


# Por una fenomenología de la vida religiosa\*

Emmanuel Falque

*Traducción y edición del francés de J.H. Marcelo*

## §1. Introducción

UE TENEMOS UNA DEUDA CON LA *FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA* de Martin Heidegger, que debemos saldarla algún día, y que ha llegado el momento de hacerlo, está fuera de toda duda. Pocas veces una lectura o una obra, incluso antes de su publicación en francés<sup>1</sup>, ha tenido tanto impacto en nuestro camino

\* El presente artículo tiene como fuente la Conferencia pronunciada en la Universidad de Oxford, el 13 de marzo de 2020, con motivo del centenario de las conferencias de Martin Heidegger pronunciadas en Friburgo (1919-1921).

<sup>1</sup> Uno no puede sino sorprenderse, y subrayar, el retraso con el que se publicó la traducción francesa de la *Fenomenología de la vida religiosa* [Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995)]. En francés se publicó como Martin Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. Jean Greisch (Paris: Gallimard, 2011). Por su parte, la edición inglesa apareció el mismo año de la edición alemana, véase Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trad. Matthias Fritsch y Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington: Indiana University Press, 1995). El traductor francés Jean Greisch, a quien saludamos aquí por su arduo trabajo, siempre útil para la filosofía, lo explica así a Dominique Janicaud: «Me resulta difícil hablar de ello [de los problemas de traducción], en la medida en que acabo de terminar la traducción del volumen 60 de la *Gesamtausgabe*: la *Fenomenología de la vida religiosa*. Entregué el manuscrito a François Fédier en marzo. Huelga decir que todavía estoy dispuesto a revisar mi traducción, pero no estoy dispuesto a transigir en las opciones terminológicas que he considerado oportunas / ¿Podemos hablar de un encierro? / Tal vez...». Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Vol II* (Paris: Hachette, 2005), 196. Aparte del hecho de la traducción –Vezin traduce *Faktich* por «factive», Martineau por «factice», y Greisch por «facticiel» (traducción justa a nuestro juicio)–, parece que entraron en juego cuestiones políticas y editoriales entre el final de la traducción aquí admitida (1999, año de la entrevista), y su publicación por Gallimard (2011). Este desfase de más de *diez años*, que no podemos sino deplorar, y que

E. Falque (✉)  
Institut Catholique de Paris, France  
e-mail: efalque@orange.fr

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 175–196  
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

filosófico. *Herkunft bleibt stets Zukunft*, es decir: «la procedencia sigue siendo siempre un futuro».

La célebre frase del fenomenólogo de su *Entrevista con un japonés* resuena aquí con rara exactitud: «sin esta procedencia teológica [o más bien filosófica], nunca habría llegado por el camino del pensamiento»<sup>2</sup>. Desde *Metamorfosis de la finitud*, en el que se mide «el peso del tiempo» [§ 9: «*Oneri mihi sum*»], hasta *Pasar el Rubicón*, en el que se expresa una «filosofía de la experiencia religiosa» [§ 13: «Filosofía de la decisión»], o hasta *Dios, la carne y el otro*, en el que se establece el método de la «práctica fenomenológica de la filosofía medieval» [§ 5: «La fuente sellada»], o también en el *Libro de la experiencia* cuyo título y expresión misma están tomados de la nota de Martin Heidegger al Sermón 3 sobre el cántico de Bernardo de Claraval [§ 3: «El libro de la experiencia»], todo parece proceder o «venir» del joven Martin Heidegger, precisamente porque la «procedencia» sigue siendo, también para nosotros, «siempre un futuro».

Pero aquí no se trata simplemente de revisar el pasado. Porque lo dicho, dicho está; y lo hecho, hecho está. Leer, o releer, la *Fenomenología de la vida religiosa* abre ahora la puerta a un futuro. Lo habíamos anunciado. En lugar de hablar de «fenomenología de la religión» (Hegel) o de «fenomenología y filosofía religiosa» (Héring), sería mejor hablar de «filosofía de la experiencia religiosa»<sup>3</sup>. El hecho es que la frase está aún por definir, o mejor dicho, por orientar. Puesto que anunciar, a modo de título, «“Por” una fenomenología de la vida religiosa», no es ni visitar un pasado ni repetir un presente –saber lo que Martin Heidegger, por su parte, ha afirmado tan acertadamente, porque lo ha escrito—. Más bien, y este es el punto esencial, se trata de reflexionar *a partir de* Heidegger, y no *sobre* Heidegger. La experiencia factual de la vida tiene en común, como se subraya en la apertura del curso *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921), que el sintagma debe entenderse en el sentido del genitivo subjetivo y no del genitivo objetivo: «descubrimos que la filosofía brota de la vida fáctica de la vida. Y luego, dentro de la vida fáctica de la vida, refluye

probablemente ha producido un cierto «retraso» en la recepción francesa de la *Fenomenología de la vida religiosa* de Martin Heidegger, no nos impidió acceder a ella muy pronto, a través de la lengua alemana, por supuesto, pero también gracias a la generosidad del profesor Jean Greisch, quien tuvo la amabilidad de facilitarnos un ejemplar provisional de la traducción en cuanto estuvo terminada (1999). [Nota del traductor: para la edición española del *Gesamtausgabe* 60, véase Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu (Madrid: Siruela, 2005)].

<sup>2</sup> Martin Heidegger, «D'un entretien de la parole, Entre un japonais et un qui demande», en *Acheminement vers la parole* (Paris: Tel Gallimard, 1979), 95.

<sup>3</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Bruxelles: Lessius, 2013), 128-31: Philosophie de la religion et philosophie de l'expérience religieuse.

hacia la vida misma»<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, es de la «vida fáctica», es decir, del *cómo* experimento el mundo, o «de la manera en que me sitúo en relación con las cosas»<sup>5</sup>, de donde debe surgir el acto mismo de filosofar. La petición, es más, el grito, que formuló el joven Martin Heidegger en los albores del siglo pasado debe resonar todavía hoy, al menos para quienes tienen “oídos para oír”: «Me pregunto cómo me experimento *a mí mismo* en la experiencia factual de la vida: ¡sin teorías!»<sup>6</sup>.

«Filosofía y «vida» (*Philosophie und Leben*) están, por tanto, unidas, y ésta es probablemente la mayor y más profunda enseñanza de esta *Fenomenología de la vida religiosa*. La «religión» tiene aquí poca importancia, aunque está lejos de ser un simple pretexto para el joven Heidegger, como mostraremos. Lo único que importa, ante todo, es el método, o más bien la nueva actitud filosófica, en cuanto a la filosofía de la religión ciertamente, pero también en cuanto al modo o la actitud del fenomenólogo en general –de tal modo que pueda liberarse de la «teoría», es decir, del doble refugio en la historicidad y la cientificidad, como martillean constantemente las tres conferencias aquí recogidas<sup>7</sup>–. Al menos en el curso *Introducción a la fenomenología de la religión*, el teólogo protestante Ernst Troeltsch parece servir de «bête noire», o incluso de «repulsor», para todo lo que no debe hacerse en filosofía de la religión o, al menos, en fenomenología religiosa: «psicología, epistemología, filosofía de la historia, metafísica»<sup>8</sup>. Ninguno de sus predecesores tiene realmente derecho a ser citado a los ojos de Martin Heidegger: Hegel (el sistema), Kant (los límites de la razón), Troeltsch (el *a priori* religioso), pero también Otto (lo numinoso) y Reinach (los valores). Sólo Schleiermacher (pero con una reserva sobre el sentimentalismo), y Dilthey (hermenéutica de la vida pero que no debe reducirse a una ciencia del espíritu), pueden, según el maestro de Friburgo, inspirar propiamente una verdadera *Fenomenología de la vida religiosa*.

Así que es hora de empezar de nuevo, e incluso de un nuevo comienzo. De ahí la «nota de humor» lanzada por el joven profesor al comienzo de su curso *Introducción a la fenomenología de la religión*. Y nosotros, por nuestra parte, estaríamos bastante de acuerdo, al menos para la filosofía medieval, que todavía hoy permanece en un

<sup>4</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>7</sup> En el orden en que fueron publicados (pero no escritos): Curso 1: *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno 1920-1921), pp. 3-126; Curso 2: *Agustín y el neoplatonismo* (semestre de verano 1921), pp. 159-246; Curso 3 [no impartido]: *Los fundamentos de la mística medieval (1818-1919)*, pp. 303-337.

<sup>8</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 19-26.

estado de puro historicismo, y aunque Martin Heidegger nos hubiera dado la lección en su conferencia sobre *Agustín y el neoplatonismo* (1921), o al escribir sus notas de trabajo para la lección no pronunciada sobre *Los fundamentos de la mística medieval* (1918-1919): «El interés por la filosofía de la religión está creciendo en estos días. «Incluso las señoras» escriben filosofías de la religión (*Selbst Damen schreiben Religionsphilosophie*), y los filósofos que quieren ser tomados en serio las saludan como las publicaciones más importantes desde hace décadas»<sup>9</sup>.

Como vemos, el que probablemente se convertiría en el filósofo más importante del siglo pasado, o uno de los más importantes, también se dejaba llevar. Y ésta es probablemente la razón, o más bien la señal, de que ya sabía cómo decidirse. Decir que «también las señoras (*Selbst Damen*)» escriben filosofía de la religión no es, por supuesto, mostrar aquí misoginia, como podrían decir o creer las malas lenguas. Por supuesto, el joven Heidegger firmaría con las dos manos la advertencia de Descartes al padre Vatier en su carta del 22 de febrero de 1638, justo después de la publicación del *Discurso del método* (1637): «estos pensamientos no me parecían apropiados para ponerlos en un libro, donde quería que las *mujeres* pudieran oír algo»<sup>10</sup>. Aquí no hay desprecio ni condescendencia, sino todo lo contrario. Escribir «incluso para las mujeres» no es lo mismo que escribir «para las señoras», y René Descartes y Martin Heidegger también lo sabían. Porque, al menos en el siglo XVII, las «mujeres» eran aquellas que no habían pasado por las escuelas y, en particular, por los carretes de una escolástica que encerraba el pensamiento en un sistema. Conservan, por tanto, la «frescura de espíritu» que hace que «el sentido común (o la razón) sea lo más compartido del mundo» (Descartes), o que la «auténtica facticidad» (*die eigentliche Faktizität*) no se refiera primordialmente a la vida en su «objetividad biológica», sino a la «vida concreta, la “vida conyugal” [?] (sic.) -comer, beber, tomar las comidas, “la hora del té”, es decir, todo lo que constituye la significación concreta del mundo circundante», subraya asombrosamente una nota del apéndice del curso sobre Agustín y el neoplatonismo<sup>11</sup>.

Leer la *Fenomenología de la vida religiosa* de Martin Heidegger, o releerla para hoy, no es entrar en una «toma de conocimiento» (*Kenntnisnehmende*) o en una «toma de conciencia» (*Bewusstsein*). Se trata más bien de llegar a ser capaz de «tomar posición» (*Position*), o lo que la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* llama la «totalidad del posicionamiento (*Stellung*) activo y pasivo del hombre en relación con

<sup>9</sup> Ibid., 19.

<sup>10</sup> Carta al padre Vatier del 22 de febrero de 1638: René Descartes, *Œuvres philosophiques. T. II: (1638-1642)* (Paris: Garnier, 1967), 25-31, cit. p. 27.

<sup>11</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 252, zu § 13 a.

el mundo»<sup>12</sup>. El «sujeto creyente», en efecto, pero aquí en el sentido más general de alguien que simplemente *se adhiere* a algo («cristianismo primitivo»), se convierte él mismo en el cuestionado más que en el cuestionador. «Inversión» y «transformación» marcan los dos logros de la fenomenología, ciertamente, pero también de la «vida religiosa» como tal.

En primer lugar, no hay fenomenología sin una «inversión» (*Umwendung*), al menos en términos de «reducción» o *epoché*, que no conduzca o reconduzca a la filosofía misma: «La experiencia fáctica de la vida es algo bastante específico; en ella se hace posible un camino hacia la filosofía, en ella también se realiza la inversión (*die Umwendung*) que conduce a la filosofía»<sup>13</sup>. Pero esta «inversión» (*Umwendung*) se realizará entonces en «transformación» o «conversión» (*Umwandlung*), no en el sentido de que la filosofía tenga que conducir a la «creencia» en un Dios confesional, muy al contrario, sino en el sentido de que leerá y discernirá, en el ámbito del «cristianismo primitivo» como tal, la necesidad de que cada uno haga un «acto de fe», al menos en el sentido de una «autotransformación». Del mismo modo que, en materia de «vida religiosa», el fiel no se presentará «ante Dios» (*coram Deo*) sin volverse hacia Dios (*in Deum*), tampoco el fenomenólogo permanecerá «ante la filosofía» (*vor die Philosophie*) sin llegar «hasta la filosofía» (*bis zur Philosophie*). Se entra en la filosofía como se «entra en la religión», por usar aquí el modismo francés, y esto es lo que da sentido a la experiencia fáctica de la vida, no simplemente «estar ante», sino «penetrar en», o ser, propiamente hablando, *inter-esse*: «el punto de partida del camino hacia la filosofía es la experiencia fáctica de la vida (*die faktische Lebenserfahrung*). Pero parece que la filosofía nos saca de nuevo de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, en cierto modo, este camino sólo conduce ante la filosofía (*vor die Philosophie*), no hacia ella (*nicht bis zu ihr hin*). A la filosofía misma sólo se puede llegar por una inversión (*eine Umwendung*) de este camino, no por una simple inversión que se limitaría a dirigir el conocimiento hacia otros objetos, sino, más radicalmente, por una auténtica transformación (*eine eigentliche Umwandlung*)»<sup>14</sup>.

«Es besagt nur Hande weg für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden fühlt»<sup>15</sup>. Esta nueva y sorprendente «nota de humor» del joven filósofo, esta vez en sus apuntes de trabajo para el curso sobre *Los fundamentos de la mística medieval* (1918-1919), podría ciertamente llevar a pensar que «sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa» (*nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben*

<sup>12</sup> Ibid., 11.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., 10.

<sup>15</sup> Ibid., 305.

*verstehen*)<sup>16</sup>. Pero esto es no ver, o no entender, que fenomenológicamente hablando siempre se da un «fundamento» (*Grund*), para ser creído o pensado, incluso por medio de la fenomenología de la vida religiosa, tanto si consentimos en dicha religión como si no. Somos «siempre creyentes», como hemos mostrado en otro lugar [*Pasar el Rubicón*]. La fórmula no significa que toda «posición» implique una «confesión», en el sentido de adhesión al contenido de la fe (*fides quae*), sino todo lo contrario. Simplemente indica que siempre estamos habitados por un «acto de creer» (*fides qua*), mediante el cual constantemente nos adherimos o creemos en alguien o en algo: el mundo, nosotros mismos, los demás, incluso Dios mismo. Hay una «fe filosófica» antes de cualquier «fe confesional», y esta última nunca puede nacer independientemente de la primera<sup>17</sup>.

Además de la «facticidad ordinaria», sobre la que volveremos, los seres humanos tienen así en común esta «inversión» (*Umwendung*), o incluso esta «transformación» (*Unwandlung*), que reclaman tanto la «fenomenología» como la «vida religiosa». Como el sueño de Freud para el inconsciente, la «transformación» muestra así el «camino real», según el joven fenomenólogo, hacia una verdadera *Fenomenología de la vida religiosa*. Aquí no hay «confesión», al menos no en el sentido de un imperativo categórico que haya que imponer, sino más bien una actitud o «toma de posición», lo que significa que nadie puede pensar de verdad si antes no sabe decidir. «Ninguna religión auténtica puede derivarse del filosofar» –*Erphilosophieren lasst sich keine echte Religion*<sup>18</sup>–. El axioma aquí no dice que, al menos en filosofía, haya que confesar la divinidad, sino que el fenomenólogo es quien muestra cómo, tras ese gesto religioso o acto de creer, se esconde la necesidad de que cada cual se implique filosóficamente.

«Facticidad» y «Transformación» (*Faktizität und Unwandlung*), después de «filosofía» y «vida» (*Philosophie und Leben*), esto es lo que forma el corazón, y la clave de bóveda, de *La fenomenología de la vida religiosa*, con certeza, pero también probablemente de nuestra obra, y a ello estamos en deuda aquí. «Finitud» y «Metamorfosis», en el título *Metamorfosis de la finitud*, remiten ya los cursos de Heidegger, aunque la «facticidad» en el Heidegger más joven (1921) no hubiera sido sustituida todavía por la «finitud» (1927). «Quien asciende no cesa de ir de principio en principio a través de comienzos que nunca terminan», recordaba Gregorio de Nisa en pleno «cristianismo primitivo»<sup>19</sup>. Y lo mismo ocurre con la advertencia del joven

<sup>16</sup> Ibid., 304.

<sup>17</sup> Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, capítulo III, pp. 89-120.

<sup>18</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 323.

<sup>19</sup> Gregorio De Nisa, «Homélies sur le Cantique des cantiques (VIII homélie)», en *La Colombe et la Ténèbre*

profesor de Friburgo que ya sabe, y advierte, que la *lectio facillior* de las consideraciones sistémicas e historizantes en el ámbito de la «filosofía de la religión» debe ser sustituida ahora por la *lectio difficilior* de la descripción de la experiencia fáctica de la vida en términos de “fenomenología de la vida religiosa”: «Ninguna filosofía religiosa que vuele demasiado alto (*Keine hochfliegende Religionsphilosophie*). Estamos en el comienzo (*Wir stehen am Anfang*) o mejor dicho: debemos volver a los auténticos comienzos (*oder genauer: wir müssen in die echten Anfänge zurück*), y el mundo sólo tiene que esperar pacientemente (*und die Welt kann ruhig warten*)»<sup>20</sup>.

## § 2. El carácter común de la facticidad

La facticidad es ante todo el lugar de una comunidad, y es en esto en lo que el joven Martin Heidegger ve en la conversión de tipo religioso una especie de inversión para la vida fáctica. En otras palabras, aunque la *Fenomenología de la vida religiosa* se fundamenta en un corpus teológico (San Pablo, San Agustín o la mística medieval), su objetivo es ante todo filosófico. La experiencia de la vida fáctica de todos y cada uno, y no la vida o experiencia religiosa de unos pocos, es ante todo el lugar de la inversión: «debemos observar la experiencia fáctica de la vida para encontrar una motivación para su inversión (*ein Motiv für ihre Umwendung*)»<sup>21</sup>. Lejos de separar por un lado a los que «creen» y, por otro, a «los que no creen», e incluso de ver al ateo sólo en el horizonte, o incluso en el rechazo, de la creencia; Heidegger, lector de San Pablo (invierno 1920-1921) y luego de San Agustín (verano 1921), comprende inmediatamente que hay en el cristianismo primitivo algo «original» (*Ursprünglichkeit*), pero no «extraordinario» (*Außerordentlichkeit*): «A pesar de su absoluta originalidad (*all ihrer Ursprünglichkeit*), la facticidad del cristianismo primitivo no posee nada de extraordinario (*keine Außerordentlichkeit*), nada de especial (*keine Besonderheit*). A pesar del carácter absoluto de la transformación de la plenitud, todo sigue igual en lo que respecta a la facticidad mundana (*bleibt hinsichtlich der weltlichen Faktizität alles beim Alten*)»<sup>22</sup>. Precisamente rechazando cualquier forma de apologética que redujera el cristianismo a una forma de ostracismo, el joven fenomenólogo ya sabía, y comprendía en una época en la que esto aún distaba mucho de ser evidente (y a veces lo sigue siendo hoy), que el cristiano «no es alguien que vive en un mundo aparte»<sup>23</sup>. Aunque ciertamente hay una transformación específica en el

(Paris: Éditions de l'Orante, 1965), 110-11 (PG 44, 941).

<sup>20</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 309.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>23</sup> Cf. Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique*

cristianismo –y mostraremos cómo ésta no sólo concierne a la «inversión» (*Umwendung*) y la «transformación» (*Unwandlung*), sino también a la «realización» (*Vollzug*)–, la «facticidad mundana» (*weltlichen Faktizität*) sigue siendo el terreno común en el que todo cristianismo debe permanecer anclado.

Entonces, ¿de dónde proviene tal comunidad, si en nuestra opinión no existe un «drama» del humanismo ateo, sino un lugar mínimo donde las personas, creyentes o no, pueden llevarse bien o al menos encontrarse y discutir: «Ser yo, ser ateo, estar en casa, estar separado, ser feliz, ser creado, son sinónimos», diría más tarde el filósofo judío en *Totalidad e infinito*<sup>24</sup>. Nace, precisamente según Heidegger, extrayéndolo unos meses más tarde de sus conferencias sobre San Pablo y San Agustín en el *Informe Natorp* (1922), de lo que aquí llama del latín «preocupación» (*curare*), cuyo equivalente con *Sorge* se convertirá en uno de los logros fundamentales de *Ser y Tiempo*: «El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es la preocupación (*curare*) –*Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit is das Sorgen (curare)*»<sup>25</sup>–. No basta con trazar la genealogía de los cursos contenidos en la *Fenomenología de la vida religiosa*, el *Informe Natorp* y *Ser y tiempo*. Esto ya se ha hecho hasta tal punto que no se puede añadir nada más, máxime cuando la «procedencia teológica» de los conceptos filosóficos, como hemos indicado, es reivindicada por el propio Heidegger. Las genealogías de los autores tienen el mérito de explicarlos mejor, y de mostrar cómo evolucionaron, pero su inconveniente es quedarse en un puro historicismo que la *Fenomenología de la vida religiosa* no cesa de fustigar.

La «posibilidad fáctica» (*die faktische Möglichkeit*), a la que aquí nos referimos como «facticidad en común», equivale entonces, siempre según la relectura del *Informe Natorp*, a «tomarse a sí mismo a la vista en la inquietud (*in Berkümmern sich selbst in der Blick*)»<sup>26</sup>. Y la inquietud (*Berkümmern*), según la nota adjunta a este pasaje, «no designa un estado de ánimo acompañado de un aire de desazón, sino el ser-decيدido fáctico (*das faktische Entschiedenesein*), el hecho de apoderarse de la existencia como algo de lo que preocuparse (*das Ergreifen der Existenz als des zu*

*heideggérienne, 1919-1923* (Paris: Éditions du Cerf, 2000), 202: «Originario pero no extraordinario: el cristiano no vive en un mundo aparte».

<sup>24</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye: Nijhoff, 1961), 158 [«Goce y separación»]. Véase Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude: essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris: Éditions du Cerf, 2004), cap. III, pp. 65-88: « ¿Existe una tragedia del humanismo ateo?».

<sup>25</sup> Martin Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. [Natorp Bericht]», *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989): 6.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 11.

*Besorgen*)»<sup>27</sup>. Podríamos pensar entonces, aunque probablemente erróneamente, que «preocupación» aquí no es más que el equivalente de lo que más tarde será «inquietud». Pero en realidad no es nada de eso. Mejor aún, tal vez haya «más», o al menos «algo más», en la preocupación que en la inquietud, es decir, en la «vida fáctica» que en la «finitud»<sup>28</sup>. En efecto, lo que hace especial a la inquietud (*Berkümmern*), heredada de San Pablo y San Agustín, como mostraremos (1921-1921), es que está orientada todavía y por completo hacia la vida, o al menos hacia la posibilidad de «privar» en esta vida. Mientras que la preocupación (*Sorge*), a partir del giro dado en *Ser y Tiempo* (1927), hablará de la característica del ser para la muerte, como la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*. Dicho de otro modo, allí donde la *Fenomenología de la vida religiosa* aspira al «ser despierto» relejendo a San Pablo, *Ser y Tiempo* sustituye el «auténtico *Dasein*» como supuesto de su ser-arrojado. Allí se estaba ante Dios (*coram Deo*), aquí se está ante uno mismo (*Authentizität*)<sup>29</sup>.

Sin embargo, no hay aquí nada que condenar, ni siquiera que lamentar, como hacen a menudo y subrepticamente los «pensadores creyentes o confesionales», que no cesan de acusar más o menos explícitamente este «mal giro», o incluso este «mal paso», dado por el propio Martin Heidegger a la *Fenomenología de la vida religiosa*, aunque hubiese tenido un buen comienzo. Uno no juzga a un filósofo por lo que le hubiera gustado que llegara a ser, sino por lo que realmente llegó a ser. Ahora bien, en lo que se ha convertido Martin Heidegger no es ni en un filósofo ateo que guarda rencor al cristianismo, ni en un filósofo cristiano que ya no reivindica explícitamente su fe o que sólo guarda rencor a la institución sin haber perdido ninguna de sus convicciones. Estas dos lecturas son tan extremas como arbitrarias, y no corresponden en absoluto al «modo de pensar» del fenomenólogo – que estaba a la búsqueda de un nuevo «terreno común» entre los seres humanos (llamado facticidad y luego finitud), que de la especificidad de una experiencia de fe imposible, o al menos difícil, de compartir–.

Poner «de relieve la experiencia religiosa fundamental de Pablo manteniéndose en esta experiencia fundamental», por citar el comentario de la *Epístola a los Gálatas*

<sup>27</sup> Ibid., 51, nota 1.

<sup>28</sup> Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne, 1919-1923*, 21-26, «Hermenéutica de la vida fáctica»: «la idea de facticidad contiene más que la simple idea de finitud y limitación [...]. Es mucho más rica que la simple idea de finitud» (cit. p. 23 y p. 26).

<sup>29</sup> Claude Romano, «Le possible et l'événement», *Philosophie* 40 (1993): 71: «el ser-despertar instantáneo como esperanza en el retorno de Cristo es sustituido por el ser-para-la-muerte como auténtica resolución [...]; la presencia ante Dios es sustituida por la mortalidad del *Dasein* como posibilidad de mi ser».

en el curso *Introducción a la fenomenología religiosa*<sup>30</sup>, no es limitarse a Pablo, sino todo lo contrario. Más bien, es partiendo de, o pensando *a partir*, de la experiencia fundamental de Pablo como podemos comprender lo que está en juego en la vida fáctica en general. Ni reservada al apóstol Pablo ni comunicada sólo a los creyentes, la experiencia paulina, pero también la experiencia humana, se extiende aquí, incluso se universaliza, a todos y para todos, al menos en lo que se refiere a la «preocupación» (*cura*) y a la inversión que implica: «lo único que importa es que los mundos de la vida (*Lebenswelten*) sean accesibles a la experiencia fáctica de la vida (*faktischen Lebenserfahrung*)»<sup>31</sup>.

Y lo que determina la experiencia fáctica de la vida es, precisamente, lo que determina *toda* la vida, el cristianismo ciertamente de una manera original, pero toda la vida de una manera ordinaria, a saber, la «inquietud» o la «inseguridad» como tales: «Para la vida cristiana no hay seguridad (*gibt es keine Sicherheit*), leemos esta vez en el comentario a la *Epístola a los Tesalonicenses*: la constante inseguridad (*die ständige Unsicherheit*) es también el aspecto característico (*das Charakteristische*) de las significatividades de la vida ordinaria (*die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens*)»<sup>32</sup>. La «vida fáctica» (*faktischen Lebens*), o la «vida ordinaria», es, por tanto, paradójicamente, a lo que ya apuntamos aquí. No sólo o exclusivamente la inseguridad del cristiano ante el fin de los tiempos, sino la inseguridad de todo ser humano ante cualquier fin, ya sea la Parusía en los cursos sobre San Pablo (1921) o la muerte en la explicitación del *Dasein* auténtico (1927).

Un pasaje en particular llamó la atención del joven Heidegger en su lectura de la *Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, al igual que una mención principalmente «dio en el clavo» en su aproximación a San Agustín.

(a) En primer lugar, la *Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*: «En cuanto a tiempos y momentos, hermanos (*peri de tôn chronôn kai tôn kairôn, adelphoî*), no necesitáis que nadie os escriba. Sabéis perfectamente que el Día del Señor viene como un ladrón en la noche (*êmera kurios ôs kleptês en nukti*) [...]. Así que no durmamos como los demás (*apa oun mê katheudômen ô soi loïpoî*), sino velemos y seamos sobrios (*alla grêgorômen kai nêphômen*)» (1 Tes 5,1-2; 6). El hombre «alerta» o «vigilante» (*grêgorômen*), y «Dios en alerta» con el hombre, ésta es precisamente la definición del ser cristiano en *Pasar Getsemaní*, si quisiéramos mostrar, una vez más, la herencia de toda nuestra obra a la *Fenomenología de la vida religiosa* de Martin

<sup>30</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 73.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 105.

Heidegger<sup>33</sup>. La cuestión del «cuándo» (*potê / Wann*) de la Parusía no se refiere a un momento en el tiempo para Pablo, y ésta es la gran originalidad del cristianismo tan bien vista por Heidegger. Más bien, y para referirme aquí explícitamente a su propio comentario, se refiere a la manera de ser y de vivir actualmente en alerta en relación con este final de los tiempos, es decir, en una “incertidumbre constante y esencial”: «La respuesta de Pablo («estemos vigilantes») nos muestra que la pregunta por el «cuándo» (*Wann*) nos remite a la manera de comportarme (*auf mein Verhalten*). La pregunta de cómo (*wie*) se sitúa la parusía en la vida nos remite al cumplimiento de la vida (*den Vollzug des Lebens selbst*). El significado de “cuándo” (*Wann*), del tiempo en que vive el cristiano, tiene un carácter muy particular»<sup>34</sup>. Así lo hemos entendido. La relación cristiana con el tiempo modifica el tiempo, o califica un tipo de tiempo distinto. El «fin de los tiempos» pone ya en marcha el «tiempo del fin», y su tiempo, *Καίρός*, o tiempo oportuno. Lo que cuenta no es tanto el fin en sí como la *forma* en que nos relacionamos con ese fin. Esto es lo que distinguirá, por extensión al menos según el método, el «miedo a morir» y la «angustia por la muerte» en *Ser y Tiempo*, es decir, el «miedo a morir» como fin de la vida, y la «relación con la muerte» como modalidad de vida<sup>35</sup>.

(b) También está el planteamiento de San Agustín. *Oneri mihi sum* («me siento una carga pesada») <sup>36</sup>, *Factus eram ipse mihi magna questio* («Me había convertido en un gran interrogatorio [para mí mismo]») <sup>37</sup>, o *Qui velit molestias et difficultates?* («¿Quién va a querer problemas y dificultades?») <sup>38</sup>: estos son los tres puntos, los tres lugares, o las tres grandes fórmulas, que el joven Heidegger retuvo del Doctor de Hipona en su curso sobre «Agustín y el neoplatonismo» (verano de 1921).

Sin necesidad de volver sobre este punto, como ya hemos mostrado en otro lugar, es el «peso» (*onus*) lo que determina la existencia para San Agustín. E incluso si evitáramos la «lectura cincelada» que es, precisamente, lo que se hace en la *Fenomenología de la vida religiosa* –cortando, por ejemplo, la fórmula « me siento una

<sup>33</sup> Cf. Emmanuel Falque, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort* (Paris: Éditions du Cerf, 1999), cap. VI, p. 77-82: «Dios en alerta».

<sup>34</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 104.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2020), § 30 (El miendo como modo de la disposición afectiva) y § 40 (La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein).

<sup>36</sup> San Agustín, *Las confesiones* (Madrid: Gredos, 2010), 508, Libro X: 28, 39.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 226, Libro IV: 4, 9.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 508, Libro X: 28, 39. A todo lo dicho anteriormente, hay que añadir Libro X, 16, 25 (p. 494): «paso fatiga en mí mismo (*laboro in me ipso*): me he convertido en tierra de dificultad y de sudor desbordado (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*)».

carga pesada» (*oneri mihi sum*) de «no estoy lleno de ti» (*tui pleni non sum*), y relacionándola así filosóficamente con el lugar neutro de la ansiedad y no teológicamente con la posibilidad del pecado<sup>39</sup>— lo que él llama aquí preocupación, o más bien «estar preocupado» (*curare*), determina toda la existencia como tal: «el preocuparse como carácter fundamental de la vida fáctica (*als Grundcharakter des faktischen Lebens*)»<sup>40</sup>. Pero con San Agustín se da un paso más, al menos en relación con San Pablo. Mientras que en la *Primera carta a los Tesalonicenses* se habla explícitamente de «inquietud» (*Bekummerung*) o «tribulación» (*phsitis*) respecto al fin de los tiempos, como hemos visto [§ 26: La espera de la parusía], en el Libro X de las *Confesiones* se convierte en *cura* o «preocupación». Y lo que el «peso de la vida» (*onus*) aporta a su preocupación (*phtisis*) es la carga de la facticidad como tal, que parece poco a poco desligada de toda falta o pecado, hasta alcanzar su cima en una «finitud» esta vez absolutamente constitutiva de la humanidad. El riesgo de la tentación (*tentatio*) no se juzga, o ya no sólo se juzga, en relación con Dios, sino en relación con uno mismo y con el peso mismo que uno es para sí, esté o no apartado de Dios: «es precisamente en la inquietud más radical por uno mismo (*in der radikalsten Selbstbekummerung*), donde se manifiesta la violencia más radical de la *tentatio*. Sólo así se llega a la situación más radical de la experiencia de sí (*die radikalste Selbsterfahrungssituation*), en una dirección de la meditación en la que el yo ya no sabe dónde está parado (*das Selbst nicht mehr aus*) —*quaestio mihi factus sum* (me había convertido en un gran interrogatorio [para mí mismo])—»<sup>41</sup>.

Estas dos etapas sucesivas del curso sobre la *Carta de San Pablo a los Tesalonicenses* (1920-1921) y sobre el Libro X de las *Confesiones* de San Agustín (verano de 1921), forman el corazón, y el centro, de lo que Heidegger llamaba todavía entonces facticidad. Puesto que si hay algo propio en la «inquietud» (por el fin) o en la «preocupación» (por uno mismo), o dicho de otro modo, en la fatigosa experiencia de la vida, es que «el «mundo» es aquello en lo que se puede vivir (no se puede vivir en un objeto)»<sup>42</sup>. En otras palabras, la preocupación o la inquietud son dimensiones del yo y no del mundo, o más bien son dimensiones del «mundo» sólo en la medida en

<sup>39</sup> Véase nuestra contribución en Emmanuel Falque, «Après la métaphysique? Le poids de la vie selon Augustin», en *Après la métaphysique: Augustin? Actes du colloque inaugural de l'Institut de Paris* (Paris: Vrin, 2013), 111-23.

<sup>40</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 205.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 253. El paso de «tribulación» en San Pablo (*phtisis*) a «preocupación» en San Agustín (*cura*) está perfectamente ilustrado por Jean Greisch, Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919-1923*, 204-6: «El centro de la vida cristiana: el problema escatológico».

<sup>42</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 11.

que el mundo es el locus del «sentido» de mi vida (facticidad) y no una serie de «hechos» de la vida (objetividad).

«No se puede vivir en un objeto» (*in einem Objekt kann man nicht leben*). También aquí aparece con fuerza el genio del joven fenomenólogo, definiendo la experiencia fáctica de la vida como introducción a la filosofía de la religión, o más bien a la *Fenomenología de la vida religiosa*. Una expresión, y aquí incluso un paréntesis, bastan al profesor para decirlo todo, o más bien para decirlo todo, evocando su parte como una metonimia, («tomar una copa»). Reconocer que nadie vive «en un objeto» (*in einem Objekt*) es ya admitir que sólo el hombre vive «en el mundo» (*in der Welt*), puesto que sólo él sufre, o incluso disfruta, de la inquietud y la preocupación –y por tanto está a la vez proyectado hacia el futuro (inquietud) y vuelto hacia sí mismo como hacia su propio peso (preocupación)–. Ser «fáctico» (*faktisch*), o más bien «factual» para no correr el riesgo de la denominación errónea de «falsedad» (*factice* = falso, imitado, mal formado), no se refiere aquí a lo que es «artificial», sino a lo que es «contingente», en el sentido etimológico de que la contingencia es lo que me es propio y más cercano, lo que propiamente «me toca» (*con-tingere*) y, por tanto, «hace» mi vida. La experiencia fáctica de la vida no se reduce a la «vida biológica», sino que se relaciona con lo que el joven Heidegger llamaba entonces «vida concreta» (*konkretes Leben*): «la “vida conyugal” [?], comer, beber, comer, “la hora del té” ...», como ya hemos dicho y citado<sup>43</sup>. No hay nada ahí que sea el orden propio de la creencia o de la vida religiosa, pero es dentro de la creencia o de una *Fenomenología de la vida religiosa* donde podemos leer y descifrar de forma ejemplar, y para todos, lo que es relacionarse con el futuro (inquietud) y cargar con el peso del yo (preocupación), incluso en los momentos más pequeños, y supuestamente insignificantes, de nuestras vidas. La «vida religiosa» no se opone simple y trivialmente a la «vida atea», sino que muestra en su propio corpus y a través de su experiencia específica –en particular mediante la lectura y el comentario de las *Cartas* de Pablo y las *Confesiones* de Agustín– lo que es ser «sólo un hombre», ya sea ante uno mismo (*oneri mihi sum*) o ante Dios (*coram Deo*).

### § 3. La vida atea

Por tanto, una doble ruptura marca, como sabemos, el progreso de Martin Heidegger por el camino del ateísmo: (a) la ruptura con el sistema del catolicismo, (b) luego la ruptura con el cristianismo en general.

(a) La ruptura con el sistema del catolicismo, en primer lugar; sin embargo, no se trata de una ruptura con el cristianismo en cuanto tal. Esta ruptura se expresa, como

<sup>43</sup> Ibid., 252.

es bien sabido, en la carta a Krebs del 9 de enero de 1919: «una aproximación a la teoría del conocimiento, que se extiende a la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, pero no el cristianismo y la metafísica, esta última tomada, sin embargo, en un nuevo sentido»<sup>44</sup>.

En la época de la *Fenomenología de la vida religiosa* (1919-1921), por tanto, el cristianismo estaba a salvo, y sólo el llamado «sistema del catolicismo» fue objeto de una severa condena. Aparte de las razones históricas que pudieron justificarlo en su momento (la influencia del neotomismo), pero que en modo alguno permiten pensar que habría sido diferente si la fe católica se hubiera expresado de otro modo (según un presupuesto «falso» formulado a menudo por intérpretes «creyentes» del pensamiento de Heidegger), el acto de ruptura con el sistema, e incluso con cualquier sistema, puede leerse filosóficamente en la *Fenomenología de la vida religiosa*. Y las palabras no son amables, por no decir otra cosa, y esto ya en las notas de clase sobre «Los fundamentos filosóficos de la mística medieval» (1918-1919), precisamente contemporáneas de la Carta a Engelbert Krebs (9 de enero de 1919). Hay que desterrar toda camisa de fuerza del pensamiento que impida la reflexión, no sólo el catolicismo, sino todo pensamiento dogmático como tal: «la estructura del sistema que no es ella misma el producto de un acto cultural orgánico [...] debe pasar primero por un molde dogmático no orgánico, totalmente no esclarecido desde el punto de vista teórico, constituido por enunciados de procedimientos demostrativos. Por último, *este* molde oprime al sujeto mediante la fuerza policial (*mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwaltigen*) de una estipulación emanada del derecho canónico, que lo abrumba y aplasta oscuramente. Es más, el sistema excluye por completo la posibilidad de una experiencia axiológica religiosa original y auténtica (*ein ursprüngliches genuines religioes Werterlebnis*)»<sup>45</sup>.

(b) La ruptura con el cristianismo, como es bastante conocido también en este caso, viene inmediatamente después de los cursos publicados en *La fenomenología de la vida religiosa* (1918-1921) y se enuncia de forma definitiva, incluso mordaz, en el *Informe Natorp*, es decir, en este ensayo de otoño de 1922 titulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, que marca el punto de inflexión de un corpus religioso (mística medieval, San Pablo, San Agustín) a un corpus griego (Aristóteles): «La filosofía es fundamentalmente atea y lo entiende (*die Philosophie grundsätzlich atheistisch ist und das versteht*), por lo que decididamente ha elegido y retenido para sí como objeto

<sup>44</sup> Carta a Engelbert Krebs del 9 de enero de 1919, citada y traducida en Hugo Ott, *Martin Heidegger, Eléments pour une biographie* (Paris: Payot, 1990), 112-13.

<sup>45</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 313.

la vida fáctica en vista de su facticidad<sup>46</sup>». Aparte de las razones personales que llevaron a esta ruptura (en particular su nueva fascinación por Grecia y su deseo de ingresar en la Universidad de Marburgo), se plantea entonces la cuestión de si se trata de una verdadera «ruptura epistemológica», de modo que la obra de Martin Heidegger cambia por completo, o de una simple traducción o «retraducción» de lo que ya se daba en otro ámbito. Estas dos posiciones, ruptura total con el corpus cristiano, por un lado, o continuidad oculta con una herencia nunca negada, por otro, sólo pueden verse como espalda con espalda. Ni el «antagonismo» ni la «neutralidad» pueden decirnos cuál es la verdadera relación entre el cristianismo y la filosofía. Pero más que buscar «puntos de compatibilidad entre el pensamiento de Heidegger y la fe cristiana y su fecundidad para la teología», empresa que con certeza está totalmente justificada<sup>47</sup>, conviene ahora pensar, al menos por hoy, en lo que el ateísmo puede modificar al cristianismo, y no sólo a la inversa. Si existe un acto de «Paso del Rubicón», en el que se mide el contragolpe de la teología sobre la filosofía<sup>48</sup>, también podemos hipotetizar, o al menos imaginar, que esta vez hay que cruzar otro «Rubicón», o pequeño río: el impacto de una posición atea, sobre la filosofía ciertamente, pero también sobre la teología. ¿Heidegger «sin» Dios está necesariamente «contra Dios»? Nada es menos cierto. No hay ninguna justificación *a priori* para afirmar que su ateísmo es una forma de anti-teísmo más que de simple no-teísmo. No queriendo, o ya no queriendo, a Dios, el Heidegger de Marburgo no negaría nada de su época de Friburgo, sino que la orientaría de otro modo: no por el camino, a menudo y falsamente declarado, de un «cristianismo oculto», sino más bien por el camino de un pretendido no-teísmo que desafía al propio cristianismo.

Para convencerse, basta con leer esta pequeña nota del *Informe Natorp*: «Ateo aquí significa (*atheistisch besagt hier*): liberado de toda preocupación y de la tentación de hablar de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad del hombre, no es un puro sinsentido?»<sup>49</sup>. Aquí se expresa claramente la reacción de Marburgo contra Friburgo, o digamos el acto explícito de volver a la filosofía griega (*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*) con respecto al corpus cristiano (*Fenomenología de la vida religiosa*). Y

<sup>46</sup> Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. [Natorp Bericht]», 15.

<sup>47</sup> Tesis brillantemente desarrollada por Emilio Brito, «Heidegger et le christianisme», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (RSPT)* 83, n.º 2 (1999): 241-72.

<sup>48</sup> Cf. Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, § 20, pp. 187-189: «Cuanto más se teologiza, mejor se filosofa».

<sup>49</sup> Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. [Natorp Bericht]», 51, nota 2.

lejos de limitarse a la figura de Martin Heidegger, este giro, o más bien esta inversión, debe interrogar a la filosofía en general, y a la teología como tal, incluso para nuestro tiempo. El problema no es el paso de un corpus a otro (de Jerusalén a Atenas, por ejemplo), sino el efecto producido por el segundo (Atenas) sobre el primero (Jerusalén o Roma). Que Heidegger ha cambiado, esto es del todo cierto. Pero que este cambio tenga que interrogarnos hoy sobre nosotros mismos, y no sólo sobre él, es lo que todo lector debería aceptar. No desciframos ni interpretamos un texto para encontrarnos en él, sino al contrario para perdernos en él y dejarnos modificar por él —lo que hemos llamado en otro lugar una «fenomenalidad (más que una hermenéutica) del texto»—<sup>50</sup>.

Una doble lección puede extraerse, para nosotros hoy, de esta breve nota del *Informe Natorp*.

α) Primera lección: «ateo significa, por tanto: liberado de toda preocupación y de la tentación de hablar de religiosidad». El punto es claro, y además será constante en Martin Heidegger. «Ateo» (*atheistisch*) no significa ir contra la religiosidad, como practicaría más tarde, por ejemplo, el existencialismo de Jean-Paul Sartre. Pero «ateo» sí significa, por así decirlo, «suspender» toda cuestión de religiosidad; mejor aún, «evitar una tentación» (*sich freihaltend von verführerischer*), que sería la de simplemente «tratar», o incluso «decir una palabra», sobre la propia religiosidad. Esto es tanto más sorprendente cuanto que acaba de terminar la «Fenomenología» (*Phänomenologie*) de lo que él llama, precisamente, «vida religiosa» (*des religiösen Lebens*). Hay una especie de *epoché* fenomenológica radical en el sentido propio del término sobre la «religiosidad» (*Religiosität*). De «lo que no se puede hablar hay que callar», para utilizar aquí el famoso final del *Tractatus* de Wittgenstein contemporáneo de esta misma época (1918)<sup>51</sup>, pero esta vez no en virtud de su inexpresividad, sino más bien en virtud de su carácter anticuado, o cuando menos superable.

β) Segunda lección: «¿no es la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad del hombre, un puro sinsentido (*ein purer Widersinn ist*)?». La reacción aquí es radical, pero también crucial. Puesto que, lejos de ir más allá o silenciar en un segundo momento cualquier «filosofía de la religión», o «fenomenología de la vida religiosa» en general, se trata más bien de volver a ella; pero esta vez partiendo de la facticidad misma. Lo nuevo aquí, y lo que no esperábamos o ya no esperamos, es la «inversión» (*Umwendung*) a la que la profesión del ateísmo somete ahora a la propia filosofía de la religión. El camino es el inverso, y puede y debe inspirarnos hoy: no sólo del cristianismo a la vida fáctica (el camino de la

<sup>50</sup> Falque, *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, § 6, pp. 54-60: «Hacia una fenomenalidad del texto».

<sup>51</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), prop. 7, p. 183.

*Fenomenología de la vida religiosa*), sino de la vida fáctica al cristianismo (el camino de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*). Ciertamente, se trata sólo de una sugerencia por parte del joven filósofo, no del desarrollo de un sistema o de un avance real por este camino del pensamiento. La tarea está aún por realizar, precisamente porque está indicada más que desarrollada.

#### § 4. Transformación

Lo dijimos, o más bien lo anunciamos: la gran «inversión» (*Umwendung*) se desplaza en el joven Heidegger hacia la «transformación» (*Umwandlung*), o incluso hacia la «realización» (*Vollzug*). Se podría haber pensado, y se podría haber dicho, que la inversión tenía que ser primero la del creyente y, por tanto, pertenecer exclusivamente a la *Fenomenología de la vida religiosa*. En realidad, no es así. Si hay una inversión, es también, pero tal vez principalmente a los ojos del joven Heidegger que pronto abandonó Friburgo (1916-1922) por Marburgo (1923-1928), la transformación no del propio cristiano, sino del ateo o del «sin» Dios que, no estando contra Dios, comprende que lo que sucede por la fe ante Dios (*coram Deo*) debe suceder ahora únicamente con uno mismo (*oneri mihi sum*). La metamorfosis (*Umwandlung*), incluso más que la inversión (*Umwendung*), se reduce ahora a reconocer que el hombre *tout court* también debe transformarse, y que tal privilegio no puede ser prerrogativa de un solo San Pablo o San Agustín. Si la idea misma de «inversión» o «transformación» procede originariamente de la teología, su verdadero lugar y su verdadero sentido pertenecen ahora a la filosofía, e incluso al ateísmo como tal.

Una nota en el apéndice de casi la última conferencia pronunciada en Friburgo, dedicada a las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, pero no idéntica al *Informe Natorp* (1921-1922), es esta vez perfectamente clara: «La filosofía misma como tal es atea (*Die Philosophie selbst als solche ist atheistisch*), cuando se comprende a sí misma radicalmente (*wenn sie sich radikal versteht*; vgl. *Lebensbegriff*)»<sup>52</sup>. Esta vez el ateísmo es declarado, e incluso reivindicado. El «ateísmo metodológico riguroso» se convierte en la regla –y en la ley– de todo pensamiento filosófico como tal. Pero entonces viene un excedente, o más bien una nueva comunidad que ahora hay que habitar, ya sea en la «vida religiosa» o en la “vida atea”: véase, «*el concepto de la vida*». La «vida» (*Leben*), o más bien la «vida fáctica» (*fakitsch leben*), que fue precisamente el tema de la última conferencia de Friburgo titulada

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 199. Citado y comentado por Françoise Dastur, «Heidegger et la théologie», *Revue philosophique de Louvain* 92, n.º 2-3 (1994): 231.

*Hermenéutica de la facticidad* (1923): es lo que mantiene unidos, o sostiene en un verdadero «ser en común», a todos los seres vivos en cuanto «humanos» y «en el mundo»: abiertos a un futuro (ansiedad), y soportando el peso de su propia existencia. «Ser pregunta para sí mismo» –*quaestio mihi factus sum*– es ciertamente una fórmula de San Agustín, pero determina o determinará más tarde lo que es *el Dasein* en la apertura de *Ser y Tiempo* –«este ser que somos siempre nosotros mismos y que tiene entre otras cosas la posibilidad esencial de interrogar (*die Seinsmöglichkeit des Fragens hat*), lo captamos terminológicamente como *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*)»<sup>53</sup>. Una determinación del sujeto humano como «ser de pregunta» que podría encontrarse precisamente, y al mismo tiempo, en ciertas traducciones de la conclusión del episodio del ciego de nacimiento en el Evangelio de Juan: «Yo he venido a este mundo para ser interrogado (*eis krima egô eix ton kosmon touton êlthon*)» (Jn 9,38). La «vida», o el «modo» de vivir la vida o la propia vida (facticidad), se convierte para todo ser humano en el mandato que le hará «auténtico».

El propio Edmund Husserl lo subraya, en una carta dirigida al teólogo protestante Rudolf Otto el 5 de marzo de 1919, al comparar a su discípulo Martin Heidegger con Heinrich Ochsner, que también enseñaba filosofía de la religión en Friburgo: «Ambos son personalidades de orientación verdaderamente religiosa: en Heidegger, es el *interés filosófico* el que prevalece, en Ochsner, el *interés religioso*»<sup>54</sup>. No diremos, por tanto, que Heidegger cambió (al pasar de teológico a filosófico) ni que siempre fue el mismo (al ser únicamente filósofo), pero sí que cruzó el Rubicón, esta vez en sentido inverso; no en el sentido de que la teología informa y transforma la filosofía, sino en el de que el ateísmo modifica tanto la filosofía como la teología. La «vida como tal», como el «hombre como tal», es aquello en lo que todos los hombres están llamados a ponerse de acuerdo. El verdadero ateísmo no es el de la pugnacidad o la destructividad, sino el de lo que Martin Heidegger sigue llamando en esta misma nota del *Informe Natorp* «lealtad», según una síntesis de su posición aquí pocas veces igualada, y que *también hoy* deberíamos respetar para no condenar al ateo, sino para dejarnos modificar o transformar por él: «Ateo no en el sentido de cualquier teoría, como el materialismo. Toda filosofía que se comprenda a sí misma en lo que es, debe necesariamente saber, como la modalidad fáctica de la explicación de la vida (*als das faktische Wie der lebensauslegung*), –y esto precisamente cuando todavía tiene el presentimiento de Dios– que el desarraigo por el que conduce de nuevo a la vida misma (*das von ihr vollzogene sibje zu sich selbst Zurückreissen des Lebens*) es, en

<sup>53</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 2: «La estructura formal de la pregunta por el ser».

<sup>54</sup> Carta publicada en Curd Ochwadt y Erwin Tecklenborg, eds., *Das Mass der Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis* (Hannover: Charis, 1981), 156-58.

términos religiosos (*religiös gesprochen*), una forma de declararse contra Dios (*gegen Got*). Pero sólo así permanece fiel a Dios (*damit allein aber steht si ehrlich vor Got*), es decir, en la medida de la única posibilidad de la que esta dispone»<sup>55</sup>.

## § 5. Consideraciones finales

Ya se trate del cristianismo o del ateísmo, «lo decisivo es la plenitud de la vida (*der Vollzug des Lebens ist entscheidend*)»<sup>56</sup>. Es cierto que «decisivo», y «decisión» aquí, no tienen el mismo significado cuando se comentan el «Fenómeno del anuncio» en *La carta a los Gálatas*, que es el tema de este artículo, que cuando se refieren únicamente, o más bien plenamente, a la vida fáctica *tout court* como en las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. Pero sería un error pensar que el cristianismo se guardaría para sí la verdad y la especificidad del fenómeno de la «realización» (*Vollzug*), como si el Nuevo Testamento no tuviera otra tarea que realizar y así «llevar a término» el Antiguo Testamento, o como si el cristianismo tuviera que ser realizado por el ateísmo, o viceversa. Las estructuras de realización tienen a veces esta característica, y la mayoría de las veces errónea, de asumir y engullir lo que han absorbido, siguiendo el ejemplo de una *Aufhebung* demasiado bien dominada. Para Heidegger, «realizar» –*vollziehen*– no significa «asumir» o «ir más allá», sino más bien «transformar», o incluso «convertir», para asegurar que en el propio «*devenir-ser*» uno ha cambiado: «El devenir-ser de los tesalonicenses (*das "Gewordensein" der Thessalonicher* [título del § 25])»<sup>57</sup>. Dicho de otro modo, «la conversión que lleva a cabo la experiencia cristiana de la vida –pero que Martin Heidegger extenderá más tarde a toda experiencia– concierne a la realización (*die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug*)»<sup>58</sup>.

*Hodie legimus in libro experientiae* («hoy leemos en el libro de la experiencia»). Esta fórmula, tomada del sermón 3 de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Bernardo de Claraval, de las que el joven Heidegger proporciona para sí un acertado comentario<sup>59</sup>, y que, como hemos dicho, nos sirvió de acicate y punto de partida para una obra de teología monástica (*El libro de la experiencia*)<sup>60</sup>, es ahora una invitación a

<sup>55</sup> Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. [Natorp Bericht]», 51, nota 2.

<sup>56</sup> Heidegger, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 80.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 334-35.

<sup>60</sup> Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience, D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux* (Paris: Éditions du Cerf, 2017).

extenderla a toda la vida, y a la facticidad en general. *Crede ut intelligas*, «creer para comprender» ciertamente, y seguir aquí literalmente la traducción de la famosa fórmula agustiniana. Pero también, y sobre todo, para completar lo que aquí está en juego en cuanto al contenido de la facticidad en el tomo 58 de la *Gesamtausgabe* esta vez (*Grundprobleme der Phänomenologie*): «*Crede ut intelligas*: vive tu propio yo de manera viva (*lebe lebendig dein Selbst*); y es sólo en este trasfondo de experiencia (*und erst auf diesem Erfahrungsgrunde*), el de la experiencia más última y total de tu propio yo (*deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung*), sobre el que se edifica el conocimiento. En el “*inquietum est cor nostrum*”, Agustín contempló la gran ansiedad incesante de la vida (*Augustinus sah im “inquietum cor Nostrum” die große unaufhorliche Unruhe des Lebens*)»<sup>61</sup>.

## REFERENCIAS

- BRITO, E. (1999). Heidegger et le christianisme. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (RSPT)*, 83(2), 241-272.
- DASTUR, F. (1994). Heidegger et la théologie. *Revue philosophique de Louvain*, 92(2-3), 226-245.
- DE NISA, G. (1965). Homélies sur le Cantique des cantiques (VIII homélie). *La Colombe et la Ténèbre*. Paris: Éditions de l'Orante.
- DESCARTES, R. (1967). *Œuvres philosophiques. T. II: (1638-1642)*. Paris: Garnier.
- FALQUE, E. (1999). *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort*. Paris: Éditions du Cerf.
- FALQUE, E. (2004). *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*. Paris: Éditions du Cerf.
- FALQUE, E. (2013a). *Passer le rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Bruxelles: Lessius.
- FALQUE, E. (2013b). Après la métaphysique? Le poids de la vie selon Augustin. *Après la métaphysique: Augustin? Actes du colloque inaugural de l'Institut de Paris* (pp. 111-123). Paris: Vrin.
- FALQUE, E. (2017). *Le livre de l'expérience, D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*. Paris: Éditions du Cerf.
- GREISCH, J. (2000). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne, 1919-1923*. Paris: Éditions du Cerf.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993), 61. Citado y traducido en el epílogo del editor alemán de *Fenomenología de la vida religiosa: Heidegger, Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, 350.

- HEIDEGGER, M. (1979). D'un entretien de la parole, Entre un japonais et un qui demande. *Acheminement vers la parole*. Paris: Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1989). Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation. [Natorp Bericht]. *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 235-274.
- HEIDEGGER, M. (1993). *Gesamtausgabe 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Gesamtausgabe 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995a). *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995b). *The Phenomenology of Religious Life*. (M. Fritsch & J. A. Gosetti-Ferencei, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. (J. Uscatescu, Trad.). Madrid: Siruela.
- HEIDEGGER, M. (2011). *Phénoménologie de la vie religieuse*. (J. Greisch, Trad.). Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (2020). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- JANICAUD, D. (2005). *Heidegger en France. Vol II*. Paris: Hachette.
- LÉVINAS, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- OCHWADT, C., & Tecklenborg, E. (Eds.). (1981). *Das Mass der Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*. Hannover: Charis.
- OTT, H. (1990). *Martin Heidegger, Eléments pour une biographie*. Paris: Payot.
- ROMANO, C. (1993). Le possible et l'événement. *Philosophie*, 40, 68-95.
- SAN AGUSTÍN. (2010). *Las confesiones*. Madrid: Gredos.
- WITTGENSTEIN, L. (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.



### Por una fenomenología de la vida religiosa

Este artículo tiene como objetivo explorar cómo la "fenomenología de la vida religiosa" puede proporcionar una comprensión renovada de la experiencia religiosa, no como un fenómeno teórico, sino como algo que emerge de la vida fáctica, es decir, de la experiencia concreta e inmediata de vivir. A través de una revisión de textos como *Ser y tiempo* y *Fenomenología de la vida religiosa*, se destaca la importancia del concepto de "facticidad", desarrollado a partir de las lecturas de San Pablo y San Agustín, que se refiere a la experiencia concreta y situada del ser humano en el mundo. La facticidad no se limita a la vida religiosa, sino que abarca toda experiencia de vida, incluida la vida cotidiana. A continuación, se subraya que la fenomenología de la vida religiosa propuesta por Heidegger no está dirigida exclusivamente a los creyentes,

sino que ofrece una vía de acceso para la comprensión de la vida humana en general. Asimismo, se aborda la crítica de Heidegger al sistema del catolicismo, el cual considera una barrera para una genuina experiencia religiosa. Finalmente, se sugiere que la fenomenología de la vida religiosa no es simplemente un estudio de creencias o doctrinas religiosas, sino una investigación sobre cómo la vida, en su totalidad, se experimenta como una transformación constante. Se concluye que la fenomenología de la vida religiosa, tal como la propone Heidegger, ofrece una herramienta valiosa para repensar la relación entre filosofía y religión.

**Palabras Clave:** Fenomenología · Heidegger · Vida fáctica · Vida religiosa · Ateísmo.

### For a phenomenology of religious life

This article aims to explore how the "phenomenology of religious life" can provide a renewed understanding of religious experience, not as a theoretical phenomenon, but as something that emerges from factual life, that is, from the concrete and immediate experience of living. Through a review of texts such as *Being and Time* and *Phenomenology of Religious Life*, the importance of the concept of "facticity" is highlighted, developed from the readings of Saint Paul and Saint Augustine, which refers to the concrete and situated experience of the human being in the world. Facticity is not limited to religious life but encompasses all life experiences, including everyday life. It is further emphasized that the phenomenology of religious life proposed by Heidegger is not exclusively directed at believers, but offers a way to understand human life in general. Likewise, Heidegger's criticism of the Catholic system is addressed, which he considers a barrier to genuine religious experience. Finally, it is suggested that the phenomenology of religious life is not merely a study of religious beliefs or doctrines but an investigation into how life, in its entirety, is experienced as a constant transformation. The article concludes that the phenomenology of religious life, as proposed by Heidegger, offers a valuable tool for rethinking the relationship between philosophy and religion.

**Keywords:** Phenomenology · Heidegger · Factual life · Religious life · Atheism.

---

**EMMANUEL FALQUE** se doctoró en filosofía en la Universidad de La Sorbona y obtuvo la licenciatura en teología en el Centro Sèvres de París. Actualmente es Catedrático en la Facultad de Filosofía del *Instituto Católico de París* y Profesor adjunto en la Universidad Católica de Australia. Ha sido invitado como docente en diversas universidades de Europa, América y Australia, y es miembro del comité de redacción de la *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*. Sus campos de investigación abarcan la fenomenología, la filosofía patristica y medieval, y la filosofía de la religión. De sus numerosas publicaciones cabe destacar: *La chair de Dieu* (Cerf, 2023), *Hors phénomène* (Hermann, 2021), *Triduum philosophique* (Cerf, 2015), *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (2001), *Dieu, la chair et l'autre, d'Irénée à Duns Scot* (2008), *Pasar Getsemaní* (Sígueme, 2013); *Pasar el Rubicón* (2016); *Metamorfosis de la finitud* (Sígueme, 2017) y *Las bodas del Cordero* (Sígueme, 2018). **Contact:** Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 21 rue d'Assas, 75270, Paris, France. e-mail (✉): [efalque@orange.fr](mailto:efalque@orange.fr) · **iD:** <https://orcid.org/0000-0002-1239-7100>

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Enero–2023; Accepted: 15–March–2023; Published Online: 31–March–2023

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Falque, E. (2024). «Por una fenomenología de la vida religiosa». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 175–196.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024