenencia

de Dios. Aunque este fenómeno es básico y central en san Agustín, Heidegger retrocede ante la dificultad de tratarlo hasta el fondo y transita al tratamiento del concepto de vida fáctica en san Agustín. Al hilo de esta elucidación va poniendo de manifiesto fenómenos básicos de la vida fáctica, que luego reaparecerán en *Ser y tiempo*.

A la vista de esta presentación somera de los tres textos, se repara inmediatamente en la importancia de la lección que aquí se vierte al español para hacerse una idea de qué fisionomía tendría la fenomenología de la religión de Heidegger. En estos textos se concreta por vez primera, y también por última vez, un proyecto consistente y coherente de fenomenología de la religión, porque en las lecciones y libros posteriores Heidegger tratará el tema de la religión, la cuestión de Dios y de lo sagrado sólo de una forma tangencial e intrincada, que, no obstante, deja entrever la importancia y el significado básico que él mismo confería al tema, pues no se olviden ni su fugacísimo noviciado en los jesuitas ni el abrupto abandono de sus estudios teológicos, ni tampoco la constancia epistolar de sus preocupaciones teológicas y filosóficas sobre el catolicismo. Por otro lado, esta fenomenología de la religión nace en el fragor de la disputa con el método fenomenológico de Husserl. Heidegger ve claramente que la fenomenología de la religión tiene que basarse en una nueva forma de concebir la fenomenología. No hay que olvidar que entre 1919 y 1923 Heidegger se halla ocupado en la reelaboración de un método fenomenológico capaz de hacer justicia a lo que él llama vida fáctica, "suspendida" en la reducción husserliana, y a la historicidad; pero sobre todo está inmerso, en el fondo, en la elaboración de una ontología adecuada a las múltiples regiones del ser, todo ello inscrito, sin duda, en el implícito planteamiento de la pregunta por el ser que irrumpirá con fuerza y casi surgiendo de la nada en la gran lección de Marburgo del semestre de invierno de 1923-1924 dedicada al *Sofista* de Platón.

En suma, estas lecciones de la filosofía de la religión son algo más que esto, constituyen verdaderos estudios fenomenológicos de la vida fáctica, tema cardinal de la filosofía como ciencia originaria de Heidegger en este periodo, y contienen consideraciones capitales sobre el método de la fenomenología. Por eso violentando la factura de las lecciones y su inserción plena en la elucidación del método fenomenológico, en este prólogo trataré de explicitar la filosofía de la religión en sus lecciones sobre la vida religiosa -título genérico dado por los editores a estas tres lecciones-.

Jorge Uscatescu
Friburgo, 20 de diciembre de 2004



Primera parte

Introducción metodológica: filosofía, experiencia de la vida fáctica y fenomenología de la religión

I. La formación de conceptos filosóficos y la experiencia fáctica de la vida (fragmento)

1. La peculiaridad de los conceptos filosóficos

El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la lección radica en lo peculiar de los conceptos filosóficos. En las ciencias particulares los conceptos vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático, y por ello están con mayor exactitud fijados cuanto más conocido sea el complejo temático al que pertenecen. Sin embargo, los conceptos filosóficos son oscilantes, vagos, variados, fluctuantes, como también se pone de manifiesto en el cambio de los puntos de vista filosóficos. Pero lo incierto de los conceptos filosóficos no radica exclusivamente en el cambio del punto de vista, sino responde, antes bien, al sentido de los conceptos filosóficos mismos, a su ser siempre inciertos. La posibilidad de acceder a los conceptos filosóficos se antoja por completo diversa a la de acceder a los conceptos científicos. La filosofía no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados. Media una diferencia de principio entre la ciencia y la filosofía. Esta es una tesis provisional que se irá mostrando en el curso de estos estudios. (El que una tesis sea una proposición estriba en la necesidad de la formulación lingüística.)

Pero podemos tomar un camino más cómodo para acabar viendo la necesidad de tener una precomprensión de los conceptos del epígrafe. Estamos hablando de “conceptos” filosóficos y científicos, de “introducciones” a las ciencias y a la fenomenología. A pesar de la diferencia de principio, entre la filosofía y la ciencia se dan determinados puntos comunes. ¿Cómo es esto? Se podría creer que la filosofía es, igualmente, un comportamiento racional cognoscitivo, como el comportamiento científico. De ahí procede la idea de una

“proposición en general”, de un “concepto en general”, etc. Pero esta interpretación no está exenta del prejuicio de tener a la filosofía por ciencia. No se debe introducir en la filosofía la idea de conocimientos y conceptos científicos ensanchando el concepto de proposición científica hasta llegar al de proposición en general, como si los complejos racionales fueran los mismos en la filosofía que en la ciencia. De todos modos hay una concepción “nivelada” de los “conceptos” y las “proposiciones” filosóficas y científicas, los cuales salen al paso en la “vida fáctica”, en el marco de la representación y la comunicación lingüísticas, como “significados” que son “entendidos”. Por lo pronto, no se distinguen tan siquiera entre sí. Tenemos que examinar esta comprensión nivelada, pues tenemos que acabar por ver lo distinto que es entender los conceptos filosóficos y los conceptos científicos.

¿No es acaso esta consideración toda un continuo abordar preguntas previas? En la parte introductoria uno no parece hacer otra cosa que ir expresándose de cualquier manera, haciendo de la necesidad de una ineptitud para crear nuevos conceptos una virtud. La objeción de estar dando vueltas continuamente encerrada en preguntas previas sólo se le puede hacer a la filosofía cuando se le aplica una vara de medir tomada de la idea de ciencia y se le exige que solucione problemas concretos y construya una concepción del mundo. Pretendo que esta necesidad de la filosofía consistente en ir dando vueltas siempre dentro de preguntas previas aumente y se mantenga viva hasta el extremo de convertirse realmente en una virtud. Sobre lo propio de la filosofía no tengo nada que contarles. No aportaré nada que sea interesante de contenido o que les conmueva el corazón. Nuestra tarea es mucho más limitada.