

La fenomenología heideggeriana de la religión como hermenéutica de la facticidad

Roggero, Jorge (Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

A partir de 1918, Heidegger comienza a trabajar como colaborador de Edmund Husserl en Friburgo. En enero de 1919, Husserl solicita al ministerio de *Karlsruhe* el nombramiento de Heidegger como asistente del seminario I de filosofía.¹ Husserl estaba interesado en extender la fenomenología a las diversas ontologías regionales. Así, el ex seminarista jesuita y ex estudiante de teología católica Martin Heidegger se presentaba como una opción adecuada para encargarse del desarrollo de una fenomenología de la religión. Proyecto que, por otra parte, ya constituía uno de los intereses de Heidegger desde 1915. En su *Habilitationsschrift: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scoti*, Heidegger sostiene que para una cabal comprensión de la psicología escolástica es necesaria una “elaboración fenomenológica de lo místico, lo teológico moral, y la literatura ascética del escolasticismo medieval”.²

Aunque es importante destacar que el acercamiento a Husserl se da en el marco del “primer giro” heideggeriano, que consiste en su ruptura con el neotomismo. El 9 de enero de 1919, Heidegger escribe a su amigo, el sacerdote Engelbert Krebs: “El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción”.³

Influenciado por las lecturas de Schleiermacher, Lutero y Kierkegaard, entre otros, su conversión al protestantismo está signada por un giro en su pensamiento. El primigenio interés por la lógica de carácter atemporal es desplazado por una consideración radical de la historia; esto lleva a una transformación de su primer acercamiento fenomenológico puro, en términos husserlianos, en una hermenéutica de la vida fáctica.

En este contexto, en el semestre de invierno de 1920-1921, Heidegger dicta, en la Universidad de Friburgo, un curso titulado *Einleitung in der Phänomenologie der Religion*.⁴

En la primera parte de la lección, Heidegger no sólo expone la particularidad de su fenomenología de la religión distinguiéndola de otras aproximaciones, sino que también da cuenta de su revolucionaria concepción de la filosofía. En esta única oportunidad, Heidegger esboza una explicación detallada de la “indicación formal” (*Formale Anzeige*) que será, según la expresión de Kisiel,⁵ el “arma secreta” de su hermenéutica. Lamentablemente, la exposición es abruptamente interrumpida por quejas de sus alumnos, que esperaban el tratamiento de contenidos específicamente religiosos.

¹ Cf. OTT, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza editorial, 1992, pp. 126-127.

² HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 1. Frühe Schriften (1912-1916). Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Habilitation 1916)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, S. 205.

³ Citado por OTT, Hugo, *op. cit.*, p. 118.

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens, I. Einleitung in der Phänomenologie der Religion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. En adelante, me refiero a este texto con las siglas GA 60.

⁵ KISIEL, Theodore, “Heidegger on becoming a christian” in KISIEL, Theodore and VAN BUREN, John (eds.), *Reading Heidegger from the start*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 177-178.

Este curso, junto con el dictado en el semestre siguiente, *Augustinus und der Neuplatonismus*, y los materiales preparatorios del curso *Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*, que Heidegger había programado para el semestre de invierno de 1918-1919 pero que no pudo dictar, constituyen un hito clave en su obra. En ellos, Heidegger aborda por primera vez la temática religiosa desde la nueva perspectiva de su conversión. Esto permite observar los alcances del primer giro no sólo en el campo filosófico, sino también en el teológico.

Este trabajo se propone mostrar específicamente cómo la fenomenología heideggeriana de la religión funciona como una “hermenéutica de la facticidad” y en qué consiste la peculiar radicalidad de esta hermenéutica tanto para la filosofía como para la reflexión religiosa.

Hacia una “reforma” de la filosofía

El texto comienza con un apartado compuesto por cuatro párrafos de una gran densidad. En ellos, Heidegger expone su concepción de la filosofía. La filosofía surge de la vida fáctica; éste es su punto de partida. La pregunta por su esencia es “infructuosa” porque ella no puede ser objetivada a la manera de las respuestas científicas. La filosofía es la radicalización del preguntar mismo. La filosofía es el *filosofar*; es una actividad que, como la vida fáctica de la que surge, no puede ser asegurada en una configuración estática. La comprensión de la filosofía sólo puede darse en la elucidación de la vida fáctica en sus propios términos, sin caer en un acercamiento científicista. Pero la historia de la filosofía ha recorrido el camino inverso. “La filosofía debe ser liberada de su haber sido ‘secularizada’ y convertida en una ciencia y en una doctrina científica sobre las concepciones del mundo”.⁶

Siguiendo la estrategia de la *destruere* luterana que pretende depurar a la religión de la teología, Heidegger busca liberar a la filosofía de la objetivación científica que le impide alcanzar la vida fáctica. La estrategia heideggeriana consiste en una radicalización de la fenomenología. Heidegger sostiene que Husserl cognitiviza la experiencia de la vida fáctica reduciendo su dinámica a conocimiento perceptivo. Al centrarse en la conciencia teórica, la fenomenología de Husserl trabaja dentro del marco de la mensurabilidad teórica conceptual. Heidegger advierte que la vida fáctica no se ajusta a las categorías conceptuales. Ella consiste en una experiencia pre-teórica de la que no se puede dar cuenta desde la descripción conceptual fenomenológica. En la actitud natural (*natürliche Einstellung*) husserliana, el *yo* se encuentra en el mundo como un sujeto que *conoce* objetos por medio de la percepción. Heidegger repara en la comprensión previa al conocer que se da en la vida fáctica. Husserl hace el análisis fenomenológico de un modo derivado de ser-en-el-mundo: el conocimiento perceptivo que se basa en el originario comprender. Alcanzar la vida fáctica requiere una radicalización de la fenomenología que extienda la intencionalidad al ámbito del comprender pre-teórico. Para lograr este objetivo, la fenomenología necesita una nueva forma de conceptualización que le permita enfrentar la “inconmensurabilidad” pre-teórica de la vida fáctica.⁷

El “arma secreta”

El planteo de Heidegger enfrenta a la filosofía con su propio límite. “¿Cómo puede algo ser dicho sobre la estructura de la mundaneidad de modo que en primer lugar prescindamos de

⁶ GA 60, S. 10.

⁷ Cf. SMITH, James K.A., *Speech and theology*, London, Routledge, 2002, p. 69.

toda teoría y precisamente de esa extrema objetivación?”.⁸ ¿Cómo referirse al fluir pre-teórico de la vida fáctica sin reducirlo a conceptos teóricos estáticos? ¿Cómo poner en palabras lo que excede el lenguaje?

Heidegger responde con su “arma secreta”, un nuevo tipo de concepto que opera sin objetivar: la “indicación formal”. Ella se limita a señalar el fenómeno manteniéndolo a distancia. Si la filosofía es un cuestionamiento radical, el fenómeno indicado no puede ser traído a una presencia objetivada, sino que debe permanecer indicado provisionalmente en su alteridad, en su trascendencia. De esta manera, las “indicaciones formales” sostienen el incesante cuestionamiento filosófico.

Ahora bien, los conceptos necesitan interpretación y es a partir de esta consideración donde comienza a delinearse la hermenéutica heideggeriana. En este curso, Heidegger propone un desdoblamiento de la intencionalidad de la indicación formal en tres direcciones de sentido: sentido de contenido (*Gehaltssinn*), sentido de referencia (*Bezugssinn*) y sentido de ejercicio (*Vollzugssinn*). La plenitud de sentido sólo puede alcanzarse a través del sentido de ejercicio, en el que el intérprete es reenviado a la experiencia misma del fenómeno que la indicación formal señala. Las “indicaciones formales” no son principios absolutos, sino más bien “principios fáctico-históricos cuyo contenido real está siempre concretamente por ser determinado por la manera en que el principio es apropiado”.⁹ Pero esta “apropiación” nunca es definitiva, sino que permanece abierta al acontecer del fenómeno mismo.

John Van Buren afirma que la noción de indicación formal da cuenta de una ética heideggeriana. La preocupación metodológica de Heidegger es el fruto de una actitud de “humildad frente al misterio” inspirada en sus lecturas religiosas. En un gesto que lo acerca a la mística, Heidegger repara en lo inefable del *mysterium tremendum* del fenómeno que pretende analizar. Por este motivo, emulando la humildad de la *theologia crucis* de Lutero frente al orgullo de la *theologia gloriae*, Heidegger quiere ser justo con la incomensurabilidad de la experiencia de la vida fáctica exhibiendo una ética de respeto por la alteridad y la otredad. Su metodología se detiene frente al fenómeno; él es el que determina la interpretación. Su indicación formal se mantiene abierta y propicia al “constante recomienzo”.¹⁰

La fenomenología de la religión como hermenéutica de la facticidad

Siguiendo las previsiones metodológicas enunciadas, la fenomenología heideggeriana de la religión busca comprender la experiencia fáctica religiosa sin recurrir a conceptualizaciones externas. “Primero es necesario que se examine a la religión en su realidad factual [*Tatsächlichkeit*], antes de acercarse a ella con una determinada visión filosófica”.¹¹

El punto de partida es, nuevamente, la vida fáctica. Se trata de elucidar la experiencia originaria en que se constituye la religión. Heidegger constata cómo los diversos acercamientos filosóficos a la religión tienden a objetivarla con conceptos científicos a priori.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, S. 251.

⁹ CAPUTO, John D., “Heidegger’s *Kampf*” in CAPUTO, John D., *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 43.

¹⁰ Cf. VAN BUREN, John, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 319 y ss.

¹¹ GA 60, S. 30.

La fenomenología heideggeriana busca trascender los acercamientos histórico-objetuales de las filosofías y ciencias de la religión, hacia uno histórico-ejecutivo que le permita alcanzar la “situación” (*Situation*) fenomenológica vital. La comprensión de la vida fáctica religiosa no puede lograrse desde un planteo teórico a priori y neutral, sino que exige un compromiso ejecutivo que implica un vuelco hermenéutico en la estrategia fenomenológica. Esto se debe precisamente a que la interpretación que de ella se haga no puede ser externa ya que siempre nos involucra en un nivel existencial.

En el semestre de verano de 1923, Heidegger dicta su último curso de la primera etapa en Friburgo: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.¹² En esta lección, Heidegger define su nueva fenomenología como una “hermenéutica de la facticidad”. El término “facticidad” despeja cualquier alusión a las filosofías vitalistas presente en “vida fáctica”. A su vez, como señala István Fehér, con la elección del término “hermenéutica”, Heidegger deja en claro que su concepción se erige como rival del concepto de “teoría” como conocimiento objetivo y neutral.¹³

La hermenéutica de la facticidad exhibe el indeclinable compromiso existencial que la comprensión filosófica debe sostener. Contra las pretensiones de una filosofía como ciencia teórica, pura, atemporal, Heidegger opone la inestabilidad, la dificultad y la historicidad del filosofar como cuestionamiento radical.

Ahora bien, es importante reparar en el hecho de que esta hermenéutica de la facticidad hace su aparición en el análisis fenomenológico de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianas. Es allí donde Heidegger encuentra un sentido del tiempo –en el cual se resuelve el sentido de ejercicio– acorde con su hermenéutica.¹⁴ Las epístolas de Pablo presentan a la vida como un tiempo de prueba y dificultad que requiere una vigilia constante. Caputo destaca que la hermenéutica de la facticidad es el intento de permanecer fiel a la dificultad originaria de la vida, a su continua inseguridad (*ständige Unsicherheit*), evitando la comodidad de la conceptualización metafísica.¹⁵

Hacia una teología abierta

La propuesta hermenéutica de Heidegger constituye un nuevo espacio tanto para el cuestionamiento filosófico como para el religioso. En palabras de Vattimo: “La separación entre la fe de los primeros cristianos y el anticristiano pensamiento representativo –que Heidegger desarrollará, aunque de manera demasiado esquemática, en su crítica a la onto-teología– señala la tarea de pensar una fe sin ‘contenidos’ –tal vez, por tanto, sin dogmas y sin una teología como ciencia–”.¹⁶

La hermenéutica de la facticidad heideggeriana abre el camino para una teología abierta,¹⁷ post-secular, que no se refugie en contenidos dogmáticos, sino que permanezca atenta a la

¹² HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

¹³ Cf. FEHÉR, István M., “Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*” in KISIEL, Theodore and VAN BUREN, John (eds.), *op. cit.*, p. 83.

¹⁴ Cf. CAPUTO, John, *op. cit.*, pp. 50-51.

¹⁵ Cf. CAPUTO, John, *Radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 1.

¹⁶ VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 165.

¹⁷ Utilizo esta expresión en el sentido técnico establecido por John Caputo. Cf. CAPUTO, John, “Open Theology – or what comes after secularism?” in *Bulletin of the Council of societies for the study of religion*, vol. 37, no. 2, april 2008, pp. 45-49.

espera de la parusía, del acontecimiento incalculable que nos compele a estar vigilantes, a no rehuir –mediante aseguramientos conceptuales previos– a la dificultad que la exposición a la alteridad implica.

En este sentido, la reflexión heideggeriana invita a un productivo diálogo entre filosofía y religión. La teología abierta descubre el carácter de lo mesiánico como “una estructura de la experiencia, aparentemente universal, que nos abre a un futuro desconocido”.¹⁸

La teología abierta como “fe sin contenidos” es una fe que nos devuelve a la experiencia de la facticidad; es una fe que asume la humildad de sostener la pregunta sin ampararse en respuestas que evaden el riesgo del cuestionamiento; es una fe –como propone Kearney– en un “Dios que ni es, ni no es, sino que puede ser”,¹⁹ y así también, es una fe en lo humano como lo posible. Una “fe sin contenidos” es una fe que se expone al peligro de permanecer en el tiempo, en la historia, en la posibilidad.

¹⁸ VANHOOZER, Kevin J., “Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)” in *The Cambridge Companion on postmodern theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 18.

¹⁹ KEARNEY, Richard, *The God who may be. A hermeneutics of religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 1.