

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y RELIGIÓN. HEIDEGGER LECTOR DE SCHLEIERMACHER

LOURDES FLAMARIQUE
Universidad de Navarra

RESUMEN: Heidegger prepara el camino de su fenomenología hermenéutico-existencial leyendo, entre otros, textos de Schleiermacher. En su pensamiento teológico y filosófico, principalmente en la exposición sobre la religión y relación entre sentimiento y autoconciencia, se encuentran ya algunos conceptos característicos de Heidegger. Siguiendo las notas y referencias de Heidegger, este ensayo propone un diálogo entre los dos pensadores que muestre la continuidad de la problemática de Schleiermacher sobre la finitud, individualidad e historicidad de la existencia en las primeras lecciones que dicta Heidegger (1919-1920).

PALABRAS CLAVE: religión, vida fáctica, historicidad, destrucción, sentimiento, autoconciencia.

On the Relation between Existential Philosophy and Religion. Heidegger's Readings of Schleiermacher

ABSTRACT: Heidegger prepares the way for his hermeneutic-existential phenomenology by reading, among other texts, Schleiermacher's writings. In Schleiermacher's theological and philosophical thoughts, mainly in the explanation of religion and the relation between feeling and self-consciousness, some characteristic concepts of Heidegger can already be found. Following some notes and references by Heidegger, this article proposes a dialogue with both thinkers, that shows the continuity of Schleiermacher's discussion on finitude, individuality and historicity of the existence along the lessons that Heidegger dictated in 1919 and 1920.

KEY WORDS: religion, factic life, historicity, destruction, feeling, self-consciousness.

Sin duda uno de los planteamientos más fecundos dentro de los estudios sobre Heidegger es el que aborda las relaciones de su pensamiento con la teología. La publicación de los escritos juveniles y de las primeras lecciones que dicta en Freiburg ha completado el horizonte teológico en el que es preciso situar la génesis de su filosofía existencial. En igual medida, ha abierto nuevas líneas de investigación que no dejan de insistir en la íntima vinculación del joven filósofo con la tradición cristiana¹. Para una adecuada comprensión de los orígenes teológicos de Heidegger se ha hecho imprescindible atender a los apuntes de las lecciones en los que comenta textos claves de pensadores cristianos que de modos distintos son precursores de su camino filosófico; un camino que —en sintonía con el nuevo *Lebensgefühl*— exige despojarse de las ataduras conceptuales de los sistemas conocidos, de la filosofía griega y especialmente de Aris-

¹ «Sin ese origen teológico, nunca habría emprendido el camino del pensamiento. Ahora bien, todo origen pervive siempre como futuro», HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe* 16 (GA). Klostermann, Frankfurt, 1985, p. 96. El *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, está enteramente dedicado a la primera etapa de Heidegger.

tóteles, para situarse en el momento originario de la fenomenología, en la vida fáctica, allí donde precisamente se da la experiencia de fe.

Heidegger descubre en las *Cartas* de San Pablo y en las *Confesiones* de San Agustín un pensamiento todavía no constreñido por categorías abstractas, sino originado en y dirigido hacia la existencia fáctica, la vida histórica: este pensamiento cristiano originario habría pervivido sólo en los místicos. La teología no se libera del yugo conceptual griego-escolástico hasta Lutero y Schleiermacher². Según Heidegger, en estos teólogos se libra la batalla frente a los sistemas conceptuales abstractos que han colonizado el pensamiento cristiano. Por eso considera que el camino emprendido por la teología protestante es un modelo para la filosofía: ésta padece de un exceso de historia, mientras desconoce el verdadero significado de lo histórico.

En buena medida en el problema de lo histórico convergen todos los planteamientos filosóficos y culturales del pensamiento postidealista. Heidegger advierte que lo que está en juego no es tanto una discusión entre escuelas como la posibilidad de la filosofía misma. Así, la pregunta «¿qué es filosofía?» impulsa sus primeros trabajos y lecciones. Su problema central es lo histórico, sentencia Heidegger en las lecciones sobre fenomenología de la religión³. Mientras que la fenomenología husserliana deja bastante de lado la cuestión de lo histórico, para el joven filósofo «lo histórico inquieta», pues percibe que lo histórico es vida inmediata y, en esa medida, no es en absoluto ajeno a lo que busca la fenomenología⁴. De estas breves sentencias se desprende que la historicidad no puede ser considerada en primer lugar como objeto de una disciplina, algo que ya anticipa Dilthey; ante todo designa un carácter específico de la vida humana. Lo histórico más que cuestión de método, es trasunto del ser. Para entender esto hace falta dar un paso —como hace Heidegger, más allá de la mediación conceptual— que encadene los conceptos de historia, o historicidad, y vida fáctica.

Sin duda una de las expresiones claves que recorre los textos y lecciones del joven profesor es ‘facticidad de la vida’, o también ‘vida fáctica’. La importancia de esta expresión es inseparable del encuentro con la fenomenología, pero en buena medida estaba ya preparado por la lectura de Dilthey y de otros autores protestantes, en concreto, por la exposición existencial de la fe de Schleiermacher. Algunos conceptos característicos de la fenomenología existencial de Heidegger proceden directamente de la línea Schleiermacher-Dilthey⁵. Con estos

² Cf. HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 205.

³ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 31. El volumen 60 de la *Gesamtausgabe* recoge las lecciones de 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (reconstruidas a partir de cinco manuscritos de sus estudiantes), las de 1921 *Augustinus und der Neuplatonismus* (a partir del manuscrito original), los apuntes de las lecciones *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* y otros borradores de temática religiosa, como los guiones de los seminarios sobre Schleiermacher.

⁴ HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 33.

⁵ «¿Qué aportan Schleiermacher y Dilthey al pensamiento del joven Heidegger? Básicamente, un modo de aproximación fenomenológica al movimiento interno de la vida y de su ámbito de manifestación inmediata. Schleiermacher invita a escucharnos a nosotros mismos

pensadores había tenido ya un primer contacto en el curso de hermenéutica que sigue como estudiante de teología⁶. Al igual que en los planteamientos del teólogo protestante, está en juego la relación con la tradición. Heidegger propone la destrucción (*Abbau*) de la historia de la filosofía como paso metódico (de indudable eficacia en Lutero y Schleiermacher) para la recuperación del concepto de tiempo que se corresponde con la historicidad del ser. No se trata tanto de abandonar la filosofía como de volver a pensarla en su formulación ontológica originaria⁷. Estas indicaciones podrían bastar para alejar este estudio de ese tipo de investigaciones —desdeñadas por el propio Heidegger— que tan sólo buscan reseñar las influencias, los antecedentes de un pensador dibujando un nexo causal, perdiendo de vista lo único que verdaderamente importa⁸. Heidegger lee la tradición con la mirada puesta en su actualidad, quiere comprender el pasado desde el hoy; tal vez por eso su lectura resultaba original y despertaba la admiración de sus estudiantes.

Este estudio no trata de recomponer el camino del aprendizaje y las deudas filosóficas de Heidegger (aunque este conocimiento sea muy útil), sino principalmente de entender con él unos problemas que Schleiermacher había formulado antes. En igual medida, este peculiar diálogo entre ambos pensadores pretende dejar ver la continuidad de las preocupaciones de Schleiermacher en la filosofía de Heidegger. Para ello, en los siguientes apartados se analizarán los textos y referencias de las lecciones de 1919-1920 sobre el teólogo y filósofo precursor de buena parte de los planteamientos de la teología del siglo xx. Abordar la cuestión de la sintonía de Heidegger con Schleiermacher en la primera etapa de su itinerario filosófico exige esbozar un marco más amplio; ese marco es el de la revisión del pensamiento cristiano en el contexto de su reformulación completa de la fenomenología, en la que juegan un papel destacado categorías filosóficas como facticidad, finitud e historicidad del *Dasein*; todas ellas están presentes en la teología existencial de Schleiermacher.

en la unidad originaria de la conciencia. La hermenéutica de Dilthey contempla este origen desde una comprensión primaria del sentido de la experiencia humana», ADRIÁN ESCUDERO, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, p. 185.

⁶ «El título 'hermenéutica' me era familiar por mi estudio de teología. Entonces estaba especialmente interesado en la pregunta por la relación entre la palabra de la Sagrada Escritura y el pensamiento teológico-especulativo», HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 91.

⁷ Heidegger habla de *Wiederholung* en relación con la tradición; la repetición está unida conceptualmente a la posibilidad: el pasado comprendido de modo auténtico es el único horizonte posible para la reformulación de la cuestión del ser. Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, p. 509; también *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, pp. 187-188.

⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, pp. 5-6. Heidegger comienza su *Habilitationschrift* citando unas palabras de Hegel que sin duda se aplicaría a sí mismo: respecto a la esencia íntima de la filosofía no hay ni antecesores ni seguidores (HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*). Cf. HEIDEGGER, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, p. 195.

1. DE LA VIDA AL PENSAMIENTO, Y VICEVERSA

Al considerar las tesis de Heidegger sobre religión y teología es inevitable hacer alguna referencia biográfica. Pues en este aspecto de su vida sí hay un giro que tiene amplia repercusión en su pensamiento y explica su creciente sintonía con los pensadores protestantes. No obstante, aquí no interesa la transformación interior de la fe del joven Heidegger ni episodios de su vida ampliamente comentados en las biografías, sino la conexión de su pensamiento con las ideas y problemas que agitan su tiempo y explican en parte las posiciones teológicas tan polarizadas que —como él— mantienen muchos de sus contemporáneos. En un texto autobiográfico de 1937/38 se refiere a ello con cierto dramatismo; piensa que sólo quien esté arraigado en un mundo auténticamente católico puede intuir algo de las necesidades imperiosas que *como terremotos subterráneos han sacudido el camino de sus preguntas filosóficas*⁹.

Según relatan sus biógrafos, la vivencia religiosa de infancia de Heidegger estuvo influida por una espiritualidad de inspiración paulina-agustiniana, uno de cuyos puntos centrales es la doctrina de la gracia. Mientras la neoescolástica dominante en la teología y filosofía católica acentuaba el acceso racional a buena parte de los contenidos del cristianismo, la tradición agustiniana concedía más peso al don imprevisible de la gracia ante la corrupción de la razón humana por el pecado, destacando la diferencia abismal entre la libertad divina y la humana¹⁰. Como estudiante de teología, primero, y de filosofía más tarde, Heidegger vive de lleno la controversia en torno al modernismo¹¹. Sus primeros escritos, sus recensiones de obras teológicas, sus intervenciones públicas en ese contexto muestran ya un pensamiento propio. No obstante, su posición era inequívocamente la de la Iglesia católica. Su intención de dedi-

⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Besinnung*, GA 66, p. 415. Como señala Capelle, «esa afirmación no invita sólo a ver el cristianismo como punto de partida del camino del pensar de Heidegger. Más allá de esto, pone el dedo sobre el papel de la diferencia confesional en el desarrollo de su pensamiento», CAPELLE, P., «Katholizismus, Protestantismus, Christentum und Religion im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzung», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, pp. 346-347. Cf. BRITO, E., «Heidegger et le Christianisme», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 83, 1999, pp. 241-272.

¹⁰ ZABOROWSKI, H., «Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, p. 136.

¹¹ Carl Braig, profesor de teología en Freiburg y mentor del joven estudiante Heidegger, intervino decisivamente en la toma de posición de la Iglesia católica contra el llamado 'modernismo'. Según Braig, los modernistas seguían las tesis de Kant, Schleiermacher, A. Rischl, Harnack, es decir, de los *teólogos liberales negativos del protestantismo*. Cf. BRAIG, C., *Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft*, Freiburg, 1911, pp. 14, 35. Sobre la crisis modernista y la discusión teológica: SCHABER, J., «Martin Heideggers, Herkunft' im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, pp. 159-184; OTT, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», *Heidegger o el final de la filosofía* (J. M. Navarro Cordón/R. Rodríguez, Comp.), Ed. Complutense, Madrid, 1993, pp. 163-174.

carse al pensamiento medieval es otro signo más de su sintonía con el «mundo católico»¹².

Tras su habilitación como profesor, deja ver en cartas que su posición está cambiando. En 1917 escribe a Rickert: «nunca me he situado en el angosto punto de vista católico de tal manera que haya orientado los problemas, su comprensión y solución, según criterios extra científicos, ni los orientaría de cualquier otro modo. Buscaré y enseñaré la verdad de acuerdo con mi libre convicción personal»¹³. Pronto desvela Heidegger las tensiones intelectuales que sacuden su trabajo filosófico. Una breve cronología permite establecer la secuencia de lecturas y textos a los que se debe prestar atención en este estudio. El *Habilitationsschrift* de 1916 sobre Scotus —con su anotación sobre la historia de la filosofía y su capítulo final añadido para la publicación, en el que muestra sus inquietudes y enumera tareas pendientes de la filosofía¹⁴— es en cierto modo la puerta de entrada a su trabajo filosófico autónomo, cada vez menos dependiente de la aspiración a puestos académicos y de la necesidad de apoyos. Tras su *Habilitationsschrift*, Heidegger —que aspiraba a un puesto en la Facultad de Teología católica— retoma su interés por la mística medieval. Hasta entonces, recuperar la cosmovisión del medioevo implicaba mantenerse en la cercanía de la mística de Meister Eckhart, junto con Aristóteles y la filosofía medieval. Ahora, Heidegger incorpora los problemas que discuten las escuelas neokantianas y sitúan en primera línea a Husserl, pero también a Dilthey; a través de éste, conoce el concepto romántico de la vida histórica.

Al no haber conseguido el puesto en la Facultad de Teología, Heidegger orienta su trabajo en otra dirección más próxima a sus intereses filosóficos: la fenomenología de Husserl, que está recién incorporado a la Universidad de Freiburg. En esos primeros años como docente, tras la guerra, Heidegger asume como parte de su trabajo en el círculo fenomenológico la tarea de desarrollar una fenomenología de la religión¹⁵. A su conocimiento de la teología católica y a su viven-

¹² Su amigo Laslowski le describe en 1913 como un prometedor apologeta: «Tengo la impresión de que estás hecho para lo más grande (...). He hablado algunas veces con un teólogo protestante, liberal, bien formado. Entonces he visto por vez primera cuanto depende de las comprensiones filosóficas básicas. Por tanto, el catolicismo no entra en el entero pensamiento filosófico moderno. En este terreno, dentro de diez años dirás algo —preferentemente desde una cátedra berlinesa— que deberá hacer época (por favor, en el sentido correcto)», «Brief E. Laslowski an M. Heidegger 20.01.1913», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, p. 36.

¹³ *Martin Heidegger/Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente* (Hrsg. A. Denker/H.-H. Gander/H. Zaborowski), Klostermann, Frankfurt a. Main, 2002, p. 42. Esta carta sugiere que su distancia crítica con la neoescolástica es anterior a la lectura de pensadores protestantes. Cf. ZABOROWSKI, H., «Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», pp. 154-155.

¹⁴ Cf. *Frühe Schriften*, GA I, p. 402. Cf. ZABOROWSKI, H., «Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», p. 151.

¹⁵ Según Pöggeler, Husserl se lo encomienda por haber estudiado antes teología. En una carta de octubre de 1920, Heidegger se queja de que Husserl no lo trata como filósofo, sino como teólogo. Cf. PÖGgeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München, 1999, p. 252. Sobre

cia religiosa, se añade ahora el estudio de la tradición protestante. Junto a Bernardo de Claraval, Teresa de Ávila, Francisco de Asís y Meister Eckhart, lee los textos clásicos de la teología alemana con la mirada puesta en la experiencia religiosa personal como un tipo ejemplar de la vida fáctica, más que en las exposiciones teóricas. En este contexto de problemas se enmarca la lectura y comentario de las obras de Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an der Gebildeten unter ihren Verächtern* y *Der christliche Glaube*. En agosto de 1917 imparte un seminario sobre el problema de lo religioso en Schleiermacher ante un reducido grupo de oyentes¹⁶.

En 1918 Heidegger trabaja en un curso, que finalmente no imparte, titulado *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. No trata de desarrollar una filosofía de la religión, sino de ofrecer una comprensión fenomenológica del surgimiento de la tendencia a la vivencia religiosa en su facticidad y dinamismo propio¹⁷. Siguiendo a Schleiermacher, define la religión como un sentido y gusto por el infinito, como una relación intencional que se abre a un todo infinito; una relación que Schleiermacher entiende como estricta dependencia respecto de lo divino¹⁸.

Un año después, en una conocida carta a E. Krebs, Heidegger da por concluida su adhesión a lo que llama el sistema del catolicismo y su renovación. «Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar mi propia posición filosófica, dejando a un lado toda tarea científica, me han llevado a unos resultados sobre los que, manteniendo una conexión extrafilosófica, no podría garantizar la libertad de conciencia y de enseñanza. Evidencias (*Einsichten*) de carácter epis-

el trabajo de Heidegger junto a Husserl en estos años, cf. KISIEL, TH., *The genesis of Heidegger's Being and Time*, U. C. Press, Berkeley, 1995, pp. 69-115; VAN BUREN, J., *The young Heidegger; rumor of the hidden King*, Indiana U.P., Bloomington, 1994.

¹⁶ «Heidegger, con el método fenomenológico de Husserl, describirá la estructura del espíritu vivo en su historicidad concreta y no la estructura de la conciencia pura. En su conferencia del 1 de agosto de 1917 sobre el problema de la religión en Schleiermacher ya son visibles las consecuencias del filosofar conjunto con Husserl», DENKER, A., «Heideggers Leben- und Denkweg 1909-1919», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, p. 120. En sus cartas se refiere repetidamente a su lectura de Schleiermacher. Cf. *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969* (Hrsg. J. W. Storck), Marbach am Neckar, 1990; PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher. Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-1919)», *Heidegger Studies*, 18, 2002, pp. 130-131.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA 60, pp. 303-305. El subtítulo de las lecciones muestra la orientación de sus investigaciones sobre filosofía de la religión: *Die treibende Problematik und Methodik ist die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewusstseins*.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA 60, pp. 320, 331. Por aquellos años, la figura de Schleiermacher había despertado nuevo interés; en el círculo de Heidegger era muy apreciado el estudio de H. Süsskind (*Christentum und Geschichte*). Este teólogo protestante formaba parte del movimiento *Cristiandad libre*. Husserl dice de sí mismo en una carta a R. Otto que es «un cristiano libre y protestante no dogmático». En este mismo *pathos* se encuentra ya el joven Heidegger. Entre los estudiosos de Schleiermacher, Süsskind es el único que le merece plena confianza. Cf. *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, p. 11.

temológico, que se extendían a la teoría del conocimiento histórico, han hecho inaceptable y problemático para mí el sistema del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica (ésta por lo demás en un nuevo sentido)»¹⁹.

¿Qué evidencias, qué cuestiones del conocimiento histórico descalifican el pensamiento filosófico dominante en la teología católica hasta el punto de hacerlo inaceptable? Sin duda las mismas que llevan a Heidegger a tratar de metafísica en un sentido nuevo, muy alejado de la escolástica de tipo aristotélico que se enseñaba en Freiburg. La teoría del conocimiento histórico es una ocupación característica del pensamiento protestante: implica la paulatina sustitución de la filosofía de la historia por la comprensión de la historicidad; sólo desde ella se abre el espacio de las cuestiones existenciales. En este campo juegan con ventaja Schleiermacher, Dilthey y Kierkegaard, pero también los filósofos idealistas alemanes. Heidegger encuentra en ellos la inspiración para formular sus propias preguntas: ésas mismas que desde la lógica interna de su pensamiento le habrían conducido a la inevitable ruptura con el sistema del catolicismo.

En el *currículum vitae* de 1922 Heidegger escribe que dejó el convento y los estudios de teología en 1911 porque no pudo hacer suyo «el juramento antimodernista, formulado entonces como una exigencia expresa»²⁰. Con esto no ha explicado casi nada. En todo caso y a tenor de lo que indica en sus cartas, su resistencia a asumir el juramento antimodernista responde a un pensamiento distinto al oficial no en cuestiones de doctrina, sino de filosofía básica: la dificultad en aceptar una exposición filosófico-sistemática de verdades eternas. Esta *diferencia filosófica* contrasta agudamente con la sintonía que mantiene con los tratados de autores protestantes que está leyendo. Desde las primeras lecciones de 1919 se hace visible esa *diferencia filosófica* que también le sitúa cerca de las filosofías de la vida dominantes en esos años y, sobre todo, de la fenomenología. El peso que en ellas tienen lo vital y lo existencial —la vida en su facticidad— habría captado ya años antes el interés del joven estudiante que precisamente quería contribuir a la rehabilitación de un sistema de pensamiento, aparcado en el margen de los movimientos intelectuales y, por tanto, necesitado de una revitalización. El origen protestante de la tradición histórica-existencialista presentaba sin duda razones filosóficas para leer los tratados teológicos de Lutero o de Schleiermacher y, desde ellos, recuperar la tradición teológica cristiana anterior a la sistemática filosófica. La meta principal es, no obstante, la filosofía misma.

Si la fenomenología se tomara en serio la aspiración a un pensamiento originario sin dar nada por supuesto, todas las demás ciencias deberían revisar sus principios, remover sus cimientos conceptuales y —como la propia filosofía— verse obligadas a edificar desde la primera piedra. Sólo así se libera a la histo-

¹⁹ «Brief Martin Heideggers an Engelbert Krebs (9.01.1919)», *Heidegger Jahrbuch* I, p. 67.

²⁰ Según Zaborowski, con esto Heidegger no dice en realidad nada falso; de hecho había tenido problemas con el juramento antimodernista, pero al mismo tiempo no dice *todo* lo que era significativo en ese contexto. ZABOROWSKI, H., «Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», p. 153. Cf. DENKER, A., «Heideggers Leben- und Denkweg 1909-1919», pp. 103-105.

ricidad de su solidificación como sistema o como *Weltanschauung*²¹. El joven profesor hace el camino fenomenológico con la convicción de que es necesaria una rectificación en la línea de un mayor rigor. Deshacer para rehacer: *Abbau* o *Destruktion* es el procedimiento metódico que Heidegger aplica a los temas y doctrinas abordados en sus lecciones. Con una excepción al menos: la teología. En vez de desmontar lo que él llama *el sistema del catolicismo* se aleja de él y se incorpora a la corriente teológica protestante: a aquella que no necesita ser «destruida» por haberse atendido precisamente a la vivencia religiosa sin mediación de conceptos²².

No cabe duda de que en esta etapa de su itinerario intelectual filosofía y teología, pensamiento y fe son dos caras del mismo problema: se distinguen, pero no son independientes. Pues, como pasa en la vida, ni siquiera uno mismo sabe si cada motivo actúa con igual intensidad, ni a la vez, ni continuamente. En sus escritos autobiográficos y cartas se ve que alimenta el pensar filosófico de fuentes diversas incluso por su género. Entre los estudiosos de este período del pensamiento heideggeriano ha interesado vivamente la cuestión sobre si Heidegger reconoce en la teología protestante, y claramente en Schleiermacher, tan sólo a los precursores de su andadura intelectual, en lugar de una respuesta a sus dudas personales. Dahlstrom piensa que no es casual que su giro religioso se produzca simultáneamente con los primeros balbuceos de su filosofía, de la reformulación existencial de la fenomenología²³. Otros autores dejan abierta la cuestión sobre si el giro en relación a la religión católica es un episodio biográfico-intelectual anterior al gran quiebro de su filosofía o si, por el contrario, es el primer paso de un único proceso de maduración. Mientras Kisiel habla de un momento de ruptura, Zaborowski se inclina por la segunda opción y concede gran importancia a este movimiento interior en la vivencia heideggeriana del cristianismo, no sólo para entender su posición en relación con la religión y la teología sino para explicar la génesis de su filosofía existencial²⁴.

En los cursos que dicta en 1919 y 1920, especialmente en las lecciones sobre fenomenología de la religión, son continuas las alusiones al camino liberador emprendido por la teología; además declara repetidamente su preferencia por

²¹ En su *Probevorlesung* de 1915 Heidegger aborda el concepto de tiempo. El planteamiento inicial tiene forma de pregunta: «¿Qué estructura tiene que tener el concepto de tiempo de la ciencia histórica para poder funcionar como tal concepto de tiempo de modo conveniente al fin de esa ciencia?», HEIDEGGER, M., *Frühe Schriften*, GA 1, p. 417.

²² Schleiermacher defiende que la teología cristiana debe liberarse de la sabiduría del mundo. La separación entre teología y filosofía es clave para una verdadera fundamentación de la dogmática cristiana. Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Der christliche Glaube. Kritische Gesamtausgabe* (KGA) I,7,1. W. De Gruyter, Berlin, 1980, pp. 15-6.

²³ DAHLSTROM, D. O., «The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures», *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology* (Ed. C. J. N. de Paulo), Edwin Mellen Press, Lewiston, 2006, p. 188.

²⁴ ZABOROWSKI, H., «Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919», p. 157; KISIEL, TH., *The genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 16.

los pensadores «anti-sistema» de la tradición cristiana y su negativo balance de la asunción de la conceptografía griega en la teología y la filosofía. En esas lecciones se encuentra ya el mismo reproche que en sus trabajos de madurez: la teología se ha dejado atrapar por la metafísica, y ha perdido su orientación primordial, ésa que se percibe en los escritos de San Pablo y todavía alienta en San Agustín. Las lecciones de estos años confirman que, desde sus primeros trabajos, Heidegger se planteaba, por un lado, cómo es posible la teología como ciencia y, por otro, qué dependencia de la filosofía tiene la cientificidad de la teología, una vez definida la filosofía como *Urwissenschaft*²⁵.

Su relación con el teólogo Rudolf Bultmann, iniciada en 1923 al incorporarse Heidegger a la Universidad de Marburg, contribuye sin duda a intensificar su dedicación a la posibilidad y realidad de la teología; pero, como muestran los cursos impartidos años antes, Heidegger ha leído también los tratados de teología con esa original mirada que tan eficazmente le lleva a interpretar de modo nuevo la tradición filosófica, y no va de vacío en sus primeros encuentros con Bultmann²⁶. Según el relato de Pöggeler, Husserl había recomendado ante Natorp al joven fenomenólogo Heidegger con el siguiente argumento: como filósofo católico no puede tratar libremente a Lutero (el propio Husserl le había dado el dinero años antes para hacerse con sus obras completas), en cambio, en Marburg, puede ser un puente significativo entre la filosofía y la teología protestante²⁷.

En su comprensión de la teología de Lutero, Heidegger no sigue las tendencias del momento. Haciendo referencia a la *Quaestio de viribus* de 1516, reco-

²⁵ Cf. GETHMANN-SIEFERT, A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Denken Martin Heideggers*, Karl Alber, München, 1974, pp. 22 y ss. Cuenta Pöggeler que un tal Robinson sostenía que Heidegger habría preparado el camino para que la teología del Antiguo Testamento se convirtiera en la disciplina fundamental de la teología cristiana; Heidegger, rechazando esta idea, dijo que como estudiante de teología sólo había aprendido un poco de hebreo. Cf. PÖGgeler, O., *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*, F. Schöningh, Paderborn, 2007, p. 18. Cf. también O'MEARA, TH., «Heidegger and his origins: theological perspectives», *Theological Studies*, 47, 1986, p. 219; BRITO, E., «Les théologies de Heidegger», *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, pp. 441-3.

²⁶ Tras la participación de Heidegger en el seminario de Bultmann sobre la ética de San Pablo, Bultmann escribe en una carta del 23 de diciembre de 1923: «El seminario ha sido esta vez muy instructivo, porque ha participado nuestro nuevo filósofo Heidegger, un discípulo de Husserl. Procede del catolicismo, pero es completamente protestante, como lo ha mostrado recientemente en el debate tras la exposición de Hermelink sobre Lutero y la Edad Media». *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (B. Jaspert Hrg.), Darmstadt, 1984, p. 202. Bultmann acepta el desafío de una teología más existencial y procede a examinar los presupuestos del pensamiento teológico para lo que conviene recurrir a una filosofía como la de Heidegger. Cf. MACQUARRIE, J., *An existentialist Theology. A comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM Press, London, 1955, p. 8.

²⁷ En Marburg está R. Otto, cuyo libro *Über das Heilige*, muy próximo a las tesis de Schleiermacher, fue el primer contacto tanto para Husserl como para Heidegger con la fenomenología de la religión; sin embargo, con quien entra en contacto Heidegger es con Bultmann. Cf. PÖGgeler, O., *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, München, 1992, p. 466. «Heidegger buscó en Marburg la cercanía de Bultmann, porque —como Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann— también se tomaba en serio la escatología como rasgo esencial de la fe del cristianismo primitivo y con ella de la religiosidad», *ibidem*, p. 468.

noce como una exigencia básica de toda teología interpretar el ser del hombre en el mundo de tal modo que desde ese ser pueda llegar a Dios. El concepto luterano de pecado no se reduce a la condición moral del hombre, sino al ser del hombre, es un concepto existencial que tiene su contra-concepto en la fe: el verdadero pecado es la incredulidad o *aversio Dei*. En *Ser y tiempo* Heidegger subraya que la teología busca una interpretación del ser del hombre en relación con Dios más original que la de la historia, desde el significado de la fe y manteniéndose en ella. Elogia la idea de Lutero, según la cual la teología es un sistema de dogmas apoyado en unos fundamentos que no son objeto de fe y en conceptos que no sólo no son adecuados para los problemas teológicos, sino que los oscurecen y distorsionan²⁸. En definitiva, en Lutero encuentra un modelo para su propia reforma de la metafísica²⁹. También gracias a Lutero (y no en menor medida a Schleiermacher), se agudiza su percepción de la facticidad de la vida y de su finitud ineludible.

Pese a que el máximo rendimiento de sus lecturas teológicas es filosófico, en las publicaciones posteriores a *Ser y tiempo*, no sólo son frecuentes las referencias a las relaciones entre filosofía y teología, sino que buena parte de sus nuevos modos de decir evocan la problemática religioso-teológica. A lo largo de toda su vida, Heidegger pensó como un *teólogo* (así se describe en la carta a Löwith)³⁰ sin esconder esa fuente de su interrogación filosófica.

2. LA NUEVA CONCIENCIA RELIGIOSA

La nueva conciencia religiosa nace con Lutero³¹. Esta afirmación contenida en sus lecciones del breve semestre de 1919 es la clave de la orientación que da a sus lecciones sobre fenomenología de la religión. En sus notas para las lecciones sobre los fundamentos de la mística, mientras se distancia de la fe católica, presenta a Lutero como aquél del que surge una forma *original* de religiosidad, que ni siquiera se encuentra en los místicos³². Al presentarse ante sus

²⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, GA 2, p. 13.

²⁹ «Del mismo modo que la fe cristiana elude el control canónico, la vida elude la filosofía especulativa», McGRATH, S. J., *The early Heidegger & medieval Philosophy*, Catholic University Press, Washington, 2006, p. 48.

³⁰ «Brief an K. Löwith, 19.8.21», *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2 D. Papenfuss / O. Pöggeler Hrsg., Klostermann, Frankfurt, 1990, p. 29.

³¹ HEIDEGGER, M., *Über die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, p. 18. Datos biográficos sobre el estudio intenso de las obras de Lutero desde 1920 en VAN BUREN, J., *The young Heidegger*, pp. 149-150. Grossmann subraya que Heidegger no reconoce la relevancia de Lutero para el desarrollo de su pensamiento en sus relatos autobiográficos. En textos de su etapa de madurez, Lutero es visto como un miembro más de la historia de la metafísica. Cf. GROSSMANN, A., *Heidegger Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik*, Königshausen & Neumann, 2005, p. 11.

³² Cf. HEIDEGGER, M., *Glaube und Wissen*, GA 60, p. 310. Antes de dedicarse a Lutero, Heidegger lee con atención a Schleiermacher entre 1917 y 1918. Según Pöggeler, con motivo de

alumnos, recién llegado a Marburg, Heidegger se refiere a Lutero como un compañero de búsqueda³³.

¿En qué términos reconoce Heidegger la ruptura de Lutero? Claramente en los de una teología no filosófica. En las lecciones de esos años muestra sin ambages sus inclinaciones: «la lucha entre Aristóteles y el nuevo sentimiento vital (*Lebensgefühl*) prosigue en la mística medieval y finalmente en Lutero»³⁴. En las lecciones del *Kriegsnotsemester* de 1919 se refiere a la teología en unos términos críticos. La teología, como doctrina sobre Dios como lo Absoluto, es en cierto modo una ciencia originaria; en ella lo histórico tiene que jugar un papel, lo que en gran medida viene dado con el cristianismo. Sin embargo, ni la teología católica ni la protestante ha ofrecido hasta ahora un concepto claro sobre esa ciencia, y ni siquiera tienen la conciencia de la amplitud del problema, fuera de algunos intentos incompletos en la nueva teología protestante³⁵. Con argumentos parecidos no duda en señalar lo inadecuado de los conceptos filosóficos acerca de Dios: «Cuando se entiende a Dios como objeto de especulación, se da una caída del auténtico comprender. Esto se verá sólo cuando se desarrolle la explicación de las relaciones conceptuales. Esto no se ha intentado nunca, porque la filosofía griega se ha introducido en el cristianismo. Únicamente Lutero ha hecho un avance en esa dirección, y desde ahí es explicable su odio contra Aristóteles»³⁶. En las lecciones de 1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger presenta el cristianismo primitivo como una alternativa frente a la ciencia griega — frente a Aristóteles—, en la medida en que aquél desplaza el centro de gravedad del mundo de la vida y de la vida fáctica hacia el mundo propio y el mundo de la experiencia interna: el mundo propio como tal entra en la vida y como tal es vivido³⁷. Sin embargo, el cristianismo posterior recupera a Aristóteles, y a la revolución le sigue pronto una involución. Ese proceso de encapsulamiento de la vida en los conceptos de la ciencia antigua sólo se ha interrumpido algunas veces. De vez en cuando, los logros del cristianismo antiguo que habían sido desfigurados y sepultados por la entrada de la ciencia antigua en el pensamiento cristiano, se han impuesto de nuevo en erupciones violentas (como en San Agustín, Lutero o

estas lecturas se dan los primeros pasos del cambio en su pensamiento. Cf. PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*, p. 100. Heidegger le contó a Pöggeler que leyó a Lutero en 1909, como estudiante de teología católica. Cf. PÖGGELER, O., «Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt», *Heidegger Jahrbuch* I, 2004, pp. 185, 192-193.

³³ «El joven Lutero fue compañero de búsqueda; modelo, Aristóteles, al que aquél odiaba. Impulsos los daba Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl. Esto [va] por aquellos que sólo entienden cuando pueden hacer recuento de las influencias históricas, ese pseudoentendimiento de la curiosidad ocupada», HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, p. 5.

³⁴ HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 205.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Über die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57, p. 26.

³⁶ HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 97. Cf. SOLA DÍAZ, M. A., «Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger», *Thémata*, 38, 2007, pp. 255-264.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 61.

Kierkegaard)³⁸. Aunque el pensamiento de San Agustín no está plenamente domo-
 ñado por los conceptos de la metafísica griega, Heidegger se lamenta de que algu-
 nos hallazgos de las *Confesiones* se malogran por ser «demasiado griegos»: están
 lastrados por la tendencia griega a teorizar y reducir la vida fáctica a conceptos³⁹.

También la existencia cristiana ha sido desfigurada por la filosofía griega⁴⁰.
 En las cartas paulinas, según Heidegger, se narra la genuina vivencia del cris-
 tianismo, antes de que la existencia cristiana fuera configurada por la filosofía
 griega. Por eso permiten penetrar en el fenómeno fundamental de la vida cris-
 tiana originaria⁴¹. San Pablo explica la vida cristiana desde el sentido de la vida
 religiosa y no a partir de teorías: la religiosidad es indisociable de la experiencia
 vital fáctica. Por tanto, la religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal:
 sólo en la vivencia plena de su propio tiempo el cristiano llega a ser tal⁴². Por su
 íntima conexión con el horizonte existencial del hombre, con la historicidad y
 facticidad de la vida, la religión constituye una dimensión privilegiada desde la
 que aproximarse al planteamiento originario de la cuestión sobre el ser y enten-
 der la existencia que inevitablemente se formula esa cuestión. Heidegger reco-
 noce huellas de esta motivación en la tradición teológico-religiosa protestante:
 en Lutero y Schleiermacher. En todas las lecciones ofrece una clave sobre esa
 preferencia: actualmente la filosofía de la religión se desarrolla en la teología pro-
 testante; mientras que la teología católica concibe los problemas desde su espe-
 cífica comprensión del cristianismo, la protestante depende esencialmente de las
 principales corrientes filosóficas⁴³. En esos años, es frecuente que se refiera al
 catolicismo como a una pseudofilosofía dogmática y casuística. Heidegger pien-
 sa que la verdad está más cerca del planteamiento protestante, y a eso obedece
 su alejamiento del sistema del catolicismo y del aristotelismo. Kisiel considera
 que de la mano de Schleiermacher Heidegger se libera del sistema del escolati-
 cismo católico para acercarse a una experiencia más mística⁴⁴. No obstante, la
 distancia expositiva (*sachlich*) que mantiene respecto a la vivencia religiosa sugie-
 re que trata más bien de entender el fenómeno religioso y no tanto de vivir la fe
 de otro modo. Coincido con Mcgrath en que Heidegger no busca en el protes-
 tantismo una visión religiosa para sí mismo, sino indicaciones de la facticidad⁴⁵.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 205.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, p. 247. Sobre la necesaria *Destruktion* de *Confesiones X*, cf. *ibidem*, pp. 244, 247, 257, 261, 272.

⁴⁰ «Se hace necesaria una discusión de principios con la filosofía griega y la deformación de la existencia cristiana a través de ella», HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, p. 91. Heidegger anota al final de la cita y del párrafo: «La idea auténtica de filosofía cristiana: cristiana no es una etiqueta para una [filosofía] epigonal y mala. El camino hacia una teología originariamente cristiana —libre de lo griego—», *ibidem*, p. 91.

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 68.

⁴² Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, pp. 80, 117.

⁴³ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 22.

⁴⁴ Cf. KISIEL, TH., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp. 73-4.

⁴⁵ «With its concern for expressing lived experience, Schleiermacher's romantic notion of religion presented Heidegger with a theological analogy for the hermeneutics of facticity», MCGRATH, S. J., *The early Heidegger & medieval Philosophy*, p. 51.

Su aprecio por el pensamiento protestante es proporcional a la distancia que mantiene con la filosofía de Aristóteles. Heidegger no precisa que se trata sólo de la filosofía teórica. En estos años de alejamiento del 'sistema católico', Aristóteles personifica la filosofía conceptual incapaz de pensar la experiencia vital. En este rechazo no se puede despreciar la influencia de la teología protestante; principalmente la postura de Lutero, su *compañero de búsqueda* en esos años, que en la tesis 50 de la *Disputatio contra scholasticam theologiam* declara con contundencia que todo Aristóteles es para la teología como las tinieblas para luz («Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem»). La centralidad del concepto de vida (y del sentido de la vida) en la fenomenología es, sin duda, un factor decisivo en la recuperación heideggeriana de la tesis sobre el sentido del ser en Aristóteles ya en la década de los veinte⁴⁶. La interpretación tradicional del filósofo griego, la que ha helenizado la conciencia cristiana de la vida, supone una lectura unilateral. Al separar el cristianismo primitivo de la filosofía griega, la cuestión de la temporalidad y la facticidad aparece sin velos. Una vez abandonada la temática religiosa, Heidegger puede leer a Aristóteles sobre la base de la categoría de la temporalidad⁴⁷.

Todos estos motivos se encuentran en la tradición de pensamiento protestante. Con un elogio semejante al que dedica a Lutero un par de meses antes, afirma que Schleiermacher vio por primera vez lo propio de la conciencia cristiana y descubrió la primera cristiandad, antes de toda especulación metafísica; así influyó en los escritos sobre religión de Hegel⁴⁸. Ambos pensadores representan las tendencias vivas del idealismo alemán frente a las que arraigan en conceptos muertos⁴⁹. Según Pöggeler, Heidegger piensa que la regeneración hermenéutica de la religión a partir de la vida en Schleiermacher, por un lado, y la teología especulativa de Hegel, por otro, han abierto nuevos caminos⁵⁰. Ciertamente, Heidegger comparte con Schleiermacher el interés por purificar el cristianismo de toda estructura conceptual y liberar así su contenido primordial⁵¹. En otro escrito de esos años, *Glaube und Wissen*, reprocha a la teología su dependencia de la filosofía: hasta ahora, la teología no ha encontrado un plantea-

⁴⁶ Heidegger mantiene un trato continuo con Aristóteles a lo largo de toda su vida. La sintonía entre ambos pasa por distintas etapas. En *Mein Weg in die Phänomenologie* (GA 14, p. 98), cuenta que en 1919 impartió un seminario sobre Aristóteles. Pero no especifica qué textos comentó ni en qué sentido. Hasta 1921 las referencias a Aristóteles son más bien negativas. Kisiel ofrece una exposición detallada del estudio de Aristóteles en *The genesis of Heidegger's Being and time*. Cf. VOLPI, F., «La question du logos chez le jeune Heidegger», *Heidegger 1919-1929* (J. F. Courtine, ed.), Vrin, Paris, 1996, pp. 33-65.

⁴⁷ SAVARINO, L., *Heidegger e il Cristianesimo 1916-1927*, Liguori Editore, 2001, p. 9. Pöggeler destaca que en su interpretación de Aristóteles de 1922, Heidegger deja ver con claridad que quería librar a Aristóteles del odio del joven Lutero contra el aristotelismo. PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*, p. 9.

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, GA 56/57, p. 134.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 9.

⁵⁰ Cf. PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*, p. 46.

⁵¹ Cf. MCGRATH, S. J., *The early Heidegger & medieval Philosophy*, p. 50.

miento teórico original que se corresponda con la originariedad de su objeto. Lógicamente piensa que la verdadera religión no se deja acomodar a la filosofía (*erphilosophieren*)⁵². A esto mismo —en su versión contraria— apunta una fórmula polémica de Heidegger: *el ateísmo del filosofar*⁵³.

Sobre esa cuestión vuelve una y otra vez en sus lecciones. En *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* se encuentra un ejemplo de la fuerte convicción con la que Heidegger vinculaba el destino de la filosofía a las preocupaciones que ya ocupaban a la teología. Tras esbozar lo que considera los dos núcleos principales de problemas del pensamiento de su tiempo, Heidegger propone el trabajo teológico de Schleiermacher como paradigma ante la oposición absoluto-histórico. En relación con la validez absoluta de la fe, Schleiermacher comprendió que lo absoluto de la religión no se puede realizar en una religión histórica, pero tampoco en una forma racional abstracta. Esto, concluye Heidegger, es todavía hoy un problema acuciante tanto para la filosofía como para la teología y su posibilidad como ciencia⁵⁴.

Entre los factores que han contribuido a esta situación, Heidegger destaca la defensa del cristianismo como la religión verdadera frente al resto de religiones falsas y, para ello, la adopción de una metafísica determinada. Y, como reacción a esto, la Ilustración hace la propuesta de una religión natural que invalide las formas históricas de entender las verdades de la religión. Schleiermacher se distancia de estos planteamientos: «A partir de una conciencia histórica viva vio por primera vez que el elemento absoluto de la religión no se podía realizar en una única religión histórica, y menos todavía que pudiera consistir en una mera racionalidad abstracta. Este problema, estrechamente relacionado con la pregunta por el sentido, estructura y método de una teología cristiana, ha ocupado el siglo XIX y es hoy especialmente urgente»⁵⁵. Según Heidegger, el valor del cristianismo no puede inferirse de su comparación con otras formas históricas de religión: el cristianismo primitivo no conocía ninguna historia de las religiones; su convicción

⁵² HEIDEGGER, M., *Glaube und Wissen*, GA 60, p. 310; cf. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion*, GA 60, p. 323. En la conferencia de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, Heidegger recomienda a la teología hablar desde y para la fe, y pone en duda «si la teología puede ser todavía una ciencia, puesto que probablemente no debe ser en absoluto una ciencia», HEIDEGGER, M., *Phänomenologie und Theologie*, GA 9, p. 46; también cf. pp. 48 y ss.

⁵³ En 1922 habla ya de «prinzipielle Atheismus der Philosophie», HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, p. 196. En la *Carta sobre el humanismo* afirma que el pensamiento que se presenta en la verdad del ser como lo que debe ser pensado de ningún modo quisiera haberse decidido por el teísmo. Ser teísta es tan poco como ateuista. Pero esto no en razón de una actitud de indiferencia, sino en atención de las fronteras que limitan el pensamiento como tal. HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, GA 9, p. 352. F. Filippi ofrece una relación de autores que han interpretado teológicamente a Heidegger, bien como un pensador ateo bien como teísta. Cf. «Der prinzipielle 'A-theismus' der Philosophie», *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 5, 2006, p. 142.

⁵⁴ «El problema, que está estrechamente unido a la pregunta por el sentido, la estructura y el método de la teología cristiana, ha ocupado al siglo XIX y es hoy especialmente candente», HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, p. 21.

⁵⁵ HEIDEGGER, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, p. 21-22.

en la fe procedía del «*extra Christum nulla salus*», y no de la comparación histórica con otras religiones, puesto que el cristianismo no tenía historia alguna.

3. LA TEOLOGÍA EXISTENCIAL DE SCHLEIERMACHER

Hasta el momento se ha expuesto el espacio intelectual de Heidegger en el que se producen los *terremotos subterráneos que sacuden las preguntas filosóficas*, donde despierta la sintonía con Schleiermacher. Las múltiples referencias de las lecciones de esos años en Freiburg lo presentan como uno de los teólogos que ha ensayado para la teología el camino de liberación (*Abbau*) de los conceptos griegos, esto es, de la metafísica sistematizada. Su teología existencial está en la dirección correcta y, según Heidegger, se corresponde con una comprensión adecuada de lo histórico.

Las observaciones más precisas, el comentario directo de pasajes de libros de Schleiermacher forman parte del material que Heidegger redacta antes de 1919 para el curso *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Se trata de dos escritos en los que anota y desarrolla algunas tesis centrales del pensamiento de Schleiermacher; concretamente aquellas en las que aparece la interdependencia que mantienen su idea de la religión y el núcleo de su filosofía, la dialéctica. En el primero, titulado *Zu Schleiermachers zweite Rede Über das Wesen der Religion*, Heidegger comenta el segundo discurso de *Über die Religion. Reden an der Gebildeten unter ihren Verächtern*. Allí, Schleiermacher aborda la cuestión de la esencia de la religión y su autonomía: defiende que la religión no es moral o metafísica, es intuición del universo, sentimiento (*Gefühl*) del infinito. El segundo grupo de notas sobre Schleiermacher, igualmente breve, lleva por título *Zu: Schleiermacher, Der christliche Glaube – und Religionsphänomenologie überhaupt*⁵⁶. Como en el primer texto, Heidegger se centra en una obra muy conocida de Schleiermacher. Sin duda, con la elección de estos tratados claves para la teología protestante apunta a una dimensión de la religiosidad cristiana que se corresponde con los nuevos tiempos. Parece estar pensando en Schleiermacher cuando años más tarde, en *Die Zeit des Weltbildes*, señala que un fenómeno característico de la Edad moderna es la *desdivinización* (*Entgötterung*) a la que ha contribuido el cristianismo; este estado —la falta de decisión sobre Dios y los dioses— no excluye la religiosidad, antes bien consiste en que la relación con los dioses se transforma en vivencia religiosa⁵⁷.

⁵⁶ En la *Gesamtausgabe* (60) los textos aparecen en este orden. Patriarca habla de un quiasmo temporal: Heidegger habría leído y anotado antes *Der christliche Glaube* que los *Reden*, obra de juventud. Cf. PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher», p. 132. Sin embargo, H. Ochsen, que asistió al seminario de 1917 sobre Schleiermacher, da a entender que la exposición versó sobre los *Reden*. Cf. PÖGGELER, O., «Heideggers Begegnung mit Dilthey», *Dilthey Jahrbuch*, IV, 1986-1987, p. 129.

⁵⁷ Heidegger concluye: «Al llegar a este punto, los dioses se desvanecen. El vacío surgido así es sustituido por la investigación histórica y psicológica del mito». HEIDEGGER, M., *Die Zeit des Weltbildes*, GA 5, p. 70.

Heidegger comienza las notas de *Zu Schleiermachers zweite Rede Über das Wesen der Religion* ofreciendo el motivo de sus reflexiones: «La necesidad de una actitud fenomenológica respecto a la vivencia religiosa»⁵⁸. El planteamiento de Schleiermacher va en esa misma dirección: destapar una esfera vital originaria de la conciencia (o del sentimiento) en la que la religión se realiza sólo como una forma determinada de vivencia; en realidad, tiene su santuario interior (*Heiligtum*) en la vida. Al igual que su contemporáneo Hegel, Schleiermacher ha comprendido la intención profunda de la Ilustración y le hace responsable de la grave crisis espiritual reflejada en la intensa disputa en torno al ateísmo que protagoniza la generación precedente; urge ofrecer una respuesta⁵⁹. Schleiermacher asume del programa romántico, entre otras, la tarea de exponer filosóficamente la raíz antropológica de la religión: sólo la religión puede llevar al hombre a un nuevo origen, sólo ella puede asegurar una autenticidad perdida en medio de las transformaciones operadas en la modernidad⁶⁰.

Se comprende la controversia que suscitó la publicación de los *Discursos sobre la religión* en 1799, pues proponen una emancipación de las autoridades tradicionales en materia teológico-religiosa. Schleiermacher plantea la esencia de la religión al margen de las mediaciones de la metafísica o de la moral: la experiencia religiosa tiene su origen en la unidad de la conciencia que precede a cualquier división, también la de sujeto-objeto. Los *Discursos* contienen todos los ingredientes necesarios para una fenomenología de la vivencia religiosa, y su consecuencia directa es el paso a un segundo plano de la verdad racional del cristianismo y su exposición en conceptos. Pese a que en esta obra —al fin y al cabo de juventud— Schleiermacher muestra poco aprecio por la teología y su alcance científico, en sus escritos posteriores la perspectiva teológica penetra sus reflexiones filosóficas. Y viceversa. Son cuestiones metafísicas y de teoría del conocimiento —la herencia kantiana y la discusión con el idealismo— las que subyacen a su teología, que por lo demás es una ciencia integrada en el conjunto sistemático que presenta la dialéctica⁶¹.

La autonomía de la religión emerge, por tanto, de la problemática característica de la filosofía de la subjetividad. Frente a la conciencia transitiva moderna,

⁵⁸ HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede «Über das Wesen der Religion»*, GA 60, p. 319; SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion. Reden an der Gebildeten unter ihren Verächtern*, KGA I,2, pp. 185-326.

⁵⁹ Cf. GINZO, E., «La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 16, 1981, p. 90.

⁶⁰ «El nombre de Schleiermacher está ligado casualmente a lo que al modo kantiano se llama la autonomía de la religión. Marca un salto cualitativo en la historia de la conciencia de Dios y la libertad. ¡Libertad del purismo conceptual, del análisis racional teórico y práctico! ¡Libertad de la conciencia representativa determinable lingüísticamente y de la obligatoriedad de nuestra existencia moral!», TIMM, H., *Die heilige Revolution: das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel*, Syndikat, Frankfurt a. M., 1978, p. 24.

⁶¹ Cf. FLAMARIQUE, L., *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 64-75. También MARINA, J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford U. P., Oxford, 2008, pp. 4-8.

Schleiermacher destaca la intuición, como función intelectual privilegiada de la conciencia. La intuición es percepción inmediata ligada al sentimiento; la primera se orienta más al objeto, al elemento apropiado en el acto; el segundo al momento subjetivo. El sentimiento es el medio por el que una estructura general como la conciencia deviene inmediatamente individual, existencial. «Toda intuición parte de un influjo de lo intuido en el intuyente, de una acción originaria e independiente del primero, que es acogida, integrada y concebida por el último según su naturaleza»⁶². Así pues, quien sólo quiere pensar sistemáticamente y actuar de acuerdo con principios y propósitos, y realizar esto y lo otro en el mundo, inevitablemente se pone límites a sí mismo. En cambio, la intuición permite una presencia sin mediación de lo intuido; la operación cognoscitiva no condiciona su contenido, ni se acomoda a él. Por tanto, sólo a través de esa operación cognoscitiva puede ser percibido el yo como puro ser, de modo originario. Ahora bien, un máximo en lo intuido supone un máximo también en la intuición, de modo que el yo se siente (a sí mismo) de modo eminente. Schleiermacher encuentra aquí una clave antropológica fundamental: «Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo Infinito, sitúa el ánimo en una libertad ilimitada»⁶³. Y esto redundaría como una forma de conocimiento propio. En otras palabras, la autoconciencia no es autorreferencial, revela una dependencia en su devenir que impide entender el espíritu humano de manera solipsista o monológica; todo lo contrario, lo presenta en su individualidad, como simple existencia *sentida* ante lo Absoluto. La religión es «sentido y gusto por el infinito»; consiste en una relación intencional que se abre a un todo infinito y se establece como estricta dependencia respecto de lo divino⁶⁴.

El acento en la experiencia religiosa individual, el punto de gravedad en la intuición/sentimiento que pone en contacto directo al creyente con Dios, el marcado carácter existencial de la vivencia espiritual, son rasgos que describen un mismo fenómeno: la facticidad de la vida cuyo significado —ya en Schleiermacher— va más allá de la vivencia religiosa hasta acoger por entero la existencia humana en su finitud e individualidad. Heidegger descubre en la antropología religiosa de Schleiermacher un primer ensayo de lo que constituye uno de sus principales objetivos filosóficos: pensar la finitud sin recurrir a la identificación tradicional entre lo finito y lo creado, reforzando la orientación de la facticidad al mundo propio (*Selbtswelt*)⁶⁵.

⁶² SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, pp. 213-214. En la versión de los *Discursos* de 1806 el sentimiento sustituye completamente a la intuición; es ya el órgano exclusivo de la religión.

⁶³ SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 218.

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 320. Para Schleiermacher, «dependencia absoluta» y «relación con Dios» son expresiones equivalentes. Cf. BRITO, E., «Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto», *Anuario Filosófico*, 15 (1999), p. 436; FLAMARIQUE, L., *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, pp. 206-208.

⁶⁵ Cf. ROESNER, M., «Hors du questionnement, point de philosophie. Sur les multiples facettes de la critique du christianisme et de la philosophie chrétienne dans l'I. à la Métaphysique», *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, J. F. Courtine, ed., Vrin, Paris, 2007, p. 89.

En el segundo *Discurso*, titulado «Sobre la esencia de la religión», Schleiermacher define la religión en términos nada convencionales: «No es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento»⁶⁶. Aunque la metafísica y moral tienen el mismo objeto que la religión, el universo y la relación del hombre con él, «esta igualdad ha sido causa de muchas confusiones». Schleiermacher pregunta a sus posibles lectores: «¿Qué hace vuestra metafísica o —si no queréis saber nada de este nombre anticuado, que os resulta demasiado histórico— vuestra filosofía trascendental?»⁶⁷. Algo que no interesa a la religión: fijar naturalezas, establecer causas y deducciones, formular verdades eternas. Y ¿qué ofrece la moral?, un sistema de deberes. Todo ello, concluye Schleiermacher, no es sino una mezcla de opiniones acerca del Ser supremo y de mandatos sobre la vida humana. La religión no es metafísica ni moral, responde en cambio a la pregunta que estructura la intimidad del hombre: ¿quién soy?

Con independencia de los aciertos o dificultades de la teología racional, Schleiermacher defiende que la intuición primordial de Dios es la que confirma al hombre como un ser libre, invitado en su mismo origen a la realización plena. En esa medida la religión es un modo privilegiado de acceso a lo divino, al Infinito que el hombre descubre siempre cabe lo finito, sean las cosas, sea su propio ser. No en vano la religión consiste en la relación efectiva entre el hombre y Dios; esta relación está velada a su inteligencia puesto que sólo es posible desde la iniciativa del Infinito que se hace presencia en la intimidad humana. La teología pasa a un segundo plano; mientras que la teología surge a partir de los Escritos Sagrados, la religión sigue los escritos del corazón: «Toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento a la religión que atestigua que allí estuvo presente un gran espíritu (...). No tiene religión quien cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una»⁶⁸.

Queda claro que Schleiermacher defiende también la superioridad de la religión frente a la teología natural, como antes vimos que es superior a la metafísica o la moral. Mientras estas disciplinas sirven a la autoafirmación de un sujeto abstracto, la religión muestra al hombre como un ser libre y originariamente dependiente o relativo al Infinito: su acto es el sentimiento de dependencia y se corresponde estructuralmente con la esencia libre del hombre⁶⁹. La verdadera

⁶⁶ SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 211.

⁶⁷ SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 208. Según Ginzo, Schleiermacher se separa de la descomposición de la metafísica racionalista en deísmo y de la ambición de los sistemas morales idealistas por absorber a la religión. Cf. GINZO, A., «La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher», p. 104.

⁶⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 242. En los *Discursos*, Schleiermacher no muestra admiración por la teología: pertenece a la letra muerta. Cf. BADER, G., «Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden, Über die Religion», *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 5, 2006, pp. 105, 109-110.

⁶⁹ Los conceptos heideggerianos *Befindlichkeit* y *Geworfenheit* coinciden en gran medida con los de Schleiermacher: *Gefühl* y *Abhängigkeit*. Cf. BRITO, E., «Heidegger e il problema dell'esperienza religiosa in Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto», p. 433.

religión nace, por tanto, del interior del hombre: «Aquél en quien la religión se ha replegado de nuevo hacia dentro y también allí ha encontrado lo Infinito, en él la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y él mismo puede serlo para muchos»⁷⁰. Cada hombre es un compendio de la humanidad. Como afirma en los *Monólogos*, cada hombre realiza la humanidad de manera propia. Esto explica que, según Schleiermacher, «la historia en su sentido más propio constituye el objeto supremo de la religión, con ella se inicia y con ella concluye»⁷¹.

Al definir la conciencia de sí como sentimiento y concederle el privilegio de ser el único acceso indudable a Dios, Schleiermacher desplaza y, en el último término, sustituye el papel de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Mientras éstas son sólo derivaciones teóricas secundarias, la intuición de lo Infinito en la conciencia funda una relación existencial con la divinidad que, evidentemente, es decisiva para el ser finito. Esa cierta inmanencia del Absoluto, la del sentimiento, tiene el carácter de una determinación general de la esencia del hombre; esto explica que Schleiermacher afirme en los *Discursos* que la religión no tiene necesidad de un concepto de Dios, ni de una doctrina de la inmortalidad, ni de declaraciones dogmáticas, pues el sentimiento garantiza en cierto modo todo esto y lo presenta como actuando originariamente⁷². El sentimiento es, por tanto, el único órgano de la experiencia religiosa: donde quiera que haya sentimiento hay religión y viceversa⁷³. Dios está presente en todo lo creado; se nos da de manera originaria en el sentimiento de dependencia.

Como puede verse en los pasajes del segundo *Discurso*, Schleiermacher considera que la fe no sabe; es un no-saber, más parecido a un conocimiento práctico. La religión es ante todo camino de la vida, respuesta a la libertad originaria que caracteriza la existencia humana como referencialidad hacia fuera. Heidegger —cuyo estilo filosófico en tantos aspectos es opuesto al de Schleiermacher— extrae el mejor rendimiento filosófico posible de las nociones de vida y sentimiento, centrales en todo el pensamiento de Schleiermacher. *Leben* y *Gefühl* designan dos realidades inaccesibles teóricamente, presentan al ser humano en una radicalidad similar a la de la facticidad⁷⁴.

⁷⁰ SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 232.

⁷¹ SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 233.

⁷² Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 245. Schleiermacher concede más importancia al sentimiento de dependencia —al que además atribuye relevancia metódica— que a la idea de un comienzo del mundo. Nosotros mismos y todo ser finito nos encontramos como un ser que persiste, mientras que no tenemos conciencia de un comienzo de ser. Cf. PANNENBERG, W., «Schleiermachers Schwierigkeiten mit den Schöpfungsgedanken», *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, 3, 1996, p. 10.

⁷³ El carácter inmediato y *a priori* de la experiencia religiosa permitiría explicar incluso que diferentes tradiciones religiosas estén basadas en la misma experiencia del Absoluto. Cf. MARIÑAS, J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, p. 224.

⁷⁴ En una carta de 1918 le recuerda a Elisabeth Blochmann que a Schleiermacher se le tiene que comprender con el alma. Cf. *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, p. 11.

Heidegger, al inicio de las notas sobre el segundo *Discurso*, se refiere a un pasaje de Schleiermacher en el que éste presenta como rasgo de la nueva época civilizada el que todas las cosas guarden relación con todo; de tal modo que ese intercambio tan variado no permite que cualquier momento de la vida aparezca sin mezcla; ni siquiera en el interior del hombre lo logrado se presenta aislado, sino que es «movido y penetrado por el apoyo y el amor complaciente de los otros». Por eso «nadie puede entender cualquier actividad del espíritu si al mismo tiempo, no la puede encontrar y contemplar en sí misma»⁷⁵. Heidegger se hace eco de la idea central del primer *Discurso*: la vida alienada está escindida entre el rechazo y la apropiación del mundo material. Todo participa de dos fuerzas opuestas, la de la naturaleza y la del espíritu. En relación con la religión, es preciso asegurar una tercera vía, un término medio entre el conocimiento teórico y la acción —a cuyo cargo debe estar la religión: es la intuición o percepción inmediata ligada al sentimiento—. Sólo así se evitan lo que Heidegger llama «punto de vista dominante», a saber, que la religión sea o bien un modo de pensar, una cierta *configuración (Gebilde) teórica* del mundo, o bien un modo de actuar, un *fenómeno práctico*. La religión pertenecería a ambos puntos de vista, lo que explica que sus aportaciones sean valoradas tanto desde la metafísica como desde la moral. Dando la razón a Schleiermacher que rechaza estas pretensiones, concluye: «lo primero que hay que mostrar es la contraposición entre la fe y la moral y la metafísica, y la de la piedad contra la moralidad»⁷⁶.

Heidegger describe este rechazo de determinadas posiciones que comportan una teleología autónoma, como una determinada *epojé*. La esencia de la religión debe ser percibida sin mezclarse con la ciencia del ser o de la naturaleza, porque como dice Schleiermacher, «la medida del saber no es la medida de la piedad»; situar a Dios en la esfera del saber como fundamento del conocer y de lo conocido, no es exactamente lo mismo que tenerlo y conocerlo en forma piadosa⁷⁷. No le pasa desapercibido a Heidegger que la religión en absoluto puede ser vista como una forma inferior y confusa de la conciencia, del conocimiento; todo lo contrario, es un acceso superior a la unidad de las cosas que busca la sabiduría humana. En sus notas sobre Eckhart, se fija también en la inmediatez de la vivencia religiosa, carácter que excluye la consideración de Dios como mero objeto: lo idéntico sólo puede ser conocido por lo idéntico. En la vivencia religiosa mística, sujeto y objeto se dan en una unidad radical, sin contraposición ni preeminencia del intelecto o la voluntad. El sujeto místico ha de ser un sujeto previo a toda contradictoriedad⁷⁸.

En definitiva, la religión *es esencialmente contemplación*. Ahora bien, no una contemplación quieta, pasiva, sino vital. Excluida toda teleología, sobre

⁷⁵ HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 319.

⁷⁶ HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 319.

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 320.

⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Irrationalität bei Meister Eckhart*, GA 60, pp. 315-318.

todo la teórica, es preciso bajar al santuario interior (*Heiligtum*) de la vida. Heidegger destaca la propuesta de Schleiermacher de destapar una esfera vital originaria de la conciencia (o del sentimiento) en la que la religión se realiza sólo como una forma determinada de vivencia. La religión puede ser separada de todo aquello con lo que se relaciona. Si el universo —la plenitud de la realidad— es un interrumpido fluir y actuar, en el que cada cosa es parte del todo, la religión es la relación de tipo sentimental, específicamente de intencionalidad religiosa, que cada contenido vivencial tiene con un todo infinito como su sentido fundamental. La vida religiosa es el renovado retrotraer lo vivido a la unidad interior de la vida⁷⁹. Intencionalidad y vivencia de sentido son los dos ejes de la religión que Heidegger rescata para una fenomenología de la religión.

En los últimos párrafos de sus notas, Heidegger destaca la unidad de intuición y sentimiento que Schleiermacher propone como la única vía para acceder a un ámbito originario, pre-teórico. Lo que se corresponde con su idea de que la fe no sabe es un no-saber, un conocimiento práctico. Heidegger subraya que esa forma noética es ella misma constitutiva del contenido noemático de la vivencia⁸⁰. La abundancia de vivencias se mantiene neutral ante lo que se le presenta como objeto; pues, al no haber decidido nada sobre los seres, se da una infinitud específica en la vivencia religiosa. De ahí se sigue que la historia es en sentido propio *el objeto superior de la religión*: con ella comienza y con ella termina. La humanidad tiene que ser vista como una comunidad viva de individuos, en la que se pierde la existencia separada. Heidegger comparte esta idea de Schleiermacher: es otra manera de decir que la religión no puede ser entendida, sino vivida, y la vida es ser histórico. Las palabras con las que termina sus notas son muy del gusto de Schleiermacher: Hacer todo *con* religión, no *por* religión. La religión tiene que acompañar todo hacer en la vida como una música santa⁸¹.

4. LA APERTURA DE LA AUTOCONCIENCIA: CONDICIÓN DEL «SER AFECTADO»

Las notas de Heidegger sobre *Der christliche Glaube* comienzan con la definición de la piedad como «certeza del sentimiento o de la autoconciencia inmediata»⁸². La experiencia religiosa es *epifánica* respecto de la conciencia indivi-

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, pp. 321-322.

⁸⁰ «Instante *misterioso* de la unidad sin diferenciación de intuición y sentimiento, la una no es nada sin el otro. El momento noético es él mismo constitutivo del contenido noemático total del vivenciar». HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 322. Heidegger concede primacía a la vivencia emocional y la inmediatez de la religiosidad frente a cualquier intento de desvitalización racionalizante. Cf. PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher», p. 135.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu Schleiermachers zweite Rede*, GA 60, p. 322.

⁸² SCHLEIERMACHER, FR., *Der christliche Glaube*, KGA I,13,1, p. 20. Esta definición corres-

dual. Según Schleiermacher, no podemos hablar de autoconciencia como siendo conscientes del yo puro en sí mismo, porque no disponemos de un momento de conciencia como algo permanente, estable, y de otro como algo cambiante: ambas modalidades son elementos constitutivos de la conciencia. Esa conjunción de receptividad y autoactividad es únicamente *sentida*. Y, precisamente, como piedad se siente de modo eminente esa conjunción de la conciencia. Pues la piedad —que nace como experiencia plena de la dependencia frente a Dios— consiste en el sentimiento de dependencia que es *eo ipso* presencia inmediata de la propia existencia. *La piedad en tanto que forma superior del sentimiento es también la forma superior de autoconciencia*⁸³. Heidegger destaca esa singular advertencia del propio ser como conciencia que Schleiermacher llama —no sin suscitar cierto rechazo— sentimiento. No se trata de un conocimiento propiamente hablando, sino de sentir la *existencia existiendo*, como un fluir constante de distintas experiencias y situaciones.

Como es sabido, Schleiermacher trata de la autoconciencia y el fundamento del conocimiento en las lecciones sobre Dialéctica; por su condición de *philosophia prima*, aborda en profundidad la cuestión de la identidad de sentimiento y autoconciencia. Allí afirma que el sentimiento únicamente imita la unidad del fundamento trascendental, no es el fundamento mismo. Esta identidad relativa indica una analogía entre el fundamento como lo trascendente y el fundamento como trascendental que unifica. El fundamento de la identidad es trascendental, pero no a la manera de Kant o de Fichte. Se trata de un fundamento que hace posible el saber siendo trascendente a la conciencia, aunque esté presente sólo a través de ella⁸⁴. El saber siempre se sabe al mismo tiempo, siendo ese *saberse* el constitutivo formal de todo saber. Schleiermacher califica el *saberse* como originario: no es un saber que antecede temporalmente. Es origen constitutivamente, es decir, como actividad y fuerza⁸⁵.

ponde a la segunda edición de 1830-1831. En la primera edición de 1821-1822 se dice que «la piedad es una inclinación y certeza del sentimiento. Por sentimiento entiendo la autoconciencia inmediata», KGA I,7,1, p. 26. Heidegger recoge la definición de sentimiento de Steffen que cita Schleiermacher: es «la presencia inmediata de la existencia total indivisa», HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube und Religionsphänomenologie überhaupt*, GA 60, p. 330.

⁸³ SCHLEIERMACHER, FR., *Der christliche Glaube*. KGA I,7,1, pp. 31, 36. También KGA I,13,1, pp. 40-41.

⁸⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Dialektik (1811)*, F. Meiner, Hamburg, 1986, pp. 18, 30; *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, F. Meiner, Hamburg, 1988, p. 30. Cf. THIEL, J., *God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre*, Peter Lang, Bern, 1981, p. 109; LOMBARDO, M. G., «L'analogia fra competenza trascendentale e fondamento trascendente nella dialettica di Schleiermacher», *Filosofia oggi*, XV, 1992, p. 515.

⁸⁵ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 25. «Comenzar por el medio es inevitable», *ibidem*, p. 105. El fundamento, según Schleiermacher, no es un principio lógico. Sigue a una prioridad del ser que permite hablar de su Dialéctica como guiada por una intuición realista. Cf. FRANK, M., «Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic», *The Cambridge Companion to Fr. Schleiermacher*, Ed. J. Mariña, Cambridge UP, 2005, p. 17.

En su comentario, Heidegger subraya que no se trata de una conciencia que meramente acompaña y no actúa, sino de la forma constitutiva de toda autoconciencia que describe el sentido de la existencia personal y se inserta en lo protoconstitutivo (*Urkonstitutivum*) de la conciencia histórica en general. A la pregunta, ¿en qué consiste y a qué es debido el sentido de la unicidad específica y continuidad de la conciencia personal?, contesta: que la conciencia sea afectada desde cualquier otro lugar sólo es posible por su apertura esencial al valor y sentido primario del amor propios del existente personal. Y, a la inversa, cabe decir que la estructura que posibilita sentirse pleno gracias a determinados bienes del mundo de la vida y crecer y seguir sintiéndose pleno es característica del ser personal⁸⁶. El «ser afectado» es el signo de la continuidad de la conciencia, y de ésta naturalmente como autoconciencia o conciencia personal. La *determinación cambiante de nuestro yo* confirma que «nuestra conciencia viviente es un continuo sucederse y penetrarse de situaciones»⁸⁷. No obstante, esta caracterización es demasiado teórico-natural, según Heidegger. Schleiermacher utiliza con frecuencia el término ‘pasar’ (*Übergang*) para nombrar la conexión entre los distintos elementos del pensar y entre la diversidad determinada e indeterminada por el lado del ser⁸⁸. Al igual que Schleiermacher, Heidegger puntualiza que esos nexos se configuran desde una estructura fundamental (*Grundstruktur*) de la conciencia que ofrece un papel activo. El elemento «natural», las situaciones pueden disolverse precisamente en base a los contenidos de conciencia y sus enlaces inmanentes o motivados en última instancia por los caracteres específicos de los actos de conciencia⁸⁹.

La autoconciencia inmediata, es decir, la conciencia ejercida en el aquí y ahora de la existencia individual, es la única capaz de una relación con el Absoluto. Schleiermacher entiende el alcance metafísico de un problema característico de la filosofía de la subjetividad y, en esa medida, propone el sí mismo del hombre, la autoconciencia real, como el quicio de su concepción de la religión. El yo se aprehende sólo en relación-con (Heidegger lo designa intencionalidad): con Dios y con los otros, con el mundo⁹⁰. Heidegger no pasa por alto que en

⁸⁶ HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 330. Salvatore llama la atención sobre la simultánea aparición de dos conceptos claves de Heidegger: «apertura» (*aufgeschlossenheit*) y «ser afectado» (*getroffensein*); el primero se muestra como condición de posibilidad, como constante trascendental de la existencia personal. Cf. SALVATORE, P., «Heidegger und Schleiermacher», pp. 136-137.

⁸⁷ HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, pp. 330-331.

⁸⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Dialektik (1811)*, pp. 30 y 42-43.

⁸⁹ HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 331; PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher», pp. 139-140.

⁹⁰ Rechaza con ello lo que considera un malentendido por parte de Kant; éste no tiene en cuenta que la idea de Dios puede ser regulativa, es decir, principio formal como afirma en la *Crítica de la Razón pura*, sólo si antes es constitutiva de nuestro propio ser. En consecuencia, la filosofía trascendental no puede explicar cómo se nos da la idea de Dios. Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*, p. 74. Cf. MARIÑA, J., *The transformation of the Self*, pp. 221-222.

Schleiermacher son inseparables la aperturidad constitutiva de la conciencia, liberada del yo, y la vinculación total al mundo.

En sus notas, Heidegger describe el yo-puro como lo constitutivo originario, la forma de la posibilidad de ser afectado y ser cumplimentado (*Erfülltheitsmöglichkeit*) en general. Pese a que la expresión 'yo-puro' es propia de Kant (no de Schleiermacher), Heidegger le da un sentido distinto al del criticismo kantiano. La estabilidad que sugiere su condición de constituyente de toda experiencia es inmediatamente contrarrestada: el yo-puro no es en absoluto neutral; al contrario, sigue Heidegger, es la forma originaria de la apertura a todo valor. No consiste en un poder ponerse a sí mismo, ni en haber llegado a ser desde sí mismo. Su propio fundamento (*Urgrund*) es al mismo tiempo eterna profesión y vocación como lo absoluto constituyente del espíritu y la vida. Aunque el yo-puro también es llamado por otro, es secundario cómo sucede esto (*anima naturaliter religiosa*)⁹¹.

No hay duda de que está leyendo a Schleiermacher en clave de la filosofía de la vida, común a muchos pensadores de esos años. Así comenta que las situaciones por la que *pasa* la conciencia son tanto más puramente inmediatas, específicamente más claras y ciertas, cuanto la correspondiente vivencia alcanza mejor el momento originario e independiente en que se cumple la corriente de la conciencia (*Momentenerfüllung des Bewusstseinsstromes*), cuanto mejor alcanza un ser histórico enraizado en la vida. Histórica, aclara Heidegger, es la conciencia siempre sólo en el *Momentenerfüllung*, nunca en la mera reflexión del yo-puro. Pero esa relación de la conciencia al momento no sugiere la historicidad, sino la vida fáctica, como puede verse en su comentario a la tesis de Schleiermacher: Heidegger apunta a la idea de facticidad cuando, desde la situación como lugar de la multiplicidad, da el paso hacia la vivencia como dimensión de la individualidad e intermediación⁹².

Con mucha anticipación respecto a la Analítica del *Dasein*, Schleiermacher afirma que la autoconciencia se presenta ligada a la experiencia de la temporalidad, pero precisamente en la medida en que no se reduce a ella. Se trata de una temporalidad distinta a la que ofrece el suceder de una cosa tras otra, el cambio de situaciones. Su tensión propia es la historicidad. En un texto de 1830 se lee: «La autoconciencia temporal es lo que constituye a cada individuo exclusivamente y, por ello, es en sí y por sí absolutamente intransferible»⁹³. La autoconciencia reúne el pensar y el querer también como un *pasar*; es decir, como

⁹¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 332.

⁹² Cf. HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 331. Cf. PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher», p. 141. La reflexión no acompaña a la existencia en su desarrollo, no es un elemento natural de la vida consciente, aparece cuando la inmediatez vital se ha roto. Sólo en la situación de no-originariedad se inicia el movimiento reflexivo. *Ibidem*, p. 143.

⁹³ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Über den Begriff des höchsten Gutes*, KGA, I,11, p. 673. «Dieses Zeitlichwerden und sich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft ist nun ihr Dasein als Bewusstsein». *Ibidem*, p. 671.

un percibir el tiempo porque ella misma no es tiempo. En otras palabras, la conciencia acoge los momentos anteriores en la actualidad de su ser conciencia. No es pura secuencia, y de este modo es símbolo de la razón idéntica y atemporal. *La conciencia en su esencial temporalidad es el símbolo originario de la razón en sí intemporal*⁹⁴. Ahora bien, es únicamente símbolo. La identidad no es representable del mismo modo que la autoconciencia no puede mostrarse a sí misma: se trata de una identidad relativa.

Heidegger completa en cierto sentido la posición de Schleiermacher. Casi al final de las notas sobre *Der christliche Glaube* encontramos una fórmula todavía más precisa: El yo puro es la posibilidad (no lógica, sino en relación con la llamada) del ser histórico de una conciencia plena, ejecutada. En este contexto concluye Heidegger: «La plenificación y el ser plenificado pueden interpretarse fenomenológicamente pero no como un haber llegado a ser, esto es en términos de ser. Que se dé algo así, es algo que pertenece a la esencia y posibilidad de la conciencia viva. Sólo así el concepto de la intencionalidad recibe su significado *a priori* como elemento originario de la conciencia en el que se fundamenta originariamente todo posible no haberse puesto a sí mismo así»⁹⁵.

Únicamente como posibilidad de la conciencia viva se puede entender la intencionalidad en su interpretación *apriórica*, como elemento originario de la conciencia. El «hay algo», que apunta a la dimensión pre-conceptual de lo real, es parte integrante del modo de ser de la conciencia como vida. Heidegger no desaprovecha la ocasión para precisar este concepto central de la fenomenología: intencionalidad es el elemento que configura una conciencia que no puede ponerse a sí misma⁹⁶.

No son pocas las sugerencias que el pensamiento de Schleiermacher hace al joven Heidegger y dejan su huella en formulaciones centrales de *Ser y tiempo*. La íntima conexión entre autoconciencia como sentimiento (la relación con la identidad presente en nosotros mismos y el acto de la experiencia de esa identidad es el sentimiento) y su estructura como apertura, esto es, como estando a la espera de ser afectada ofrecen una prefigura de los rasgos que distinguen al *Dasein*. En relación con la religión, Schleiermacher descubre la dimensión intencional de la conciencia que antecede a todo comportamiento teórico. Es un síntoma de la «existencialidad» del ser humano, de la apertura como constitutivo de su ser.

La cercanía entre ambos pensadores se advierte también en relación con la temporalidad. Según Schleiermacher, la autoconciencia se presenta ligada a la experiencia de la temporalidad, de una temporalidad que constituye a cada individuo y es en sí intransferible. Es, por tanto, decisiva para la autoconciencia individual, para el tenerse, el haberse del *Dasein*.

⁹⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, FR., *Über den Begriff des höchsten Gutes*, KGA, I,11, p. 671. Cf. FRANK, M., «Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic», p. 31.

⁹⁵ HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 332.

⁹⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Zu: Schleiermacher, Der Christliche Glaube*, GA 60, p. 332. Cf. PATRIARCA, S., «Heidegger und Schleiermacher», p. 145.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Sin duda, Heidegger ha captado el peculiar enfoque de la línea de pensamiento «anti-sistema» en la tradición cristiana. Las lecciones sobre religión (inmediatamente posteriores a los escritos analizados) son la oportunidad de validar el método fenomenológico en textos destacados del cristianismo. Ya en las primeras páginas de *Introducción a la fenomenología de la religión* se nota lo que ha aprendido de la teología protestante y que su camino filosófico nace de una decisión intelectual a su favor y sin vuelta atrás. Como en las lecciones del año anterior, la pertinencia de alcanzar una precomprensión de los conceptos, de formular las preguntas previas, no responde únicamente al empeño por delimitar conceptualmente el objeto de estudio sin aceptar supuestos y poder ofrecer así una objetivación suficiente, sino también al requisito de reconocer los auténticos motivos del filosofar; estos proceden sólo de la experiencia fáctica de la vida.

Como recordaba al comienzo, Heidegger señala entre los motivos que es preciso afrontar en primer lugar *el problema de lo histórico*. Sólo así puede uno librarse de la habitual visión de la filosofía como una ciencia más y advertir la diferencia de principio entre ciencia y filosofía, para llegar a *comprender filosóficamente* la historia de la filosofía. Si a la filosofía sólo se accede mediante el filosofar, esto implica que la filosofía surge de la experiencia vital fáctica (*faktische Lebenserfahrung*)⁹⁷. Lo mismo sucede con la religión. El camino liberador de la metafísica, emprendido antes por Lutero y Schleiermacher, irrumpe con nuevos trazos.

A lo largo de las lecciones, Heidegger se emplea a fondo en la tarea de pensar la vida fáctica, verdadero *pendant* de la finitud humana. Ciertos indicios estaban ya en Schleiermacher, como he tratado de mostrar. Lo característico de la experiencia fáctica, advierte enseguida Heidegger, es que no se experimenta con ella el modo y manera del experimentar: es indiferente respecto a cómo yo me sitúo ante las cosas. Esa indiferencia funda una especie de autosuficiencia de la experiencia fáctica; en estrecha relación con esa indiferencia está la *significatividad*: el carácter de todo lo que se experimenta en la experiencia vital fáctica⁹⁸. La religión es el mejor laboratorio para ensayar estas ideas apuntadas ya en las lecciones del año anterior: en una religión que se antepone a la teología, es decir, a su transformación en sistema de ideas.

Los primeros ensayos los había hecho Schleiermacher en los *Discursos sobre religión*. Cuando afirma que el objeto superior de la religión no es el saber sino la historia, está diciendo que tan sólo la historia incorpora la dimensión existencial sin la que no hay auténtica experiencia religiosa. Su menosprecio del conocimiento teológico no responde a las mismas razones que el heideggeriano;

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 8. La gran preocupación heideggeriana es evitar que la visión teórica —lo que Rodríguez llama el pecado original de la filosofía— interprete imperceptiblemente el significado vivido y haga aparecer lo que ella muestra como lo absolutamente primario. Cf. RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 31-32.

⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, pp. 12-13.

pero, sin duda trata de preservar la prioridad de la fe en su dimensión vital sobre la doctrina, como después hace Heidegger siguiendo los textos de San Pablo.

El término que designa esta percepción de alcance óptico-antropológico es facticidad. El siguiente paso decisivo para llegar a *Ser y tiempo* lo impulsa la lectura y comentario de *Confesiones X* de San Agustín. El sentido de la historia está prefigurado en la preocupación existencial⁹⁹. Que nuestra conciencia, nuestra existencia, está marcada por lo histórico está fuera de duda. En la línea de respetar el cómo se muestra de aquello que se muestra, Heidegger se refiere a ese *pathos* vital en términos de preocupación del *Dasein* fáctico (*die Bekümmierung des faktischen Daseins*). Poco antes ha introducido otro concepto «psicológico»: inquietud (*die Beunruhigung*). La preocupación del *Dasein* fáctico se corresponde con su intranquilidad constitutiva por la historicidad.

Estas breves indicaciones son suficientes para percibir que Heidegger ha emprendido ya su propio camino. Le urge desarrollar un *logos*, un lenguaje y una captación conceptual que respeten la condición existencial, fáctica de toda experiencia y de todo lo que se da como experiencia, también de la vivencia religiosa. En las lecciones de esos años juega un papel principal la 'indicación formal' (*die formale Anzeige*). Formal tiene que ver con lo originario¹⁰⁰. Abordar lo formal en su originariedad es tarea de una fenomenología que se abre paso hacia una hermenéutica: que los conceptos son indicaciones formales significa que no apuntan directamente a un referente, sino que indican hacia donde es convocado el que comprende.

Si de Heidegger se dice que era un gran lector, para asentir con este juicio bastaría con fijarse en su provechosa lectura de los escritos sobre la religión de Schleiermacher; escritos alejados de los caminos más transitados por los filósofos de su tiempo, aunque de plena actualidad en la atmósfera vitalista de las primeras décadas del siglo xx. En este estudio se han traído los textos que prueban la sintonía de Heidegger con algunas ideas centrales de Schleiermacher. Lo cierto es que, poco después, Heidegger proyecta una hermenéutica de la facticidad que le lleva hasta el *logos hermeneúein* del *Dasein*, tras haber confiado en las tesis del iniciador de la hermenéutica filosófica moderna. ¿Mera coincidencia o coherencia interna del pensamiento?

Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es

LOURDES FLAMARIQUE

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 51.

¹⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 59.

