

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

LAMBERT, CÉSAR

Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 305-314

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686008>

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



Sistema de Información Científica

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

César Lambert

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule

Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger

El semestre de invierno 1920/21 el docente Martin Heidegger imparte una lección sobre fenomenología de la religión, a la que a partir de los años 60 del siglo pasado se le presta una creciente atención (1). Sin embargo, el manuscrito de la lección no ha sido encontrado, al punto que los editores del tomo 60 de las Obras Completas de Heidegger optaron por publicar una reconstrucción de la misma a partir de apuntes y notas de estudiantes, en especial a partir de la transcripción de Oskar Becker (2).

La lección constituye un claro testimonio del interés que el joven docente Heidegger tenía, en esos años, por la Teología y los estudios bíblicos. Asimismo, da cuenta de una búsqueda filosófica que caracteriza los comienzos de su actividad docente. Es más, las reflexiones teológicas y bíblicas *se enmarcan* en esa búsqueda filosófica. Así, los desarrollos particulares respecto de tal o cual tema adquieren su sentido pleno desde la disciplina donde se insertan.

Entonces, para entender la fenomenología de la religión del joven Heidegger, resulta necesario comprender la aludida búsqueda filosófica. Un texto clave en esa línea es la lección del semestre de invierno de 1919/20, a la que el propio Heidegger se refiere en *Ser y tiempo*, al final del § 15 (3). Se titula *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y allí el pensador alemán se propone exponer lo que él entiende por fenomenología, a saber: la ciencia originaria de la vida en sí (4).

- (1) Cf. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, cap. II; Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21", en: *The Personalist*, 55, 1979-80; Lehmann, Karl, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", en: Pöggeler, Otto [ed.], *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer, Köln/Berlin, 1970.
- (2) Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, [tomo 60 GA], pp. 339-343. Para una visión más completa de esta problemática véase mi artículo "Dificultades de interpretación en el joven Heidegger", en: *Philosophica*, Revista del Instituto de Filosofía UCV, N° 22-23.
- (3) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 72.
- (4) Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. [tomo 58 GA], 1993, p. 1.

Esta ciencia originaria tiene un objeto formal de estudio: la vida fáctica, la vida humana en sí. Ahora bien, Heidegger busca, en esa vida fáctica, una esfera originaria (*Ursprungsgebiet*), esto es, un aspecto de ella que haga posible una consideración científica originaria (5). No interesan, por tanto, todos los fenómenos humanos en igual medida, sino que, dentro de su multitud y variedad, ha de hallarse una esfera peculiar. Y esa es la que, escrictamente hablando, le interesa a la fenomenología.

Pero la fenomenología –ciencia originaria– entendida, a su vez, como ciencia de la vida humana choca con una serie de dificultades. En efecto, “en el contexto de expresión científico la vida vivaz y fluyente, ‘de alguna manera’, queda paralizada” (6). Si la vida fáctica se caracteriza por su referencia al mundo en su triple estructura de mundo circundante, mundo de los otros y mundo propio (*Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt*); si, además, la vida está direccionada siempre de algún modo al mundo propio, entonces resulta que en el contexto de la ciencia como tal, se rompe la referencia de lo sabido respecto del mundo propio. Los mundos de la vida, particularmente el mundo propio, son abordados por la ciencia en una tendencia que Heidegger llama *Entlebung* (7): se des-vive la vida. Con la ciencia se apaga, se nivela lo tensional de la vida, aquello que nos impulsa; se nivela el carácter de cuestionabilidad o pregunta que tiene la vida fáctica. No hay duda, con la ciencia surge un nuevo ámbito objetivo, múltiple y variado. Pero no tiene el ritmo de la vida vivaz (8).

Desde este punto de vista el esfuerzo por estatuir una fenomenología como ciencia originaria de la vida parece condenado, de antemano, al fracaso. En tal sentido, debe preguntarse, según Heidegger, si la ciencia está capacitada para aprender la vida como tal. Debe preguntarse si la vida en su vivacidad puede alcanzar su expresión, de manera adecuada e inviolable, en el contexto de la ciencia (9).

Veamos, pues, de qué forma Heidegger logra resolver esta dificultad. La vida tiene, para nuestro autor, diversos modos de *expresión*. Uno de ellos es precisamente la ciencia en tanto que ella es, en el fondo, una actividad humana. Pero hay otras expresiones de la vida. Hay formas no científicas de expresión que resultan, para la búsqueda filosófica heideggeriana, de particular importancia: el arte, la religión y la autobiografía, entre otras (10).

En relación a la autobiografía sostiene Heidegger que el mundo de las experiencias interiores, por elemental que resulte, es tan antiguo como la humanidad. Se trata, dice, de la reflexión religiosa sobre el destino y sobre las fuerzas que alientan o reprimen; que castigan o dan felicidad a la vida. “Die inneren Erfahrungen stellen sich dar und gestalten sich und kommen auf einen Ausdruck”, es decir: “Las experiencias interiores se presentan, se configuran y pasan a una expresión” (11). Esas

(5) Cf. *op. cit.*, p. 64

(6) “[...] im wissenschaftlichen Ausdruckszusammenhang ist das lebendige, fließende Leben ‘irgendwie’ ertarrt” (*Op. cit.* p. 77, trad. nuestra).

(7) Cf. loc. cit.

(8) Cf. *op. cit.*, p. 78.

(9) Cf. loc. cit.

(10) Cf. *op. cit.*, pp. 56-59.

(11) *Op. cit.*, p. 57. Trad. nuestra.

expresiones son, por ejemplo, los relatos de hechos, los discursos forenses fingidos, las memorias, los diarios de vida. Todos ellos tienen la particularidad de que, fijados en un texto, pueden constituirse en objeto de investigación científica. En efecto, podemos estudiar esos documentos como expresiones, por así decir, objetivadas de la vida. Entonces sucede que, aunque el objeto de examen científico no esté marcado directamente por la facticidad en su ejecución misma, el documento estudiado tiene, digamos, rastros de ella.

Desde esta misma óptica ha de entenderse el estudio del arte. Pues, para Heidegger, se trata de una forma de expresión del mundo propio (*eine Ausdrucksform der Selbstwelt*) (12), y como tal es un órgano de la comprensión de la vida (*Organ des Lebensverständnisses*) (13). El arte es, entonces, un instrumento o mecanismo por medio del cual la vida se entiende a sí misma.

Ahora bien, en lo que concierne a la religión destaca Heidegger que, en las grandes confesiones del mundo propio, se constata lo siguiente: que la configuración de la experiencia interna de la vida es, ella misma, expresión de esta vida. Ello quiere decir que la expresión no acontece allí como algo diferente respecto de lo que contiene (14). La vida religiosa y su expresión no operan como contenido y contínuo ajenos el uno del otro.

Esto es justamente lo que Heidegger encuentra, vaya por caso, en san Agustín. Así, la afirmación *crede, ut intelligas*, es interpretada por el filósofo alemán de la forma siguiente: “vive de modo vivaz tu mismidad, y sobre esta base existencial, sobre tu experiencia de ti mismo última y plena, se construye el conocimiento” (15). Por su parte, en el giro *inquietum cor nostrum* (16) destaca Heidegger la intranquilidad inexorable de la vida. “[...] die große unaufhörliche Unruhe des Lebens” (17).

Debe insistirse en el hecho que, también aquí, estamos ante documentos; ante fuentes que pueden estudiarse científicamente, y donde se pueden descubrir huellas de la vida en su nuda facticidad.

Por esta vía –autobiografía, arte y religión– parece entreverse una salida a la aporía de la ciencia en tanto que ella paraliza la vida. Pero este camino nos conduce a determinadas ciencias particulares, y no a la fenomenología como ciencia originaria de la vida.

Examinemos, pues, cómo se accede, desde allí, a la ciencia filosófica. Lo que acontece en la autobiografía, el arte y la religión es que la vida fáctica en su ejecución *se modifica* desde sí misma. Si, digamos, voy a la casa de un amigo y revisamos libros, conversamos de esto o aquello, tomamos té, damos un paseo, etc. (18); y

(12) *Op. cit.*, p. 58.

(13) Cf. loc. cit.

(14) Cf. *op. cit.*, pp. 58-59.

(15) “Crede, ut intelligas: lebe lebendig dein Selbst - und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf.” (*Op. cit.*, p. 77)

(16) El célebre giro agustiniano se encuentra al comienzo de sus *Confessiones*, libro I, 1,1: “Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

(17) Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), *op. cit.*, p. 62.

(18) Lambert, César, “Una modificación de la vida que hace posible una ciencia de la vida”, en: Brickle, Patricio [ed.], *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera en su 75 cumpleaños*, Trotta, Madrid, 2003, p. 42.

al final del día escribo en mi diario de vida sobre esto mismo, es evidente que la anotación en el diario no es exactamente lo mismo que la vida en ejecución ahí narrada. Y sin embargo, en cierto modo, sí es lo mismo. A esta modificación no teórica de la vida Heidegger la llama *Kenntnisnahme*, toma de conocimiento (19). Lo más específico de ella consiste en que la vida fáctica en ejecución adquiere una configuración totalizante (*eine ausdrückliche Gestaltgebung*). El momento narrado es tomado como una cierta totalidad (*als relativ Ganzes*) (20).

Cito a continuación un pasaje central para entender el paso hacia la ciencia fenomenológica: “Lo decisivo es que la vida [...], desde ella misma, le da configuración a la vida vivida. Con ello adquiere expresión una ley esencial de la vida en y para sí; se manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*” (21). Ello quiere decir que la modificación explicitadora y totalizante tiene, por así decir, una tendencia, una dirección –por indeterminada que resulte–. Esa dirección apunta a manifestar la vida, como corriente absoluta y como historia acontecida, en *una idea de la vida como tal*. La vida, podemos decir, quiere tener, al menos tácitamente, una idea total de sí misma. He ahí lo común a autobiografía, arte y religión. Por su parte, la fenomenología como ciencia originaria tiene que tomar su punto de arranque de la manifestación totalizante de la toma de conocimiento. Pero debe ir más allá, pues, según Heidegger, debe *radicalizar* esa dirección de modificación, y ello implica que la fenomenología tiene que preguntar “*por posibilidades ideales de sentido* y por una idea última que se hace patente allí” (22). O sea que toda modificación explicitadora tiene una determinada dirección, y esa dirección viene a ser una dirección de sentido –donde ese sentido se relaciona, vimos, con la totalidad–. A su vez, en toda dirección de modificación anidan diversas posibilidades, una de las cuales consiste en una última idea o forma de la vida. Es algo así como una idea que abarca la vida en su totalidad y sentido pleno. Esta idea de la vida es, así vistas las cosas, el objeto temático de la fenomenología como ciencia originaria.

¿Qué es lo importante para nosotros aquí? Ante todo, el hecho que la fenomenología ha de tomar su punto de arranque en la vida fáctica misma, concretamente, en la modificación de la toma de conocimiento. Es así que la fenomenología tiene que partir su examen de fenómenos como la autobiografía, el arte o la religión. Ellos importan precisamente en la medida que dan cuenta de una dirección de modificación que, radicalizada, conduce a una idea última de la vida.

(19) Cf. Heidegger, *op. cit.*, pp. 110-120.

(20) Cf. *op. cit.*, p. 118. Respecto la toma de conocimiento dice Kisiel lo siguiente: “What exactly then is the modification of taking notice? It overtly takes the tendencies of experience as tendencies of sense, which become binding for what is being experienced, so that its elements merge, consolidate, crystallize into contexts, and emerge as constellations of meaning. All this guided by the tendency of significance intrinsic to factic life” (Kisiel, Theodore, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/ London, 1995, p. 120).

(21) “Das Entscheidende ist, daß das Leben [...] so aus sich selbst heraus dem gelebten Leben Gestalt gibt. Es kommt damit eine Wesensgesetzmäßigkeit des Lebens an und für sich zum Ausdruck; es manifestiert seine absolute Strömung und Geschichte in *Ideen*” (Heidegger, *op. cit.*, p. 119).

(22) “[...] nach *idealen Möglichkeiten des Sinnes* und nach einer letzten darin sich bekundenden *Idee*”. (Heidegger, *op. cit.*, p. 120).

Tenemos que preguntar, entonces, por el interés específico que despierta el cristianismo para esta concepción de la fenomenología. Recordemos que, en esta fase de su pensamiento, el mundo se articula –para Heidegger– en la tríada de mundo circundante, mundo de los otros y mundo propio. A este respecto debe destacarse la direccionalidad (*Zugespitztheit*) del mundo hacia el mundo propio. He ahí una dirección relevante de la vida fáctica misma. Pues bien, el paradigma histórico más profundo de este proceso es, según nuestro autor, el cristianismo (23). Afirma Heidegger que, con el surgimiento del cristianismo, ocurre el descubrimiento del mundo propio (24). Ello trae consigo una revolución radical de las direcciones tendenciales de la vida, tal como la vida era vivida en la Antigüedad. Tal es, en ese sentido, la novedad del cristianismo que en él se encuentran motivos para el surgimiento de nuevos contextos de expresión, hasta llegar a lo que, actualmente, se denomina historia (25). El cristianismo descubre, pues, la historicidad de la vida. Por cierto, no la descubre en una reflexión teórica, antes bien, la vive. Por su parte, la radicalidad del cristianismo primitivo despunta, una y otra vez, en autores como Bernardo de Claraval, Buenaventura, el maestro Eckhard, Tauler, Lutero (26).

La argumentación heideggeriana reconoce gran importancia al cristianismo. De eso no hay duda. Pero esa importancia radica en el establecimiento de un punto de partida para la ciencia de la vida. Así como se puede partir de allí, también es posible partir del arte o de la narración autobiográfica. De hecho, en la lección del semestre de invierno 1919/20 es esta última la que es estudiada con mayor detalle. *El cristianismo como tal no interesa*. Si entendemos por cristianismo la revelación de Dios en Jesucristo, que trae plenitud al ser humano, esa dimensión carece, para Heidegger, de toda relevancia filosófica. Pues, extremando la tesis, aunque Jesús no fuera Hijo de Dios ni, por tanto, revelación del Padre, igual se puede constatar el fenómeno de que, para algunas personas, la fe en Jesucristo los lleva a descubrir el mundo propio y la historicidad de la vida.

Y desde esta perspectiva los análisis enmarcados en la fenomenología de la religión pueden ser perfectamente sustituidos por una fenomenología del arte, donde se constatan fenómenos análogos. Por lo demás, en diversos pasajes de la lección de 1919/20 la religión es mencionada junto con el arte (27).

Pasemos al examen de la lección *Introducción a la fenomenología de la religión*, que Heidegger imparte en Friburgo el semestre de invierno 1920/21, vale decir, un año después de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí le interesa desarrollar la tesis que la filosofía es, esencialmente, diferente de la ciencia (28). En tal sentido, la investigación que nos propone apunta al tratamiento de preguntas previas (*Vorfragen*) (29). Dice el filósofo:

(23) Cf. *op. cit.*, p. 62.

(24) “Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt” (*op. cit.*, p. 61).

(25) Cf. loc. cit.

(26) Cf. *op. cit.*, p. 62.

(27) Cf. *op. cit.*, pp. 34-35; 36-37; 39; 41; 49; 53; 58-59; 65.

(28) Cf. Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *op. cit.*, p. 3.

(29) Cf. *op. cit.*, p. 5.

“La objeción de estar dando vueltas continuamente encerrada en preguntas previas solo 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” (30).

Heidegger juega con el giro alemán “aus der Not eine Tugend machen”: hacer de la necesidad virtud. La filosofía se enfrenta de continuo con la necesidad de esclarecer sus propias preguntas esenciales, ante todo, la pregunta qué es la filosofía misma. Vista esta necesidad desde las ciencias particulares –que progresan en sus conocimientos–, parece ser que allí, en la filosofía, se da una incapacidad para creaciones positivas, es decir, para progresar en el conocimiento. Y esta objeción es particularmente elocuente cuando se espera de la filosofía la solución de problemas concretos y la elaboración de una visión de mundo. Es, por lo demás, una exigencia que procede de una sociedad en crisis por la derrota en la guerra, la caída de la monarquía y la guerra civil.

Pues bien, en esa dirección Heidegger rechaza la idea de tener que contribuir a la solución de problemas concretos. Más bien, quiere transformar en una virtud la necesidad de girar en torno de preguntas previas. Esencial es, a este respecto, su afirmación: “Sobre lo propio de la filosofía no tengo nada que contarles” (32).

Lo que, por tanto, interesa antes que nada es la comprensión que la filosofía tiene de sí misma. O dicho con mayor precisión, interesa la autocomprendión que se da en el ejercicio de hacer filosofía³². Desde esta perspectiva, y si el problema es asumido de modo radical, debe decirse –según Heidegger– que *la filosofía surge de la experiencia vital fáctica y a ella retorna* (33). “Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida” (34).

Pero la experiencia vital fáctica contiene también elementos que impiden el surgimiento del filosofar. Se trata de una tendencia a la caída (*abfallende Tendenz*) (35), que, por su parte, produce o condiciona una determinación objetiva de la vida vivida (36). La diferencia fundamental entre filosofía y ciencia se gesta, por tanto, a este nivel. La ciencia toma su punto de arranque en la caída y la actitud que esta genera. En cambio, la filosofía emerge de la vida fáctica cuando en ella se da un

-
- (30) Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de Jorge Uscatescu, Ediciones Siruela/Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 36.
- (31) *Op. cit.*, p. 36. “Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen”. (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, *op. cit.*, p. 5).
- (32) Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 34.
- (33) Cf. Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, *op. cit.*, p. 8.
- (34) Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 36. “Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung” (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, *op. cit.*, p. 15).
- (35) Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, *op. cit.*, p. 17.
- (36) Cf. *op. cit.*, pp. 17-18.

confrontarse consigo misma y un develar la caída. Heidegger recoge aquí, sin duda, el motivo agustiniano de la *curiositas* que estudia el semestre de verano de 1921 en la lección *Agustín y el neoplatonismo* (37).

Resulta elocuente para la tesis que defendemos el que sea, justamente, en este contexto que Heidegger se remonta a las tendencias concretas de la filosofía de la religión de su tiempo. Dice:

“A fin de entender todo de la forma más viva posible y siguiendo rigurosamente el sentido de la experiencia fáctica de la vida, examinaremos el presente con sus tendencias filosóficas, no para comprenderlas filosofando, sino solo en el sentido de tomar nota, del tomar nota fáctico. A fuer de ser breves, consideremos las tendencias concretas de la filosofía de la religión entre sus representantes más típicos” (38).

Se trata de encontrar, en la vida fáctica, motivos que hagan surgir el filosofar. Asimismo, descubrir aquellos otros que conducen, en actitud de caída, al enfoque objetivante de las ciencias particulares. *Con ese propósito Heidegger examina el presente con sus tendencias filosóficas.* Y, dice él, por mor de la brevedad se concentra en las tendencias imperantes en la filosofía de la religión. Así pues, podría haber escogido otras tendencias, como la filosofía política, la antropología filosófica o los estudios sobre Kant. La filosofía de la religión de ese tiempo despierta el interés de Heidegger en la medida que allí se constatan o bien tendencias objetivantes o bien tendencias que conducen a la filosofía.

¿A qué resultado conduce, pues, este examen? En lo esencial se constata que la filosofía, cuando se ocupa de la religión, se comporta de modo objetivante hacia ella. La filosofía imperante, especialmente Troeltsch –pero también William James–, toma a la religión como un objeto de su conocimiento (39). Pero si, según la tesis de Heidegger, hay una diferencia fundamental entre la actitud filosófica y la actitud objetivante de las ciencias, ese modo objetivante no puede ser puesto en práctica por una filosofía que, genuinamente, surja de la experiencia vital fáctica. Por eso, pregunta Heidegger: “¿No se convierten en la ‘fenomenología de la religión’ así como, por ejemplo, en la fenomenología del goce estético, los ‘fenómenos’ en objetos de consideración?” (40). Ello quiere decir que, si la filosofía ha de ser considerada de modo radicalmente distinto a como lo es en forma habitual, entonces también debe cambiar el modo como se abordan, digamos, esferas particulares de la vida fáctica. En este caso, la fenomenología de la religión y la fenomenología del goce estético. “Primero es preciso que se examine a la religión en su realidad factual antes de

(37) Heidegger, Martin, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, op. cit., § 14.

(38) Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 48.

(39) Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 29.

(40) Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 58. “Werden nicht in der ‘Phänomenologie der Religion’ ebenso wie z. B. in der Phänomenologie des ästhetischen Genusses die ‘Phänomene’ zu Gegenstände der Betrachtung?” (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 30).

acerarse a ella con una determinada visión filosófica” (41). Aunque para el joven Heidegger no hay disciplinas filosóficas –Lógica, Estética, Ética (42)– al momento de retornar la filosofía a la vida fáctica de donde emerge, tiene que permitir que la realidad factual (*Tatsächlichkeit*) se presente desde ella misma. Cuando se trata de la religión como instancia de la vida fáctica, la filosofía tiene que dejar que ella se exprese desde sí misma. No caben aquí determinadas concepciones filosóficas previas. Una de ellas –en esta lección por cierto no mencionada– podría ser lo que Heidegger llama *el sistema del catolicismo* (43).

Con esta referencia pasemos al último asunto que queremos estudiar: el aspecto biográfico en el joven Heidegger. El año 1919 es crucial para el pensador alemán en lo que concierne a sus creencias. En efecto, el 9 de enero de ese año le envía a su amigo, el sacerdote católico Engelbert Krebs, profesor de Dogmática en Friburgo, una carta que marca un hito en su relación con el catolicismo. Con ella marca su separación de la Iglesia Católica. En lo fundamental afirma lo siguiente:

“Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados para los que yo, hallándome sujeto a vínculos extrafilosóficos, no podría tener garantizada la libertad de las convicciones y de doctrina.

Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han hecho que, ahora, *el sistema del catolicismo* me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción” (44).

Heidegger entiende que está puesto ante una alternativa: o ser filósofo o ser católico. Para él no se puede ser las dos cosas, pues la libertad de sus convicciones y doctrinas filosóficas se ven, según él, comprometidas por una atadura extrafilosófica. El catolicismo es, pues, para Heidegger un sistema que no garantiza la libertad del filósofo. Con todo, señala que el cristianismo como tal no le resulta inaceptable. Es decir, sigue siendo una persona que cree en Dios y en la revelación cristiana. Así, al final de la mencionada carta afirma:

(41) Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 58. “Zunächst ist es doch nötig, daß man sich die Religion in ihrer Tatsächlichkeit ansieht, bevor man eine bestimmte philosophische Betrachtung an sie heranbringt.” (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, op. cit., p. 30).

(42) Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 34.

(43) Cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1992, p. 106; Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de Helena Cortés Gabaudan, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 118.

(44) Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, op. cit., pp. 117-118. La traducción ha sido levemente corregida por mí. Para ello me he servido de la versión española de Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 139. “Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte u. jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseiteschob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung u. der Lehre gewährleistet haben könnte.

“Creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y *solo por esto*, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios” (45).

Heidegger afirma que su vocación es la filosofía, por tanto, no el acatamiento de lo que él llama el sistema del catolicismo. De esa manera piensa que su justificación ante Dios viene dada, única y exclusivamente, por el cumplimiento de esa vocación filosófica.

No son años fáciles. Tampoco para la sociedad alemana. En efecto, el 29 de septiembre de 1918 el emperador Guillermo II solicita un armisticio a los aliados; un día después proclama una monarquía parlamentaria con Max von Baden como canciller; los primeros días de noviembre se inicia, en Kiel, una revolución popular que se extiende por todo el país; el nueve de noviembre se proclama la república; el emperador huye a Holanda; el socialdemócrata Friedrich Ebert asume como canciller; a fines de año y comienzo de 1919 se produce una verdadera guerra civil: como el gobierno no tiene poder militar alguno y el ejército retorna, derrotado, de la guerra, se forman los así llamados *Freikorps* que, a nombre del gobierno republicano, aplastan la revolución (46). En fin, estamos ante un ambiente convulsionado, donde las ilusiones se han, en buena parte, derrumbado.

No es, pues, extraño que las convulsiones y revueltas lleguen también a entrelazarse con actitudes más íntimas de las personas. En nuestro caso, con la actitud del ser humano ante la vida en total, ante las creencias recibidas. No es pura casualidad, entonces, que, cuando parece que todo se ha derrumbado, vacile también la fe en Dios o en su Iglesia.

Y a este respecto no cabe, tal vez, otra actitud que la del barón Von Briesel al final de la novela *Effi Briest* de Theodor Fontane: “Ach, Luise, laß... das ist ein *zu weites Feld*” (47). Es un terreno demasiado amplio.

Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das *System des Katholizismus* problematisch u. unannehmbar gemacht - nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne.” (Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, op. cit., p. 106)

(45) Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, op. cit., p. 118. La traducción ha sido corregida por mí. Para ello me he servido de la versión española de Safranski, op. cit., p. 139. “Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben u. durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen □ u. nur dafür das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen”. (Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, op. cit., p. 107).

(46) Cf. Mann, Golo, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1999, pp. 642-656; Haffner, Sebastian, *Die deutsche Revolution 1918/19*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 2004; Winkler, Heinrich August - Cammann, Alexander [eds.], *Weimar. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte 1918-1933*, Verlag C.H. Beck, München, 1997, pp. 44-94.

(47) Fontane, Theodor, *Effi Briest*, Diogenes Verlag, Zürich, 1997, p. 395.

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de la tematización que Heidegger hace de la religión en su época de docente en Friburgo. Heidegger se encuentra en búsqueda de la fenomenología como ciencia originaria, y en ese contexto destaca tres dimensiones humanas de peculiar importancia: autobiografía, arte y religión. En ese contexto se muestra que lo que aquí interesa es la manera en que la vida fáctica se expresa a sí misma. En el caso concreto de la religión, la vida religiosa y su expresión no operan como contenido y continente ajenos el uno del otro. A su vez, la ocupación heideggeriana con la filosofía de la religión tiene, ante todo, que ver con una descripción de las tendencias filosóficas imperantes en su tiempo. El artículo concluye con una somera referencia biográfica a la crisis personal del filósofo que lo lleva a abandonar el catolicismo.

Palabras clave: Ciencia originaria, fenomenología, catolicismo.

ABSTRACT

The present article is concerned with the themes that Heidegger addresses regarding religion during his time as a teacher in Freiburg. Here Heidegger is found searching for phenomenology as an original science, and in this context he highlights three human dimensions of singular importance: autobiography, art and religion. In this setting, it is shown that what is of interest is the way in which real life expresses itself. As for the concrete case of religion, religious life and its expression do not operate as contained and container, distant from each other. At the same time, the heideggerian concern with philosophy of religion has to do with a description of the philosophical tendencies dominating in his day, before all else. The article concludes with a brief biographical reference to the personal crisis of the philosopher which leads him to abandon catholicism.

Key words: Original science, phenomenology, catholicism.