



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

González Suárez, Lucero

Impropiedad, propiedad y caída en Ser y tiempo. El
pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IX, núm. 16, 2018, Mayo-Agosto, pp. 155-181

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

DOI: <https://doi.org/10.23924/oi.v9n16a2019.pp%25p.286>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421659627008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Impropiedad, propiedad y caída en Ser y tiempo. El pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa

Impropriety, Propriety and Care in Being and Time. Heidegger's Thought on Religious Experience

Lucero González Suárez
Universidad del Claustro de Sor Juana, México
noche_oscura27@yahoo.com.mx

Recibido: 11/10/2017 • Aceptado: 22/02/2018

Resumen

El propósito del artículo es reflexionar sobre la relación entre *impropiedad* y *propiedad*, a fin aportar elementos que ayuden a decidir si, a partir de lo dicho por Heidegger en *Ser y Tiempo*, la segunda puede ser entendida como una decisión sostenida que deriva en un *ethos*. La tesis a demostrar es que, aun cuando cotidianamente el *ser-ahí* asume una religiosidad inauténtica y superficial, el encuentro con Dios y con los dioses origina una transformación radical, que lo conduce a asumir la responsabilidad de su existencia.

Palabras clave: caída, Heidegger,
impropiedad, propiedad, religión.

Abstract

The purpose of this article is to reflect on the relationship between *impropriety* and *propriety*, in order to provide elements that help to decide if, from what Heidegger says in *Being and Time*, the second can be understood as a sustained decision that results in an *ethos*. The thesis to be demonstrated is that, even though *Dasein* daily assumes an inauthentic and superficial religiosity, the encounter with God and with the gods originates a radical transformation, which leads him to take responsibility for his existence

Key words: falling, Heidegger,
impropriety, propriety, religion.

Introducción

Para Heidegger, la fenomenología es una investigación filosófica cuyo fin es conducir la manifestación hacia aquello que aparece: el fenómeno, en sentido fenomenológico. Su ámbito de investigación es lo que, inmediata y regularmente, no se muestra; aquello que “está oculto, pero que a la par pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento” (Heidegger, 1997: 46).

A lo largo de estas páginas, me propongo hacer algunas aportaciones para el análisis fenomenológico de un determinado modo de vida: la religión. Mi intención es reflexionar sobre la relación entre *impropiedad* y *propiedad*, a fin decidir si la segunda puede ser entendida como una decisión sostenida que deriva en un *ethos* y no sólo como una experiencia aislada.

A fin de cumplir con dicho cometido, comenzaré por explicitar brevemente las determinaciones ontológicas del *ser-ahí*. En seguida, explicaré la manera en que se relacionan impropiedad y propiedad. Por último, tomando distancia de lo dicho por el mismo Heidegger, mostraré la necesidad de distinguir entre la experiencia religiosa propia y la impropia.

El presente artículo no tiene por fin sostener que, a partir de una lectura entre líneas, resulta evidente que para Heidegger la religión constituye una posibilidad de la existencia auténtica, puesto que eso sería introducir una modificación injustificada en su pensamiento. En atención al principio fenomenológico de que la filosofía comienza con la investigación de *las cosas mismas* y no de las teorías filosóficas, he tomado como punto de partida la analítica existencia para indagar la estructura, el origen, el propósito y el sentido de la experiencia mística. Lo cual implica pensar con Heidegger, pero tomando distancia de él cuando sus conclusiones de alejan de la experiencia de la vida fáctica de quien participa de la experiencia de lo divino.

La tesis a demostrar –que no busca el acuerdo con Heidegger, sino el esclarecimiento de la experiencia religiosa- es que, aun cuando cotidiana y regularmente el hombre asume una religiosidad impropia de orden dogmático, el encuentro con la presencia de lo divino origina una transformación radical del *ser-ahí*, que lo conduce a asumir la responsabilidad de su existencia ante una realidad trascendente, por la cual se sabe sostenido.

El ser-ahí como ser-en-el-mundo

Por causa de su indeterminación ontológica, que se contrapone a su determinación ontológica, el *ser-ahí* no es a la manera de los otros entes; su ser es proyecto de ser. Las posibilidades existenciales del *ser-ahí* son el resultado de un proyecto libremente elegido. Ejemplo de ello son los roles, las identidades y los compromisos que confieren significado al entorno de la vida cotidiana (Thomson, 2013: 269). En cada caso, el *ser-ahí* es morador de un mundo concreto, cuyo sentido emana de su proyecto fundamental. Hay tantos mundos como proyectos fundamentales, “cada uno de los cuales tiene su propia lógica, su propio juego de lenguaje, su propia aproximación a la realidad y de manifestación y desvelamiento de la verdad” (Martín Velasco, 2006: 448).

El irle su ser al *Dasein* significa que “la comprensión es una especie de apuesta constante de sí mismo, lo que va de por medio en la comprensión es el propio ser. Este desdoblamiento sólo es posible en un ente que es puro hacerse o elegirse” (Aguilar-Álvarez, 2004: 125).

Comprender es posible como proyecto del *Dasein* sobre sus posibilidades y [...] éstas constituyen esa anticipación que define el «poder ser» [que...] posibilita el proyecto [...] ¿cómo aparece el futuro en la cotidianidad? No como «las posibilidades» del *Dasein*, no como su «proyecto general», sino como las posibilidades próximas de las que dispongo desde mi situación (Heidegger, 1996: 146)

Ahora bien, el sentido del ser del *ser-ahí* no se reduce a la *existenciiedad*; la *facticidad* constituye un elemento constitutivo de la existencia. El término *facticidad* designa el “carácter de ser de «de nuestro» existir «propio» [...] ese existir en cada ocasión” (Heidegger, 2000b: 25). La noción *facticidad* designa el “estar-arrojado como el «modo de ser de un ente que siempre es él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)»” (Stein, 2010: 34).

El *ser-ahí* “trae consigo, de suyo, su «ahí»; careciendo de él, no sólo no es, *de facto*, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia” (Heidegger, 1997: 150). Cuando el *ser-ahí* nace, el mundo en el cual se inserta su existencia ya está constituido. El elemento *fáctico* de la existencia “puede entenderse como una alusión a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen ya significado” (Crelier, 2011: 70).

La comprensión que posibilita al *ser-ahí* para habérselas con las cosas, con los otros y consigo mismo, se origina en el estado de interpretado del mundo.

Cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana), es preciso haber comprendido ya en una situación determinada [...] todo comprender se apoya necesariamente en una «pre-comprensión», no puede haber comprensión «desde cero» o grado cero de la comprensión, es decir, un estado previo al sentido mundial (Crelier, 2011: 70)

¿Cómo se vinculan el estado de interpretado del mundo habitado por el *ser-ahí* y la situación intramundana que le revela su *ahí*? En la medida en que la esencia del *ser-ahí* coincide con su existencia *fáctica*, “el ser que a este ente le va en su ser, es su «ahí»” (Heidegger, 1997: 150). A causa de la apertura al ser y a su ser, el *ser-ahí* es un ente excéntrico.

El *estado de abierto* constituye una estructura fundamental del *ser-ahí*, integrada por tres determinaciones co-origenarias: el *encontrarse* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *habla* (*Rede*). La primera

de ellas designa el temple o la disposición afectiva. El fenómeno del *encontrarse* da cuenta de que, sea o no consciente de ello, el *ser-ahí* no está en el mundo como presencia «neutral»; habita el mundo desde un estado de ánimo específico.

El estado de ánimo al que hace alusión el *encontrarse* no es un fenómeno psicológico; nombra el modo de *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) del *ser-ahí*. Lo cual significa que el *ser-ahí* “siempre se encuentra en alguna situación, que es precisamente aquella a partir de la cual se abre el mundo y que, por lo tanto, marca cómo se nos aparece” (Leyte, 2005: 108). La manera como le va al *ser-ahí* en el mundo que habita “determina al *Dasein* de una forma esencial, porque lo dispone a la aperturaleza (*Erschlossenheit*) o a la clausura (*Verschlossenheit*) de la donación” (Basso, 2014: 283). El temple otorga su orientación a aquello que se dona. Del temple dependen tanto la comparecencia de los fenómenos como la afectación que provocan.

Hay una “relación constitutiva entre hombre y mundo (expresada en el encontrarse) [*Befindlichkeit*] desde los estados de ánimo, una aperturaleza cooriginaria” (Lesmes, 2009: 169). A cada estado de ánimo le corresponde un tipo especial de visión de lo que se muestra. A partir del “«sobre el fondo de que» del proyecto que se da en un encontrarse «resulta comprensible algo en cuanto algo», algo emerge en cuanto dotado de sentido en su verdad” (Pöggeler, 1986: 35).

Los estados de ánimo intervienen en la constitución de sentido del mundo, porque desde ellos el *ser-ahí* se abre al mundo de un modo peculiar. El *encontrarse* destaca el poder de los sentimientos para abrir o cerrar el mundo: “cualquier encontrarse en un estado de ánimo nos presenta ya un mundo completo, aunque ciertamente no el todo de ese mundo” (Leyte, 2005: 121). En cada caso, el estado de ánimo “ha abierto ya el «ser en el mundo» como un todo y hace por primera vez posible un «dirigirse a»” (Pöggeler, 1986: 154), en la medida en que le proporciona al *ser-ahí* un conjunto de pautas para interpretar e interactuar con las cosas, con los otros y consigo.

A cada modalidad del *encontrarse* corresponde una manera de comprender el sentido del mundo. Para Heidegger, *comprender* es el segundo existencial que constituye el *ahí* del *ser-ahí*. En cuanto

poder ser, el comprender es *poder ser-en-el-mundo*. Lo cual significa que, en cada caso, el *ser-ahí* ha emplazado ya su *poder ser* en una posibilidad específica del *comprender*.

La “comprensibilidad «encontrándose» del «ser en el mundo» se expresa como habla. A las significaciones le brotan las palabras” (Heidegger, 1997: 180). Hablar es conducir a la palabra una determinada comprensión del *ser-en-el-mundo*. Es decir, “hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el [reescribir] la posibilidad del a) [reescribir] (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto)” (Heidegger, 2000b: 29)

En el *habla* se da la articulación del sentido. El sentido es un existenciario. Se denomina *sentido* a “aquel que se apoya en el «estado de comprensible» de algo. Lo articulable en el abrir compresor es el «sobre el fondo de que», estructurado por el «tener» el «ver» y el «concebir» «previos», de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo” (Heidegger, 1997: 169-170).

El *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* constituyen el *ser-en-el-mundo* como estructura fundamental del *ser ahí*. Mas, ¿de qué forma existe regularmente el *ser-ahí*?

Existencia propia e impropia

Para Heidegger, cotidianamente, el *ser-ahí* habita el mundo como desde la «caída» (*Verfallen*). Literalmente, el término elegido por Heidegger significa pérdida; alude a lo deteriorado, a lo que declina o se rehúsa (Carman, 2003: 11). En el parágrafo 31 de sus *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Heidegger precisa que el término *caída* no debe ser tomado como un juicio de valor, como si designara algún tipo de defecto del *ser-ahí*. La *caída* no es una cualidad óntica negativa del *ser-ahí*, susceptible de ser eliminada; es el modo en que regularmente el *ser-ahí* habita el mundo: absorbiéndose en

este último. Perderse en el mundo significa “ignorar la totalidad de la existencia en la que se inscriben los entes intramundanos [...] quedarse en los útiles sin completar la cadena que conduce a la totalidad del ser ahí” (Fernández, 2009: 35).¹

La *caída* es el movimiento existencial a causa del cual el *ser-ahí* queda bajo el dominio del *estado de interpretado* del mundo. En la *caída*, el *ser-ahí* se deja arrastrar por completo por las *habladurías* (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la *ambigüedad* (*Zweideutigkeit*).

Las *habladurías* son una modalidad degradada del habla (*Rede*) que se caracteriza por el desarraigo respecto de las experiencias que originaron la aparición de las palabras utilizadas. Las *habladurías* originan el ocultamiento de la esencia de lo nombrado. La *habladuría* “no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado” (Heidegger, 2009: 187).

La curiosidad consiste en un modo de ver que está desligado de la ocupación y del trato inmediato con las cosas. Es decir, en una sed insaciable de tener noticia de lo que acontece, sin otro sentido que tomar nota. La curiosidad “no se preocupa para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación con la cosa vista, sino que busca el ver tan sólo por ver” (Heidegger, 2009: 189).

Finalmente, la ambigüedad es la comprensión superficial de lo aparente, que sumerge al *ser-ahí* en la ilusión de que sabe lo que en realidad ignora. A causa de la ambigüedad, el *ser-ahí*, no distingue entre aquello que comprender de forma auténtica y lo que conoce de oídas. Así, la comprensión superficial determina su modo de haberse las con las cosas, con los otros y consigo. La ambigüedad “no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación consigo mismo” (Heidegger, 2009: 191).

Heidegger presenta las *habladurías*, la *curiosidad* y la *ambigüedad* como determinaciones del *ser-ahí*. Las caracterizaciones de tales

1 En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger aclara que el significado del término *caída* es el olvido de la verdad del ser en favor del ente, no pensado en su esencia. El filósofo insiste en que dicho término no expresa una secularización del pecado original, sino que designa la relación que regularmente se da entre el *ser-ahí* y el ser cuyo sentido se hace manifiesto en los entes (2006: 41).

fenómenos “invitan a concebirlos bien como maneras particulares de comportarse, bien como marcos estructurales determinantes de ciertos modos de ser a los que cabría oponer comportamientos de signo contrario” (Martínez, 2005: 405).

Podría parecer que la *caída* es una determinación en virtud de la cual los existenciarios neutrales del *encontrarse*, el *comprender* y el *habla* se concretan en el modo de ser de la impropiedad. No obstante, al sostener que “los caracteres ontológicos fundamentales de este ente [se refiere al *ser-ahí*] son la existenciariedad, la facticidad y el ser caído” (1997: 192), lo que Heidegger deja en claro que la *caída* no es la forma de ser impropia de algunos; sino que un cuarto existenciario.

Existenciariedad, facticidad y ser caído no son elementos constitutivos del ser del *ser-ahí* susceptibles de ser disociados; constituyen un todo estructural. Sería un error pensar en la posibilidad de que alguna de esas determinaciones pueda faltar en la estructura ontológica del *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*.

En la medida en que tanto la propiedad (*Eigentlichkeit*) como la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) son posibilidades constitutivas del *ser-ahí* tienen el mismo rango. No obstante, la analítica existencial muestra que cotidianamente el *ser-ahí* es impropio. Cabe precisar que el término «cotidianidad» no hace referencia a lo que ocurre con frecuencia, sino a lo que regularmente ocurre en todo *ser-ahí*.

Por la caída, el *ser-ahí* pierde la posibilidad de comprenderse y comprender originariamente el *mundo*. Al quedar bajo el imperio del *estado de interpretado*, la identidad personal del *ser-ahí* es cancelada. Son los otros quienes determinan las posibilidades vitales del *ser-ahí*: su relación con el mundo, con los demás y consigo. Cotidianamente, en el sentido ya mencionado, el *ser-ahí* no es sí mismo, es *Uno* más.

Cuando el *ser-ahí* se olvida de elegirse, no es él mismo (*das Selbst*) sino *uno* más (*das Man*). Los «otros», esa masa anónima a la que no se puede responsabilizar de nada, no conforman una comunidad ajena al individuo; él mismo pertenece al grupo de los otros y contribuye a consolidar su poder. Extraviado en el anonimato del *Uno*, el comportamiento del *ser-ahí* reproduce acríticamente las prácticas y los discursos de los demás. Lo que el *Uno* presenta como directrices para la vida

cotidiana “regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del «ser ahí» y tiene en todo razón” (Heidegger, 1997: 149).

Las creencias, ideas y hábitos del *Uno* son meros prejuicios, que se expresan en prácticas colectivas, en las cuales se trasluce una comprensión heredada del ser. La comprensión del Uno sobre el sentido del ser y de su ser, no emerge del encuentro originario con el ente; proviene de la aceptación dogmática de la tradición. Para el *ser-ahí* impropio, las cosas son lo que *Uno* dice que son y *nada más*. Por lo cual, vive convencido de que no tiene caso ir más allá de la opinión porque ella basta y sobra para habérselas con las cosas.

Todo proyecto fundamental del *ser-ahí* surge bajo la influencia de la comprensión vaga que el *Uno* tiene del ser, de las cosas y de los otros. Los dictados del *Uno* deciden sobre la cancelación, el olvido y la ausencia de las posibles construcciones de sentido. De tal surte, “Su peculiar pasado –y esto quiere decir siempre el de su generación– no sigue al *ser-ahí*, sino que en cada caso ya le precede” (Heidegger, 1997: 144).

El *Uno* constituye un existenciario y no una posibilidad existencial “que cupiera elegir entre otras, puesto que sobre ella reposa el descubrimiento cotidiano del ente en general” (Martínez, 2005: 402). El hecho de que todos somos el *Uno* se origina en que el *ser-ahí* es para sí mismo un “fenómeno en sentido fenomenológico” (Pulido, 2015: 120),² puesto que es inherente a su constitución ontológica una tendencia a ocultar el enmascaramiento del que es objeto su propio ser.

Desde la perspectiva del *Uno*, que involucra un doble movimiento de mostración y ocultamiento, lo que regularmente sucede es que el próximo muere. Para el *uno*, la muerte es un accidente que sorprende al *ser-ahí*. Ante la noticia de la desaparición de alguien

² La modalidad de la mostración del ente depende del acceso del *ser-ahí* al mismo. Una posibilidad es “que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo” (Heidegger, 1998: 52). La ocultación es la mostración correspondiente de aquello que se muestra como algo distinto. Para Heidegger, “la apariencia es un mostrarse que se encubre como mostrarse, de modo tal que lo que se muestra se retira, se sustrae, detrás de su mostración sin empero desaparecer” (Ainbinder, 2008: 20). Todo fenómeno nace de un doble movimiento de mostración y ocultamiento. La fenomenología tiene que conducir a la mostración lo que no se muestra.

más, el *uno* se consuela pensando que en algún momento él mismo morirá, pero por lo pronto no.

Entregado al mundo, el *ser-ahí* impropio se desentiende de su *ser-para-la-muerte* y escapa de la angustia. La angustia (*Angst*) es un señalado *encontrarse* que sumerge al *ser-ahí* en la inhospitalidad (*Umherrlichkeit*) y le abre la posibilidad de la resolución, por cuanto le permite comprender la finitud de su *poder ser*.

La angustia es “el momento estructural de la vida fáctica que se revela como la ausencia de la totalidad respeccional de los entes intramundanos. Ella se revela ante el mundo en cuanto tal manifestando la falta de significatividad del mismo” (Catoggio & Parente, 2008: 13). Cuando la significatividad del mundo se anonada, el *ser-ahí* experimenta una ruptura en su cotidianidad. En la angustia, el *Dasein* se angustia ante sí mismo, tan pronto cae en la cuenta de su ser arrojado en el mundo. Lo cual le revela tanto su *facticidad* como su *existenciariedad*. Gracias a la angustia se le desemboza al *ser-ahí* su *estado de yecto* (*Geworfenheit*) como *ser-para-la-muerte*.

Por la angustia, el *ser-ahí* se distingue del mundo y se recupera como libertad. Al descubrir que la muerte es la “posibilidad de la absoluta imposibilidad del «ser ahí»” (Heidegger, 1997: 274), el *ser-ahí* transita de la existencia impropia a la propia y comienza a proyectarse sobre la base de las posibilidades concretas en las cuales es *yecto*.

Mientras que la *caída* hermana al *ser-ahí* con la colectividad anónima del *uno*, la angustia ante su *ser-para-la-muerte* lo individualiza. Inmerso en la angustia, el *ser-ahí* comprende que quien morirá es él y no otro.

Las posibilidades que en cada caso se me abren y ofrecen [...] son tan poderosamente más y sólo más debido, fundamentalmente, a la presencia entre ellas de la posibilidad más ciertamente tal y más inevitablemente presente: la de mi muerte, que es, desde luego, mi muerte solitaria, sólo mía (García-Baró, 2004: 288)

La comprensión de que la muerte no es en evento accidental de la vida sino su determinación más original, le permite reconocer al *ser-ahí* que la temporalidad es el sentido de su ser. Esto es, que “Sin

muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, *posibles actos* y, sencillamente, la *posibilidad como tal*" (García-Baró, 2010: 109).

El *ser-ahí* yecto, no encuentra en sí mismo ni en la facticidad indicación alguna acerca de cómo adueñarse del fundamento de su ser. Atendiendo a la *facticidad* manifestada por el *encontrarse* de la angustia, no cabe sacar ninguna conclusión sobre el origen ni el sentido último de la existencia. El *de dónde* y el *adónde* del *ser-ahí* permanecen oculitos.

La única alternativa al alcance del *ser-ahí* es vivir de modo que en cada situación exista como fundamento de sí, proyectándose sobre la posibilidad extrema de su muerte. Únicamente la conciencia de sí como *ser-para-la-muerte* abre para el *ser-ahí* la posibilidad de vivir propiamente. La pregunta es si la propiedad ha de concebirse como un modo de existencia permanente o como una experiencia fugaz.

Lo que lleva al *ser-ahí* a transitar de la impropiedad a la propiedad es el llamado de la conciencia. Dicho llamado llama *desde sí*, y llama al *ser-ahí* a sí mismo.

Ni el contenido que testimonia la conciencia es algo más que puro poder-sí-mismo, ni la llamada que escucha el Dasein –en tanto que interpellación– es algo más que conciencia que se interpela a sí misma. En ambas situaciones lo que se plantea es el reconocimiento más terminante de la ‘inmanencia integral del Dasein’, en el que la conciencia es, sin más, una conciencia desmoralizada, por cuanto no se mide con nada, ni con nadie –ni con el bien ni con el mal– siendo como es una conciencia interpelada (González, 1994: 188-190).

La vocación de la conciencia llama al *ser-ahí* a sí mismo, en tanto que *ser-con* (*Mitsein*); pero no lo abre al encuentro pleno con los otros. Lo único que la llamada de la conciencia abre para el *ser-ahí* es la posibilidad de adueñarse de su existencia, al conducirlo al *estado-de-resuelto* (*Entschlossenheit*) gracias al cual se disipa todo autoencubrimiento.

Podría parecer que el *estado-de-resuelto* establece una diferencia esencial entre impropiedad y propiedad. No es así. La resolución se limita al reconocimiento de que la única existencia posible es la impropia. La propiedad no es más que el reconocimiento de la impropiedad como determinación ontológica; no un distanciamiento de aquélla.

Que lo antes dicho sobre la distinción entre propiedad e impropiedad es la tesis de *Ser y el tiempo* lo prueba el hecho de que Heidegger defina el ser del *ser-ahí* como *Sorge*: cuidado, preocupación, inquietud. El cuidado es la estructura ontológica fundamental del *ser-ahí*, a través de la cual se expresa la unidad originaria de la facticidad, la existenciariedad y la caída. Según Heidegger,³ “el todo estructural ontológico del «ser ahí» tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del «ser ahí» quiere decir: «pre-ser-se-ya-en» (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo” (1997: 213). En tal definición,

La existenciariedad queda recogida en el pre-serse (*Sich-vorweg-sein*). La facticidad aparece en la segunda parte de la definición, en el ser-ya-en (*schon-sein-in*); se trata del estado de yecto, del ser arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Y la caída queda recogida en la tercera parte de la definición: como ser cabe (los entes intramundanos) (Fernández, 2009: 38).

Al definirlo como *cura*, Heidegger asume no sólo que el *ser-ahí* es inmediata y regularmente impropio sino que el *ser-en-el-mundo* es siempre ya caído. La *caída* no es la situación más inmediata del *ser-ahí* sino su situación fundamental.

La mayoría de los intérpretes de *Ser y el tiempo* han afirmado que la ontología heideggeriana presenta la propiedad y la impropiedad como dos dimensiones de la existencia alternativas, que difieren

³ Cada uno de estos momentos estructurales, hace referencia a una dimensión de la temporalidad: la existenciariedad “en cuanto capacidad proyectiva (*Entwurf*) de salir de sí (ex) abre el futuro, la facticidad como reflejo de la condición de arrojado (*Verfallen*) desvela el presente. De ahí que el sentido ontológico del cuidado no sea otro que el de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)” (Escudero, 2009: 157).

entre sí esencialmente. Es verdad que, en una primera lectura, parece que cuando Heidegger sostiene en *Ser y Tiempo* que la *caída* designa una determinación ontológica del *ser-ahí*, es porque el contexto en el que se inscribe dicha afirmación es el de la descripción esencial del *ser-ahí* cotidiano y regular. Dicha interpretación conduce a la idea de que la impropiedad es un posible modo de *ser-en-el-mundo*, al que se opone el de la propiedad.⁴

Quienes proponen tal interpretación de la ontología fundamental de Heidegger, suponen que la impropiedad es una mera tendencia que hace al *ser-ahí* huir de sí mismo. Tendencia que no excluye la posibilidad de la existencia propia, que se sostiene por la lucha constante en contra de la ocultación de su propio ser. No obstante, “no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existenciariamente sólo un modificado empuñar ésta” (Heidegger, 1997: 199).

Mientras el *Uno* constituye una determinación ontológica del *ser-ahí*, el *sí-mismo* es sólo una posibilidad existencial. Si la *caída* tiene una dimensión ontológica, mientras que la propiedad es el resultado de una elección existencial, sin importar cuánto se esfuerce, el *ser-ahí* será incapaz de sostenerse en la propiedad. Lo que equivale a sostener que la ocultación relativa al ser del *ser-ahí* no puede ser superada; que aquello que se oculta, sólo puede ser reconocido cuando se retira, por lo que no constituye un modo de ser permanente, sino una experiencia fugaz.

En el fenómeno de la existencia, la propiedad está relacionada con el acceso a la mostración del sentido del ser del *ser-ahí*, la impropiedad dice relación con su ocultación. Afirmar la primacía de la propiedad sobre la impropiedad, iría en contra de la *cooriginariedad*

⁴ La hermenéutica tiene por fin “abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger, 200b: 27). Su propósito es disipar el auto-encubrimiento de la facticidad. Como señala Gutiérrez, el joven Heidegger piensa que gracias a la hermenéutica, “la existencia humana puede llegar a volverse transparente a sí misma y permitir con ello, a pesar de su condicionalidad, la escogencia de una posibilidad propia. La obra tardía, por el contrario, mostrará que una opacidad última constituye la esencia a verdadera de la historia y de la destinación humana” (1999: 119).

de verdad y no-verdad ontológicas en el *ser-ahí*. A la estructura del *ser-ahí* pertenecen tanto la mostración como el ocultamiento de sí.

La única diferencia entre la existencia propia y la existencia propia es que mientras el *Uno* no es consciente de su condición cadente, quien accede a la propiedad a partir de la angustia, comprende que esa es la única existencia posible. La única diferencia entre propiedad e impropiedad es la distancia que otorga el conocimiento de que la *caída* es un existenciario.

El principal argumento con base en el cual cabe sostener que para Heidegger no hay una diferencia de contenido entre la existencia propia y la impropria es que, como sostiene, “El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al «estado de interpretado» transmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviendo de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida” (Heidegger, 1997: 414).

Según Heidegger, sólo en ciertos momentos de la vida, cuando nos asalta la angustia, nos sepáramos del *Uno* y existimos en el modo de ser de la propiedad. Si la propiedad es una situación excepcional y la impropiedad es la situación fundamental del *ser-ahí*, el proyecto de alcanzar un sentido vital que no surja del *estado de interpretado* es mera ilusión.

Religiosidad propia e impropia

Describir la estructura fundamental del *ser-ahí* como *cuidado*, ha llevado a Heidegger a sostener que la impropiedad no es solamente una posibilidad existencial, sino que es la situación fundamental de todo existente; ¿Qué consecuencias tiene la afirmación de que la caída sea un cuarto existenciario para la experiencia religiosa?

La *caída* se articula en tres fenómenos: las *habladurías*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. ¿Cómo se concretan tales determinaciones en el caso de la religión? El fenómeno de las *habladurías*, “constituye la forma de ser del comprender e interpretar del «ser ahí» cotidiano” (Heidegger, 1997: 186). Las *habladurías* tiene por condición de posibilidad el hecho de que el *ser-ahí* pueda comprender superficialmente

lo que oye sin que “se ponga en un ser relativamente al «sobre qué» del habla originalmente comprensor. No tanto se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado «por» el habla” (Heidegger, 1997: 187). Degradada en *habladurías*, el *habla* pierde su poder mostrativo; su capacidad para conducir el ser de las cosas a la verdad.

En el contexto religioso, el *habla* cede su sitio a las *habladurías* cuando, al hacer referencia al acontecer de lo divino, quien habla no hace más que repetir lo que *se* dice acerca de lo divino. Un claro ejemplo de ello es el hecho de que, en tanto no haya despertado de su sueño dogmático, todo *ser-ahí* se siente con la autoridad necesaria para decir algo sobre Dios, sin importar que no haya tenido la experiencia de su proximidad.

El discurso por medio del cual los diferentes pueblos han fundado el sentido del ser y de su ser es el mito. Como Mircea Eliade ha mostrado, el mito es un discurso revelado sobre los orígenes (del mundo, del *ser-ahí*, de los dioses, de las especies naturales, de las costumbres propias de un determinado pueblo, etc.), en el que se expresa una cosmovisión (2006: 9-20). No hay pueblo que haya podido prescindir por completo de alguna cosmovisión religiosa. Nacer es aparecer en un mundo donde la comprensión de la totalidad es clave salvífica o liberadora es algo ya establecido por la tradición.

Por cuanto su función es ofrecer al hombre una comprensión de la totalidad, el mito es un discurso religioso que contribuye poderosamente a establecer el *estado de interpretado* del mundo. En tanto que tradición, la religión es una cosmovisión que precede la aparición del *ser-ahí* concreto. Así entendida, la religión constituye un elemento de la facticidad.

Cuando la comprensión que el *ser-ahí* tiene de sí mismo y del mundo que habita no surge de una experiencia de lo divino sino de la simple repetición del mito, el *hieros logos* se degrada en *habladurías*. Cuando el *ser-ahí* habla sobre Dios y los dioses sin haber tenido una experiencia de salvación o liberación, sus palabras no son afirmaciones dogmáticas.

Por su parte, la *curiosidad* no nace de un anhelo de conocimiento, sino de la absorción en el mundo. La *curiosidad* “busca lo nuevo para

saltar de ello nuevamente a lo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse en el mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico «no demorarse» en lo inmediato” (Heidegger, 1997: 192).

En la religión, la *avidez de novedades* provoca la transformación de la experiencia religiosa en *vivencia*. Quien va detrás de la vivencia religiosa no ahora alcanzar la salvación ni la liberación, sólo busca el “sentimiento de lo divino”. Cuando la vivencia de lo divino sustituye a su experiencia, la religión se transforma en estética. Así entendida, la religión se reduce a evento psicológico y pierde su dimensión ontológica.

En tercer lugar, la *ambigüedad* es un fenómeno que “no se extiende solamente al mundo, sino en la misma medida al «ser uno con otro» en cuanto tal e incluso al «ser del ser ahí» relativamente a sí mismo” (Heidegger, 1997: 193). La *ambigüedad* induce el engaño de que el *estado de interpretado* del mundo ha disipado por completo cualquier enigma. La *ambigüedad* “presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas” (Heidegger, 1997: 194).

En el caso de la religión, la *ambigüedad* se presenta cuando, en el estado de caído, el *ser-ahí* que se dice religioso piensa que comprende el sentido de cada uno de los actos que realiza y de las palabras sagradas que reproduce, simplemente porque es capaz de hacerlo.

Cuando se le pregunta por qué y para qué hace lo que hace, cuál es el origen de tales acciones y en qué radica su importancia, en vez de admitir su ignorancia sobre el sentido de sus prácticas religiosas, el *ser-ahí* impropio se sorprende de que alguien no lo sepa. Entonces, responde limitándose a repetir lo que se dice en esos casos, con la convicción de que con ello ha dejado finiquitada la cuestión y de que todo intento de ir más allá es ocioso e irreverente.

Abundan quienes cumplen con las exigencias rituales sin saber por qué ni para qué. ¿Cómo puede ocurrir algo así? Las *habladurías* les permiten contentarse con la explicación de lo que vulgarmente se dice acerca de lo divino; la *curiosidad* les impide demorarse en la meditación sobre la vaciedad de su religiosidad; la *ambigüedad* genera

ilusión de que conocen la esencia de algo cuya presencia jamás ha irrumpido en su cotidianidad.

Que la impropiedad sea el rasgo distintivo de la mayoría de quienes *se* dicen religiosos, no es ningún secreto. La gran mayoría de quienes se dicen religiosos jamás se ha preguntado por la esencia, el origen, el propósito último, las condiciones de posibilidad ni por el fundamento ontológico de la experiencia religiosa.

Ahora bien, independientemente de cuán numeroso sea el grupo de quienes asumen la religión impropriamente, de ello no se sigue que religiosidad e impropiedad sean sinónimos. No es que la religión sea el origen de la impropiedad ni una de sus más claras expresiones. La religiosidad impropia no es más que una manifestación específica de un modo de *ser-en-el-mundo* que abarca todos los ámbitos de la existencia: la impropiedad.

Para Heidegger, quien no discierne entre la vivencia y la experiencia religiosa, la religión pertenece al reino de la impropiedad porque ejerce una función encubridora. Sin justificar su afirmación en el testimonio de quienes han llevado la experiencia religiosa hasta su realización máxima (los místicos), Heidegger sostiene que la religión le impide al *ser-ahí* adoptar la *disposición afectiva* de la angustia y empuñar con valentía sus posibilidades vitales, sin olvidarse de su finitud. No prestando atención más que a la fe del carbonero, Heidegger concluye que la religión es una tecnología para ocultar el enigma de la existencia. Ya que al ofrecer por adelantado respuestas a las preguntas *¿quién soy?, ¿qué debo hacer?, ¿de dónde provengo? y ¿cuál es el sentido último de la vida?*, la religión favorece la absorción en el *Uno*.

La religión postula que la finalidad de la existencia consiste en la realización de un sentido que no tiene su origen ni su fundamento en la finitud del mundo ni en la finitud de la existencia, sino en la infinitud de lo divino. Partiendo de lo anterior, Heidegger concibe a la religión como un auto-engaño; como una ilusión por la que el *ser-ahí* huye de la propiedad, entendida como el reconocimiento de que no hay más que finitud.

Las religiones poseen un carácter ambiguo.

Por un lado, suelen ofrecerse en el camino de la existencia como el más poderoso medio no tanto del consuelo como del adoramiento del enigma de la existencia; por otro, el mismo persistir de la religión en la vida es un eficaz recuerdo de que ésta no puede sinceramente absorberse del todo en el tiempo del mundo y en la finitud (García-Baró, 2007: 87)

En la religiosidad impropia subyace oculto el testimonio de un diálogo, de una confrontación, entre el *ser-ahí* y lo divino. Ciertamente, las *habladurías* religiosas embozan la manifestación de lo divino. Mas dicho encubrimiento da cuenta de un acceso a la manifestación de Dios y de los dioses. La permanencia de la religiosidad impropia es testimonio de que el *ser-ahí* no puede contentarse con la finitud de lo que hay porque en él habitan una sed y una apertura infinitas al sentido infinito de lo divino.

A diferencia de Heidegger, considero que la persistencia de la religión impropia da cuenta del deseo infinito de sentido infinito que define al hombre, así como del reconocimiento tácito del carácter irreducible de la experiencia religiosa. La religión evoca “la capacidad que el mundo tiene de desesperar” (García-Baró, 2007: 88); la aspiración de la existencia a un sentido que trasciende la finitud del mundo.

Cotidianamente, el hombre existe en el modo de ser de la impropiedad. El *ser-ahí* impropio, se “resguarda en la seguridad de lo conocido la estabilidad, el orden y el equilibrio de sus vivencias, dado a que si se interrogara acerca de aquello desconocido e indeterminado –el ser– se desmoronarían las estructuras y las bases que sustentan su «realidad» (Basso, 2014: 284). El *ser-ahí* impropio establece una relación impropia con lo divino. Para este último, la religión no es más que un discurso escuchado a la distancia, que le permite al *ser-ahí* orientarse en el vivir diario, por cuanto le ofrece de forma anticipada una respuesta a las interrogantes más inquietantes.

Que antes de acceder a la experiencia religiosa, el *ser-ahí* ya vive inmerso en una determinada visión religiosa, es indiscutible. No hace falta, por ejemplo, haber tenido una experiencia de encuentro

con Cristo para ser heredero de la cosmovisión cristiana: basta haber nacido en una comunidad donde la comprensión del ser y del ser del *ser-ahí* tengan su origen en el cristianismo. Mas resulta inaceptable pretender que, en sentido estricto, se puede llamar cristiano al que no ha tenido un encuentro con Cristo. Del mismo modo que no se llama filósofo al que ha escuchado los dictados del *Uno* sobre el propósito y la importancia de la filosofía; no cabe llamar hombre religioso, salvo por una ambigüedad abusiva, al *ser-ahí* para quien la religión es vivencia y no experiencia, dogma y no *ethos*.

En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger sostiene que el análisis del fenómeno religioso no ha de tomar como punto de partida los datos que aportan las ciencias de las religiones, ni se ha de ocupar directamente con la cuestión de Dios. La tarea del fenomenólogo de la religión es arrojar luz sobre la experiencia que da origen a la religión. Para cumplir con dicho cometido, lo relevante es el análisis de aquellos elementos estructurales de la religión como modalidad de la vida fáctica, que se encuentran expresados en los testimonios relevantes de las religiones (2000a: 40-48).

En la segunda parte de su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger analiza dos grandes testimonios de la fe: la *Epístola a los gálatas* y la *Primera epístola a los tesalonicenses*. Bajo la conciencia de que para comprender la esencia de la religión es preciso esclarecer su sentido mediante el análisis de las experiencias relevantes pertenecientes al ámbito de lo sagrado, el filósofo procede con el mayor cuidado, a fin de hacer importantes precisiones sobre la experiencia cristiana de lo divino.

En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger afirma que la filosofía, ejercitada como descripción esencial de lo que se muestra, tiene su punto de partida en la experiencia fáctica de la vida, es decir, del análisis de la “la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo” (Heidegger, 2000a: 42).

La fenomenología que la religión que Heidegger propone no busca determinar la esencia de la religión (entendida como realización universal del espíritu); constituye un análisis fenomenológico de la religión como modalidad de la vida fáctica, que toma como base los testimonios de los testigos de la fe. Más aún, la tesis que guía

estas reflexiones es que “la comprensión fenomenológica es detección del sentido religioso al interior de la experiencia vital e histórica (Solari, 2014: 157).⁵

En sus *Estudios sobre mística medieval*, Heidegger sostiene que el análisis fenomenológico de la conciencia religiosa tiene por condición de posibilidad demorarse en la experiencia fáctica de la vida propia del místico. La filosofía de la religión, en tanto que fenomenología, tiene por fin hacer comprensible el mundo religioso, cuyo rasgos distintivo es “la agitación del experimentar vivencial específico del encontrar a Dios que se precipita” (Heidegger, 1999: 160).

Como apunta Solari, “Si en la conciencia religiosa hay una intencionalidad absolutamente originaria –y éste es el caso–, la fenomenología puede acceder a los núcleos vivenciales en los que acontece la donación de sentido específicamente religiosa (*die spezifisch religiöse Sinngebung*)” (2005: 155). Para que lo anterior tenga lugar, es necesario tener claro que “Las configuraciones vivenciales sólo pueden ser llevadas a esencia a partir de sus genuinas situaciones” (Heidegger, 1999: 162). Huelga decir que en este contexto, el término «genuino» se refiere al hombre auténticamente religioso; no al que accede a la religión. Ya que, “El segundo tipo es derivado, y los modos del acceder sólo pueden ser comprendidos a partir de I [del hombre religioso en sí]” (Heidegger, 1999: 163).

No obstante lo anterior, en *Ser y Tiempo*, Heidegger parte del supuesto de que para comprender la esencia de la experiencia religiosa es válido prestar atención a la «religión de oídas», con base en el pretendido hecho de que la condición *caída* es una determinación ontológica del *ser-ahí*.

A diferencia de Heidegger, no pienso que para comprender la esencia de un fenómeno se deba dirigir la mirada a su manifestación regular y de término medio, sino a su manifestación más originaria y radical. El análisis fenomenológico de la experiencia místico-religiosa no puede tomar como punto de partida una expresión degradada

⁵ En su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger critica a Otto por haber tomado el aparato conceptual que utiliza para analizar los rasgos esenciales de lo numinoso del neokantismo, cuando lo que debería haber hecho era esclarecer los rasgos esenciales de la manifestación de lo divino, atendiendo a su donación en la fe.

del fenómeno religioso. El intento de comprender la experiencia religiosa prestando atención a su manifestación impropia es ilegítimo. Aquello a lo que el fenomenólogo debe atender para explicitar los rasgos esenciales de la religión no es a lo que *se* dice sobre esta última, sino a las palabras de los testigos de la fe que, como san Pablo, han presenciado la manifestación de lo divino. Sólo de ese modo será claro que la religión no es un dogma ni una vivencia pasajera, sino un modo de *ser-en-el-mundo*.

Al sostener que la única manera de escapar temporalmente de la impropiedad es dejarse sobrecoger por el peculiar *encontrarse* de la angustia, Heidegger ha justificado que el *ser-ahí* se entregue por completo a la existencia impropia. Puesto que ninguna modalidad del *encontrarse* puede ser permanente, no cabe esperar que haya alguien que en todo momento tenga presente su finitud y se elija a sí mismo auténticamente.

Considero que es necesario aceptar que la religión participa de la ambigüedad del *ser-ahí*. En un sentido, las religiones contribuyen a ocultar el enigma de la existencia y, por tanto, constituyen una manifestación de la impropiedad a la que está condenado el *ser-ahí*. Por otro lado, siempre que se acepte que la religión tiene por condición de posibilidad la manifestación de lo divino, será necesario admitir que su origen se remonta a una experiencia de encuentro con la presencia de Dios y de los dioses. Lo cual implica que, en su calidad de experiencia y no de mero discurso dogmático, la religión se ubicaría del lado de la propiedad.

Dado que Heidegger únicamente admite la dimensión inauténtica de la religión, en *Ser y Tiempo* presenta esta última como una de tantas alternativas –quizás la más eficaz– para evadir tanto la angustia como el descubrimiento de que *no hay más que este mundo finito en el cual existimos y nos movemos sin ser sostenidos por nada ni nadie*. No obstante, a lo anterior podría objetarse que aun habiendo tenido una experiencia de encuentro con Dios, dado que la *caída* es un existenciario, no hay manera de que el *ser-ahí* se sostenga en la religiosidad propia. Sin embargo, pienso que dicha objeción reposa sobre un error de comprensión: supone que la vida del que sólo es religioso

de oídas es comparable a la de aquel cuyo proyecto es la búsqueda de la salvación o de la liberación.

Heidegger supone que la vida del que sólo es religioso de oídas es comparable a la de aquel cuyo proyecto es la búsqueda de la salvación o de la liberación. Tal error conduce a la falsa opinión de que la búsqueda del encuentro con lo divino es en todo tiempo fuente de deleites y de una tranquilidad imperturbable que llena al hombre de seguridad y le permite entregarse plácidamente a sus tareas, en total olvido de su finitud y de su mortalidad. Sin embargo, basta escuchar el testimonio de los místicos en las diversas tradiciones religiosas, para darse cuenta de que la experiencia de lo divino constituye un proceso de transformación existencial, cada una de cuyas fases está marcada por el temor, el temblor, la incertidumbre, la pena por la ausencia de lo divino y la desesperación de no poder dar alcance a la presencia deseada.

Siempre que se acepte que el *Dasein* esté abierto a la experiencia del sentido del ser, del sentido de su ser y del ser de lo divino, habrá que concluir que la experiencia religiosa suscitada por la irrupción de lo divino tiene el poder de arrancar al hombre de la impropiedad y hacerlo consciente de su finitud. Los testimonios de las diversas religiones del mundo respaldan la idea de que quien alguna vez ha sido interpelado por el acontecer de lo divino, luego de recobrar la calma, no vuelve a ser el mismo.

Heidegger desatendió el llamado *a las cosas mismas*. Puesto que se pronunció sobre el vínculo entre religión e impropiedad, tomando como base para sus juicios la manifestación de término medio de la religión, en vez de centrarse en el análisis fenomenológico de los testimonios místico-religiosos.

Conclusión

En la segunda sección de este artículo se expusieron las razones por las cuales, al haber hecho de la propiedad un modo de *ser-en-el-mundo* suscitado por la *disposición afectiva* de la angustia —que constituye una experiencia fugaz y no una decisión—, Heidegger ha concluido que debido al peso ontológico de la *caída*, la propiedad no es más que una vivencia efímera incapaz de orientar la vida.

Asimismo, la conclusión a la que se llegó en la sección dedicada a la religión impropia y propia fue desalentadora. Aun aceptando que el *ser-ahí* esté abierto a la manifestación de lo divino, mientras se piense que el único tránsito de la religiosidad impropia a la propia está dado por la irrupción de una peculiar *disposición afectiva*, será forzoso pensar que la mayor parte del tiempo el *ser-ahí* religioso se relaciona impropriamente con lo divino.

La religión entraña un templo; pero no se reduce a ningún templo. Vivencia y experiencia religiosa no son equivalentes. La religión no es una vivencia cualquiera; es un modo de habitar el mundo, originado por el encuentro con lo divino. Lo que hace del *ser-ahí* un hombre religioso no es haber tenido la vivencia de lo divino, sino lo que decide hacer con su existencia después de eso: la forma de vida que sigue a la conversión.

Que el encuentro con lo divino provoque en el *ser-ahí* fascinación y temor santo,⁶ no significa que la religión se reduzca al momento fugaz en que el *ser-ahí* se siente sobrecogido a causa de la proximidad de Dios y de los dioses.⁷ La religión es un *ethos*, un modo de habitar el mundo, que surge a consecuencia de la correspondencia del *ser-ahí* al llamado de lo divino, que lo convoca a la salvación y/o la liberación.

Para comprender la esencia de la religión es necesario reconocer que el encuentro con lo divino no puede ser reducido a un sentimiento religioso, sino que debe ser entendido como un proceso de transformación vital. Es decir, como un camino a través del cual el

⁶ Como ha mostrado R. Otto, el acontecer de lo divino provoca en el *ser-ahí* un santo temor, que ninguna entidad mundana puede suscitar. En el Misterio Salvífico/Liberador, el hombre descubre una potencia amoral e irracional –o más bien supraracional–, que no tiene parangón en la naturaleza. Ante la proximidad de lo infinito, la finitud del hombre se siente amenazada (2007: 9-52)

⁷ Frente a los reduccionismo de la psicología de la religión, quizás la más importante aportación de la fenomenología haya consistido en hacer ver que el ser de lo divino no se reduce al sentimiento de absoluta dependencia, del que hablara Schleiermacher, sino que el contacto con lo divino origina una experiencia de transformación radical.

La experiencia religiosa no es algo transitorio, como sostuvo James en *The Varieties of Religious Experience*; es un largo proceso de búsqueda, mostración y ocultamiento de la presencia divina. Y a cada una de las fases que integran la experiencia religiosa hay un modo específico de habitar el mundo compartido.

hombre avanza en pos del rastro de lo divino, que comporta avances y retrocesos, cuyo éxito no está asegurado, porque el acontecer de lo divino no es algo que se pueda emplazar ni controlar.

Lejos de ser algo que de pronto nos sobrecoge y desconcierta sin una razón aparente, la propiedad es un proyecto vital. Es una tarea diaria que el *ser-ahí* puede hacer suya o rechazar, que a cada instante puede ser interrumpida, cesar de forma absoluta o afirmarse con mayor fuerza y determinación.

El gran olvido de Heidegger en torno a la esencia de la religión consiste en no haber reconocido que aun cuando el *ser-ahí* no puede, por sus propios medios, superar su condición *caída*; lo que ponen de manifiesto las experiencias de la salvación y de la liberación es que dicha superación es un don y no una conquista. Si bien es cierto que el *ser-ahí* puede abandonarse por completo a la impropiedad, también lo es que es finitud abierta a lo totalmente Otro y que en ese contacto descubre posibilidades infinitas.

La tesis de que la religión es una posibilidad existencial del *ser-ahí* impropio descansa en un supuesto injustificado y en un ocultamiento. El primero consiste en sostener que de la finitud de la existencia, se desprende que ésta sólo es capaz de realizar sentidos finitos, dada la finitud de su *poder ser*. En última instancia, para Heidegger, “Ninguna posibilidad de ser tiene sentido [...] De este modo se comprende que se llame inauténtica a la obstinación de la existencia en seguir promoviendo acciones” (Nicol, 1989: 397). El segundo, radica en ignorar deliberadamente el talante erótico de la existencia; el hecho de que la existencia es finitud abierta y deseosa de la infinitud de lo divino.

A la luz de la analítica existenciaria de Heidegger, que en ningún sentido atiende a los testimonios de quienes han gozado de un encuentro radical con lo divino,⁸ resulta inconcebible un modo de habitar el mundo, de interactuar con los entes y con los otros

8 Queda claro que no se trata de un olvido sino de una omisión deliberada. Tanto en sus *Estudios sobre Mística Medieval* como en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger hace gala de un profundo conocimiento de la esencia de la religión. Por ello es absurdo que, para pronunciarse sobre la relación entre impropiedad y religión, Heidegger haya prestado atención al religioso promedio y no al místico.

seres-ahí, alternativa a la del *Uno*. Por las razones ya expuestas, no tiene cabida una interpretación negativa de la impropiedad que haga de esta última una condición susceptible de ser corregida o superada.

Es verdad que *Ser y Tiempo* no es una antropología filosófica ni una descripción fenomenológica de la experiencia de lo divino. Para exhibir las condiciones de posibilidad de la comprensión del sentido del ser, no es necesario analizar la apertura del hombre a lo divino. Respecto de la fenomenología de la religión, la analítica existencial tiene primacía. Empero, a causa de las omisiones en las que Heidegger incurre, resulta evidente la necesidad de revisar los planteamientos de *Ser y Tiempo*, a fin de decidir, atendiendo a la experiencia de la vida fáctica y no a la lectura dogmática de lo dicho por Heidegger, si la experiencia del ser-ahí se limita al acontecer histórico, a los fenómenos intramundanos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar-Álvarez, T. (2004). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ainbinder, B. (2008). “Wiewiel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno”. En *Alea. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica* (6): pp. 1-36.
- Basso, L. (2014). “Aportes para una interpretación de la estructura del *Dasein* de acuerdo a su carácter bidimensional”. En *Areté. Revista de Filosofía* (2): pp. 273-293.
- Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Cattoglio, L.; Parente, D. (2008). “Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger”. En *Ergo. Revista de Filosofía* (22-23): pp. 7-24.
- Crelier, A. (2011). “El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental”. En B. Ainbinder (ed.), *Studia Heideggeriana*, Vol. I Heidegger-Kant, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 55-88.
- Eliade, M. (2006). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

- Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Fernández, P. (2009). “Ambigüedad en Ser y Tiempo: imposibilidad de la existencia propia”. En *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 30 (101): pp. 31-57.
- García-Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, M. (2004). “Más yo que yo mismo” en: J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta- Ayuntamiento de Ávila, pp. 285-309.
- García- Baró, M. (2010). “Notas sobre la mística cristiana en la perspectiva de la experiencia filosófica”. En *Diálogo Filosófico* (77): pp. 257-274.
- Gómez Caffarena, J. (2006). *El Misterio y el Enigma*. Madrid: Trotta.
- González, G. (1994). “La filosofía de la subjetividad en E. Levinás”. En J. Sahagún Lucas (coord.), *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, pp. 188-190.
- Gutiérrez, C. (1999). “La hermenéutica temprana de Heidegger”. En *Diánoia* (45): 115-132.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M (2000a). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica-Siruela.
- Heidegger, M (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1996). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Lesmes, D. (2009). “Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio”. En *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* (4): pp. 167-172.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta.
- Martínez, P. (2005). “Propiedad e impropiedad en *Ser y Tiempo*”. En *Pensamiento* (61): pp. 395-420.

- Nicol, E. (1989). *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Otto, R. (2007). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pulido, J. (2015). “La ontología solo es posible como fenomenología. En torno a la fenomenología de Martin Heidegger”. En *Franciscanum* (163): pp. 87-123.
- Solari, E. (2014). *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*. Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martín Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Thomson, I. (2013). “Death and Demise in Being and Time”. En M. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, Estados Unidos de América: Cambridge University Press, pp. 260-290.