

El discernimiento –realizado a la luz de “la imaginación de inocencia”– incluye, en primer lugar, la *crítica* de lo anti-humano que se está dando, tanto en las configuraciones históricas y en la actual figura histórica en su conjunto, como también en las disposiciones afectivas o temple de ánimo de los agentes, pacientes e intérpretes de la praxis histórica.

Y, en segundo lugar, dicho discernimiento implica asimismo el descubrir los “*fermentos*” históricos de novedad alternativa que ya están siendo dados, no sólo *objetivamente* en la presente figura histórico-cultural, sino también *subjektivamente* en dichas actitudes fundamentales, especialmente si se da una *sobreabundancia* de donación de *más ser*, vida y libertad o, por lo contrario, un “absurdo social” de privación positiva y de muerte.

En todos esos casos la filosofía puede y debe servirse de las aportaciones de las *ciencias humanas y sociales*, tanto para la crítica de las ilusiones como para el estudio de los condicionamientos históricos de la libertad de hombres, grupos y pueblos, y también para los caminos prácticos de su superación. Por consiguiente, usa esos aportes como *mediaciones* intrínsecas, no sólo *antes* de la elección recta –en cuanto mediaciones *interpretativas y teóricas* para el diagnóstico–, sino también, *después* de ésta –en cuanto mediaciones *comunicativas y estratégicas* de transformación–.

Pero es la filosofía misma quien practica un juicio de discernimiento *ético-histórico* a la luz de una comprensión antropológico-social no reductiva, discerniendo primero las contribuciones de las ciencias que va a utilizar como mediaciones, y, segundo, el mismo *acontecer histórico y la acción* que se ha de emprender para su mayor humanización.

Sola la filosofía no basta, pero sí es necesaria para que las distintas ciencias *integren* sus diferentes aportes según una comprensión *radical, integral y crítica* del hombre y de su praxis –acción y pasión– histórica(s). Por su parte, el creyente no podrá prescindir de su fe –y, consecuentemente, de la teología– para dicho discernimiento histórico-social. Pero aun así, no podrá dejar de lado el momento *antropológico y ético*, es decir, el aporte –al menos implícitamente– *filosófico*.

EL ANÁLISIS DE LA VIDA RELIGIOSA AL INTERIOR DE LAS PRIMERAS LECCIONES DE FRIBURGO DE MARTIN HEIDEGGER

Breve aproximación desde la teología¹

RESUMEN

Con ocasión de la publicación de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger y del volumen sesenta de las obras completas dedicadas a la fenomenología de la vida religiosa, han florecido las lecturas teológicas sobre el autor. El autor de este artículo realiza una presentación temática y bibliográfica de esta discusión, y luego enuncia algunos desafíos que surgen desde el campo de la teología.

Palabras clave: Martin Heidegger, Primeras lecciones de Friburgo, filosofía y teología.

ABSTRACT

After the edition of Martin Heidegger's first Freiburg lessons, and that of vol. 60 of his Complete Works, dealing with phenomenology of religious life, several theological readings on Heidegger have appeared. The Author introduces them from a thematic and bibliographic point of view, and points out some challenges envisaged from the field of Theology.

Key Words: Martin Heidegger, first Freiburg lessons, Philosophy, Theology

1. Esta investigación se ha llevado a cabo gracias a un proyecto financiado por FONDECYT (Chile) 2007-2008 (n. 1071047): “El análisis fenomenológico de la vida fáctica del joven Heidegger en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) como desafío a la teología actual”.

En los últimos diez años, sobre todo desde la publicación íntegra de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger, y en especial del volumen sesenta de las obras completas dedicadas a la fenomenología de la vida religiosa, los estudios sobre las ideas “teológicas” que el autor desarrolla en esos años son cada vez más abundantes.² Nuestra intención es presentar una aproximación temática y bibliográfica a esta discusión para, finalmente, exponer algunos desafíos que nos surgen desde la teología.

En las siguientes reflexiones queremos así *destacar* el lugar que ocupa el análisis fenomenológico de la vida religiosa, en especial de las cartas de Pablo y de Agustín, al interior de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) las que anticipan lo que será su obra fundamental *Ser y tiempo*.³ Para ello hemos elegido algunos de los aspectos subyacentes a la interpretación existencial del tiempo que propone el filósofo de Friburgo. De este modo, pretendemos mostrar cómo el cristianismo primitivo es interpretado por el método heideggeriano y qué *apertura (disclosing)* produce al teólogo esta hermenéutica.

Creemos, que más allá de todas las limitaciones que implica la óptica de Heidegger en relación al tema Dios –lo divino, la religión, el cristianismo, etc.– su pensar nos hace preguntarnos una vez más por las bases –*v gr.* la seguridad– de nuestro método para captar lo propio del Dios judeo-cristiano y de la fe desde categorías y “visiones del mundo”, que no pocas veces se han dissociado de las capas originales de la revelación. Estas capas nos hablan de un Dios que *acontece* en la historia y la temporalidad del hombre, frente a lo cual éste es tocado en todas las dimensiones de su *ser*. Y, por ello, sólo puede ser un Dios *divino* aquel que se muestra en la ambigüedad de la vida, más allá de toda tentación *cosificadora* y manipuladora que implique seguridad.⁴

Es importante señalar para lo que viene, que en estas lecciones el joven Heidegger considera al cristianismo como un “paradigma”⁵ de un co-

2. Las obras de Heidegger se citan sin nombrar al autor. Se usará la sigla GA para referirse a sus obras completas.

3. Cf. J. L. RODRÍGUEZ, “Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 24 (1997), 179-208; M. JUNG, *Phänomenologie der Religion* y *Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923*, en: D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 2003, 8-21.

4. Muy importante es el artículo de I. M. FEHÉR, *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, en: D. BARBARIĆ (ed.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*, Würzburg, 2007, 163-191; cf. además S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, 2006.

5. Para la idea de “paradigma” cf. P. STAGI, *Der faktische Gott*, Würzburg, 2007, 95-115.294ss; es interesante cuando este autor señala: “Das Philosophieren ist der *Vollzug des Lebens*, so dass

nocer hermenéutico-fenomenológico, que pretende entender la vida fáctica –auténtica misión de la filosofía–⁶ a través de un conocer no teórico.⁷

1. Existencia y *kairós*

Una parte de la crítica a la tradición por parte de Heidegger ha consistido en sacar a la luz que el modo habitual y dominante de dirigirse a los objetos es estético-visual. Esta posición revela además una postura fundamental del pensamiento de este autor. La forma más alta de conocimiento, según esto, era la contemplación, el disfrute de la presencia del objeto en cuestión. Otro de los aspectos que el filósofo alemán empezará criticando a Agustín⁸ y acabará extendiendo a gran parte de la filoso-

die Trennung zwischen der Systematik und der Geschichte nach Heideggers Denken nicht möglich ist. Das Christentums ist daher nicht nur das *historische Paradigma* der Akzentuierung des faktischen Lebens in der Selbstwelt, sondern auch das *systematische Paradigma* einer solchen Akzentuierung” (300); ver también M. JUNG, *Phänomenologie der Religion*, 11-13; D. KAEGLI, “Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1996) 134ss.137. J. Adrián señala que el objeto de los análisis religiosos de Heidegger en estas primeras lecciones de Friburgo en referencia a Pablo, tienen como objeto mostrar el modo cómo la facticidad de la vida se articula en las primeras comunidades cristianas. Esta aproximación en clave fenomenológica a esta experiencia proporcionará a Heidegger una parte importante del arsenal conceptual que forma la conciencia de la caída, de la culpa, de la angustia, del mundo etc., que son determinaciones de la existencia que Heidegger reincorpora a *Ser y tiempo* (cf. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Barcelona, 2000).

6. Como bien lo señala M. BERCIANO: “Heidegger quiere desde el comienzo de su camino del pensar una renovación radical de la filosofía; y considera ésta desde la perspectiva del mundo de la vida, de un mundo que es histórico, que está en el acaecer histórico y es temporal. Es en este mundo donde se da la comprensión de la realidad por un *Dasein* que también es histórico y fáctico” (*La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid, 2001, 19). En el mismo Heidegger leemos una tesis fundamental, que la filosofía tiene la tarea de mantener la facticidad de la vida y de fortalecer la facticidad del *Dasein*, por lo que la filosofía como experiencia fáctica de la vida necesita un motivo, en el cual permanezca el ocuparse de la misma experiencia fáctica de la vida, lo que el autor llama “experiencia filosófica fundamental” (cf. *Zur Bestimmung der Philosophie*, [GA 56/57], Frankfurt, 1987, 174).

7. Cf. A. VIGO, *Heidegger – Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)*, en: H. VETTER-M. FLATSCHER, *Hermeneutische Phänomenologie-phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt, 2005, 241-269; H.-H. GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt, 2006, sobre todo 200ss; G. IMDAHL, *Das Leben verstehen. Heideggers’ formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, 1997.

8. Así por ejemplo Y. MEESSEN ha señalado muy bien: “En effet, comme l’explique Heidegger, la réponse à la question *wo* appelle à situer Dieu dans un lieu spécifique et, de la sorte, à le positionner comme objet du ‘voir’ (*Sehen*). De plus, cette conception objective de Dieu rapprochée de la dialectique *uti/frui*, qui s’établit sur la distinction néo-platonicienne entre le visible et l’invisible. Les choses visibles sont à utiliser (*uti*) en vue del ‘unique et souverain bien, invisible, dont on peut seul jouir

fía posterior es la concepción del tiempo que está implícita en lo anterior, donde el presente ha asumido el mando de un modo injustificado en su opinión.

En el proyecto filosófico heideggeriano, la concepción cristiana, paulina –y luterana– del ser acaba por desplazar la interpretación griega del ser y, con ello, la metafísica occidental se vuelve crítica. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego, desde sus comienzos, se habría orientado hacia el modelo del *ver*.⁹ Los griegos concibieron el pensar como ver y, en consecuencia, pensaron el ser como presencia en el sentido del “estar-a-la-vista” (*vorhanden*). El ser así entendido está presente “en” el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro. Un pensar que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente y deviene inhábil para captar la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico. En una palabra, los griegos y con ellos la entera metafísica occidental pensaron el ser en el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo. Los griegos olvidaron el tiempo y este olvido está en la raíz de aquel otro olvido que Heidegger achacará a la entera tradición metafísica: el olvido del ser.

En los cursos de religión reunidos en el volumen *Fenomenología de la vida religiosa*,¹⁰ hay una contraposición entre lo que aparece como el tiempo kairológico y el cronológico. Heidegger entiende el segundo como el que admite una cierta disponibilidad, como el tiempo objetivable del que se puede obtener algún tipo de representación. A esta forma, la habitual y cotidiana, la que proporcionan los relojes y los calendarios, enfrenta la noción paulina de kairós, entendido como un momento no objetivable ni disponible que lo hace peculiar. Como bien señala M. Bercia-

(*fru*). Heidegger rejette ce système de hiérarchisation des valeurs où les biens sont comparés à Dieu comme *summum bonum*. Jouir de la contemplation de Dieu (*fruitio dei*) revient à renoncer à l'inquiétude qui caractérise l'expérience de vie du croyant. De là à suggérer qu'Augustin s'établit dans le quiétisme, il n'y a qu'un pas" («De la facticité à la métaphysique: Heidegger a-t-il bien lu Augustin?», *Nouvelle Revue Théologique* 128 [2006] 49-50).

9. Más adelante en *Ser y tiempo* § 36 hablará de “merkwürdigen Vorrang des ‘Sehens’”.

10. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (GA 60), Frankfurt, 1995 (las lecciones reunidas en este volumen se encuentran traducidas al español en dos obras, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 2005 y *Estudios de mística medieval*, Madrid, 1997).

no: “Lo presenta [καίρός] como diferente a χρόνος, cosa que ya aparece en la cita de Pablo [1 Tes 5, 1-2], y lo traduce por instante (Augenblick). Esto mismo se vuelve a repetir más adelante, donde aparece una vez más el término, escribiendo Augenblick en cursiva: Sobre el tiempo e instante (uso lingüístico bíblico no casual; la caracterización expresiva del cuándo; no un cuándo objetivo indiferente; καιρός decisivo [GA 60])’”. Heidegger deja claro que se refiere al καιρός neotestamentario, que éste no es un mero tiempo o καιρός que no es mero tiempo objetivo indiferente. Pero sí es temporal, en el sentido de que se da en el tiempo, en la sucesión. No se trata de un αἰών atemporal”.¹¹

Para aclarar las dos dimensiones con algo más de precisión, es conveniente analizar las actitudes ante la vida que Heidegger describió en el análisis de los textos de Pablo, que nuestro autor toma como paradigma de la experiencia de la “vida” –tema fundamental de esos años del pensar heideggeriano– en el cristianismo primitivo.¹²

Por una parte, nos encontramos con aquellos que pensaban que la venida del Señor es algo que ofrece una cierta seguridad, aunque no se sepa a ciencia cierta cuándo va a acontecer. Este grupo de personas estarían viviendo su vida bajo el dominio de un tiempo cronológico para Heidegger. Por otro lado, había comunidades que permanecían constantemente alerta, a la espera, sin intentar en ningún momento aventurar cuando sucedería un acontecimiento de este tipo. Su actitud consistía en vivir intencionalmente en esa circunstancia, caracterizada fundamentalmente por la incertidumbre y la aflicción. Para Heidegger, la temporalidad que están viviendo es muy distinta a la anterior y la denomina kairológica para establecer la distancia correspondiente. El kairós no es una propiedad determinada de un acontecimiento futuro, sino que colorea de manera general todo un conjunto de comportamientos, determina un modo de vivir relacionándose con Dios y le ofrece un talante, una textura especial a la vi-

11. *Filosofía heideggeriana y καιρός*, *Naturaleza y Gracia* 2-3 (2004) 447. Y en la misma página agrega: “El término καιρός se refiere en todo este contexto al momento de la parusía... Heidegger repite una y otra vez que este καιρός no se rige por el tiempo objetivo, no tiene fecha; depende sólo de Dios y vendrá como el ladrón en la noche”.

12. La expresión “paradigma” la ocupa el mismo Heidegger en GA 58, 61; cf. P. STAGI, *Der faktische Gott*, sobre todo el capítulo seis, 195-243; J. VAN BAUREN, *Martin Heidegger, Martin Luther*, en: J. VAN BUREN-TH. KISIEL (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, New York, 1994, 159-174; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Napoli, 2001, sobre todo, 84-93; A. CORTI, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Würzburg, 2006, sobre todo el capítulo cuarto (112-140).

vencia del tiempo ante la inminencia de algo decisivo para el conjunto de la existencia.¹³ En vez de jugar con el convencimiento de que la venida del Señor va a tener lugar en algún momento (lo que da pie a vivir sin tenerla plenamente en cuenta, como si fuese algo para lo que sin duda llegará su tiempo, pero que no tiene ninguna virtualidad en el presente), la vida dominada por el *kairós* incide en el carácter de principiante continuo del creyente que espera. Cuando Pablo dice “pues hemos sido salvados en la esperanza. Ahora bien, el don esperado *que se ve* ya no es un don esperado, pues *¿quién puede esperar lo que ya está viendo?*” (Rom 8,24), está sacando a la luz la separación entre las modalidades del tiempo a las que Heidegger alude. Los que viven con la esperanza de la venida, pero de algún modo la atisban y se relajan, han desfigurado lo propio de la situación. Como bien señala Th. Kisiel, la *parousía* se desenmarca del sentido griego clásico de la *presencia* para designar el fenómeno de la reaparición de Cristo, que sugiere la espera de un inminente y próximo futuro evento, con lo que la estructura de la experiencia de la esperanza cristiana se vincula con un sentido relacional, desligado de toda comprensión objetiva y cuantitativa del tiempo como medición.¹⁴ Así, Pablo anuncia el momento del retorno de Cristo al margen de cualquier determinación *cronológica* del tiempo. En cambio, los que vivencian cada instante intensamente en la esperanza inobjetivable han puesto en juego en ello su existencia, ya que quedan implicados todos los actos de su vida.

De esta forma, el significado cristiano de la escatología se ha transformado de la expectación ante un acontecimiento futuro en la presencia

13. Cf. M. JUNG, *Phänomenologie der Religion*, 12-13; J. ADRIÁN, “Heidegger y el concepto de tiempo”, *Éndoxa* 11 (1999) 211-226; PH. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 2001, 183-184; G. FADINI, “Temporalità escatologica. San Pablo nella lettura di Heidegger”, *Studia Patavina* 50 (2003) 357-375, especialmente 367ss; C. A. CORTI, “Das Selbst als religiöses Motiv bei Martin Heidegger”, *Theologie und Glaube* 96 (2006) 324-338, en especial 331ss; M. BOSS, “Tillich, Heidegger et la question du kairos”, *Études théologiques et religieuses* 76 (2001) 47-59; A. ARDOVINO, *Heidegger esistenza ed effettività*, Milano, 1998, 85-112. Al respecto P. STAGI describe bien la idea de *kairós* cuando señala: “Paulus bezeichnet die Zeit nicht mehr als in der Bedeutung der griechischen Philosophie, die die Zeit auf die unweltlichen Tendenzen des Lebens begründet hat, sondern als, was mit *Augenblick* übersetzten werden kann. Die Zeit wird... von dem Augenblick her definiert, in dem sich die versprochene Wiederkehr Christi für den Menschen ereignet. Der Augenblick wird also zum Maß der Zeit, die sich als kontinuierliche Reihe nicht entfaltet, sondern plötzlich auftritt: sie ereignet sich” (*Der faktische Gott*, 225, ver 226ss).

14. Cf. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, 1993, 185; ver también A. FABRIS, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, en: F. VOLPI (ed.), *Guida a Heidegger*, Roma, 1997, 89ss.

ante Dios.¹⁵ En este sentido, el tiempo auténtico es fruto de la síntesis entre pasado (necesidad) y futuro (posibilidad) en el *instante* presente. A diferencia de la filosofía griega, que concibe lo eterno como algo pasado que ha de ser recordado, y del judaísmo, que ve lo eterno en la distancia de un futuro que ha de ser anticipado, el cristianismo unifica estos dos factores en la noción del *kairós* de la *parousía* que tiene lugar en la “plenitud de los tiempos” (Gal 4, 4). Por consiguiente el *kairós* –el instante de la salvación– pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la *realización* de la vida, que no puede ser objetivada. Según Heidegger, la experiencia de la vida es fáctica e histórica, porque ve la estructura dominante de la vida en el sentido de la realización (*Vollzug*) y no en el contenido (*Gehalt*).¹⁶ El prescindir de una historia apocalíptica y de una datación final refuerza, si cabe, esa radical orientación hacia la vida fáctica. El *kairós* obliga a replegarse sobre la historicidad de cada uno y asumir la responsabilidad de las decisiones, pues en cada momento yace la posibilidad del momento escatológico –a diferencia de los desgraciados “inmortales” de Borges–. En cambio, en la visión quietística y estática de la vita beata el movimiento de temporalización de la relación entre el creyente y Dios queda deshistorizado y mitologizado a nivel de una eternidad inmutable, una eternidad que acaba por traducirse en la solidificación del presente como lo señala Heidegger en *Ser y tiempo*. Esta experiencia kairológica básica de la temporalidad cristiana, ajena a la metafísica de la presencia, como la formula San Pablo en Romanos 8,18-25.

De este modo, como bien señala R. Rodríguez a modo de síntesis de lo recién señalado por nosotros, lo esencial de la idea de la segunda venida de Cristo radica:

“en que la venida de Cristo no es un dato que pudiera comprobarse: carece de todo contenido histórico, de todo carácter o señal que pueda objetivarla; igualmente de fecha o fijación temporal determinada; San Pablo lo rechaza explícitamente. Sin embargo, es el punto decisivo de la vida cristiana, radicalmente constituida por un puro estar a la espera de un momento oportuno inobjetivable. Este puro «estar a la espera de» pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana tal co-

15. Cf. GA 60, 94-108; J. GREISCH, *L'abre de vie et l'abre du savoir*, Paris, 2000, 204ss.

16. Cf. GA 60, 61.104.112.150; J. GREISCH, *L'abre*, 199ss.

mo ella misma se vive y no se identifica con los contenidos concretos que ésta toma en el curso de su propia gestación: ideas, acciones, prácticas litúrgicas, etc.”.¹⁷

Estos últimos rasgos tuvieron una fiel traducción en la descripción general de la actitud que ha de dominar el movimiento hermenéutico –lo que Heidegger llamaba anteriormente el estar filosóficamente despierto–. En el semestre de verano de 1923 se puede leer lo siguiente: “la hermenéutica misma permanece como algo irrelevante en tanto que no está ‘ahí’ el estar despierto para la facticidad que aquella debe madurar; todo hablar sobre ello es una mala comprensión general de sí misma”.¹⁸ Paralelamente al modo de vida de los primeros cristianos, consistente en estar despiertos, atentos y alerta para la venida del Señor que acontecerá de un modo súbito, y en permanecer en esa situación sin reflexionar sobre ella sino viéndola, el hermeneuta también se tiene que apoyar en una actitud existencial que él mismo no funda, sino que le viene dada. Una de sus tareas prioritarias consistirá en conservarla, repitiéndola sin desvirtuarla. Como pertinazmente señala P. Stagi, la fenomenología debe volver a encontrar la *cercanía* hacia la historicidad y la vida.¹⁹

Entre las influencias que Heidegger recibió para adaptar las modalidades temporales que encontró en las cartas de Pablo al proyecto más general de crítica de la tradición está Kierkegaard.²⁰ Este autor consideraba que el tiempo auténtico no es el objetivo –el cronológico en la versión de Heidegger–, sino el subjetivo. Con esta distinción intentaba hacer justi-

cia a la dimensión existencial en la que lo vivido *no es* en ningún caso un punto abstracto, aislado de los que le preceden y de los que se sucederán, sino una síntesis de pasado y de futuro en el presente, en lo actual. Kierkegaard llamó la atención sobre el hecho de que a lo largo de la historia de la filosofía hay una tendencia constante a pasar por alto este rasgo personal del tiempo. Esto se complementaba por otro lado con la reducción de la temporalidad de la vida a una de sus dimensiones, el presente.²¹ Desde Platón, donde hay una búsqueda y un anhelo por la presencia perdida, hasta Hegel, autor en el que Kierkegaard ve una esperanza de la presencia prometida, la historia de la metafísica aparecía como la repetición continua de esta tendencia. Esta postura que Jaspers matiza y Heidegger recoge acaba sosteniendo que el tiempo de la actitud estética propia de la metafísica pasa por alto la dimensión personal. En la tradición, el tiempo termina colapsado en el presente, pero Kierkegaard no interpreta este hecho en la línea de un interés por lo actual, sino como el embarrancamiento en la presencia constante, como si el movimiento propio de la vida se hubiese borrado.

2. Tiempo y *fruitio dei*

Con los datos del punto precedente es posible centrar la atención en el segundo curso de religión. En él la crítica a la reflexión agustiniana del tiempo se puede analizar a partir del concepto de la *fruitio dei*.²² Heidegger toma esta actitud como un paradigma, como un modo general de pensar en el que hay implícita una concepción que atribuirá también a otras muchas propuestas a lo largo de la historia de la filosofía.²³ Si Dios ha si-

17. Heidegger y la crisis de la época moderna, Madrid, 1998, 34.

18. “Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht “da” ist, unwichtig; alles Reden darüber ist grundsätzliches Mißverstehen ihrer Selbst” (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, [GA 63], Frankfurt, 1988, 20).

19. “Die Phänomenologie soll die Nähe zur Geschichtlichkeit und zum Leben wieder finden; sie soll ‘die Grundhaltung des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, das verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die humilitas animi’ (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt, 1992, 23) beinhalten” (*Der faktische Gott*, 302); cf. H. BIRAULT, *De l’être du divin et des dieux*, Paris, 2005, 297-383.

20. Cf. H. BIRAULT, *De l’être du divin*, 461-483; E. E. POPKES, muestra muy bien las analogías entre la exégesis que realiza Heidegger de Pablo y algunos motivos que el filósofo alemán encuentra en Kierkegaard (ver “Phänomenologie frühchristlichen Lebens. Exegetische Anmerkungen zu Heideggers Auslegung paulinischer Briefe”, *Kerygma und Dogma* 52 [2006], 263-286, sobre todo 282ss); ver también J. D. CAPUTO, *Heidegger and Theology*, en: C. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, 1993, 280ss, quien afirma: “As Kierkegaard had said a century earlier, the discovery of time and history was Judeo-Christian one –as was, we may add, the *kairos*, the appointed time, the ‘moment’ (*Augenblick*) of truth and decision in *Being and Time* (§ 67a)– and *kerygmatic* conceptions of human existence that he had learned from Christianity in the first place and that were quite alien to the Greeks” (208).

21. Cf. J. D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, 1987, 12ss.34ss.

22. Cf. L. SAVARINO, *Heidegger*, 104-108; F. FRANK, *Heidegger et le christianisme*, Paris, 2004, 125-133. Ph. Capelle ubica a la *fruitio Dei* entre las “figuras históricas del olvido del ser: “... Augustin a abandonné le programme théologique lié a la facticité de la vie chrétienne et s’est introduit dans le cadre métaphysique où ‘penser’ est identifié au ‘voir’, à l’acte de ‘vision’. Si, pour li, Dieu est l’ ‘être-présent continué’, c’ est relativement à ce cadre où l’ être et le Dieu sont pensés ensemble comme ‘être-constamment-sous-les-yeux’. La contemplation comme acte suprême dit ainsi l’ appartenance de la théologie chrétienne à la tradition métaphysique grecque” (*Philosophie*, 57, ver también 184-187).

23. Cf. PH. CAPELLE, “Katholizismus”, “Protentastismus” und “Religion” im Denken Martin Heideggers, en: Heidegger und die Anfänge seines Denkens, *Heidegger Jahrbuch* 1 (2004) 361-364: “Das Streben nach der Ruhe in Gott, dem summum bonum, entreißt das faktische Leben on-

do considerado como el bien supremo, verdadero y bello, como una *incommutabilis substantia*,²⁴ entonces no sólo se está haciendo de él un objeto, sino que además se le dota de una consistencia temporal continuamente presente e inalterable –en este sentido, Heidegger deconstruye la tríada escolástica medieval del *summum ens*, de la contemplación y de la presencia, tomando inicialmente partido por el cristianismo primitivo y su tríada alternativa del *Deus absconditus*, de la fe y del tiempo kairológico, para finalmente reinscribir esta tríada en su proyecto ontológico del mundo, *Dasein* y temporalidad–.²⁵ Esta es la conclusión a la que llega Heidegger desde el convencimiento de que en el modo de pensar agustiniano –cuyos efectos llegan hasta la actualidad– se introdujo una versión particular de la *ousia* griega que destacaba únicamente una de sus direcciones, la de la presencia constante.²⁶ De esta manera, en el caso del obispo de Hipona, Heidegger considera inadecuadas tanto la aplicación de la noción de Dios a manera de bien y ente supremos como la distinción entre las cosas visibles –destinadas al uso (*uti*)– y las invisibles –reservadas al disfrute (*frui*)–, en cuanto que establece una escala jerárquica de entes que están presentes y a la mano. El problema surge entonces del hecho mismo de establecer una escala de valores coronada por Dios como bien supremo. Esta actitud valorativa conduce a un quietismo que, ignorando

tologisch-zeitlichen Beunruhigung. Im Grunde wirft Heidegger Augustinus vor, er habe ein zeitloses Gedächtnis gedacht und dessen Vollzugsrichtungen zugunsten einer unwandelbaren Beständigkeit preisgegeben“ (363).

24. El texto completo en el que Heidegger menciona este concepto es el siguiente: “Deus lux: el objeto más alto y la claridad auténtica más elevada –saber–. Deus dilectio: existir auténtico. Deus summum bonum: el bien más alto, objeto de la valoración. Deus incommutabilis substantia: ¡Búsqueda cognoscitiva de consistencia! Existir en sí mismo, sentido derivado de sustancia. Deus summa pulchritudo: consideración gozosa de la máxima belleza” (GA 60, 257.154). (“Deus lux: höchster Gegenstand und höchste Eigenhelligkeit - ‘Wissen’. Deus dilectio: eigentliches Existieren. Deus summum bonum: höchstes Gut; Gegenstand des Wertens. Deus incommutabilis substantia: erkennenden Bestandsuchens! In sich selbst Bestehen, abgeleiteter Substanzsinn. Deus summa pulchritudo: höchste Schönheit genußhaften Betrachtens”). Cf. también J. VAN BUREN, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington, 1994, 158ss.

25. Cf. J. VAN BUREN, *The Young Heidegger*, 157.

26. Cf. P. STAGI, *Der faktische Gott*, 247-292; M. BERCIANO, Heidegger: interpretación fenomenológica de Agustín, Confesiones, Libro X, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 25 (1998) 251-271; TH. KISIEL, *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*, 229ss.233.236. En otro escrito Kisiel sostiene que la identificación completa de la *ousia* griega con la presencia constante fue para Heidegger un *Geistesblitz* que incluso permite hablar de un antes y un después de 1923, el momento en el que la equivalencia quedó establecida definitivamente (cf. *Introduction*, en: *Reading Heidegger from the Start*, 4; ver también J. VAN BUREN, *The young Heidegger*, 35.190.196.225; J. D. CAPUTO, *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart*, en: *Reading Heidegger from the Start*, 328).

la esencia movilidad de la vida fáctica, busca a Dios como descanso. Así, Agustín piensa todavía desde la inquietud del corazón, que forma parte de la vida fáctica, pero su insistencia en el quietismo de la *fruitio Dei* acaba por falsear la experiencia cristiana originaria, vaciándola de su contenido histórico y temporal.²⁷ En sus importantes reflexiones, J. Van Buren señala que de esta manera, por ejemplo, el contenido histórico de la segunda venida de Cristo se observa desde la noción griega de lo divino, entendido como presencia a la mano, ser absoluto en el orden jerárquico-teológico del ser. De ese modo, la relación que se establece entre creyente y Dios acaba por ajustarse a la noción del *theion* como primera causa y pensamiento de pensamiento²⁸ –con su habitual agudeza Ricoeur se refiere a un Dios excesivamente interpretado en clave teísta: “[se trata] de una divinidad más eminente que vigilante, bienaventurada como el espacio, pero no patética como el Dios de Israel, implicado en la historia de la Alianza”,²⁹ y más adelante continúa reflexionando sobre la diferencia “entre un Dios ‘patético’ que busca al hombre, y la noción griega de un ‘divino’ (*theion*) el cual, más que una persona, es un Principio, un Fundamento, un Orden”.³⁰ Precisamente, el error de la metafísica radica en pensar el ser como constante ser presente y, por ende, no poder dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. Este puro pensamiento carece de toda emoción y sentimiento religioso, que también caracteriza la relación teórico-contemplativa de lo divino, adquiere la fisonomía de un constante ser en acto, de una pura presencia a la mano. A través de la adición de este repertorio conceptual, Agustín y otros pensadores patrísticos inician el camino de la implantación del neoplatonismo y aristotelismo, consolidada después por la escolástica.

27. Como bien subraya L. Savarino: “... Heidegger insiste sul peculiare senso estetico della fruizione di Deo, che riconnette esplicitamente con la tradizione della metafisica neoplatonica... L’idea della fruizione sembra irrimediabilmente legata a un atteggiamento de tipo teoretico che guarda alla vita come a una totalità ‘semplicemente presente’... La vita viene privata di quella costitutiva motilità e inquietudine che sono caratteristiche dell’effettività: gli ideali greci della quiete e dell’ autarchia penetrano all’ interno dell’ esperienza cristiana... La presta di una visione di Dio caratterizzata dal punto da vista del contenuto, che sta alla base della *fruitio dei*, è dunque in contrasto con l’ inquietudine e l’ angoscia della vita effettiva descritte nel X Libro delle *Confessioni*” (Heidegger, 105).

28. Cf. Martin Heidegger, *Martin Luther*, en: J. VAN BUREN-TH. KISIEL (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, 165ss.

29. *Lectures*, vol. 3, Paris, 1994, 180.

30. *Ibid.*, 184.

3. Preguntas abiertas

La aproximación que aquí hemos esbozado de la fenomenología de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo, nos ha señalado que no se trata tanto de una fenomenología de la religión a la usanza clásica –que el mismo Heidegger critica como restrictiva–, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida, como por ejemplo en el caso de Pablo,³¹ por la tribulación ante la venida del Mesías. Aquí no se trata –ello requeriría de un amplio estudio– de interpretar y criticar a Heidegger desde la ciencia exegética (Pablo) o la patrística (Agustín) sino, como por ejemplo lo hace Bultmann,³² de interrogarse por las preguntas que suscita, que abre a la existencia, el modo que tiene este filósofo de acercarse a la experiencia de la revelación que narran los textos sagrados: ¿qué apertura de sentido y significado de los textos teológicos produce el método fenomenológico-hermenéutico heideggeriano, sobre todo cuando lo que se pone en cuestión es la misma existencia entendida como “vida fáctica”?³³ Y se pueden agregar las siguientes preguntas: ¿cómo comparecen ante nosotros los textos bíblicos y los eventos ahí narrados cuando se pasa de una tranquila y no cuestionada idea de *ousia*, a una “destrucción” de ésta?, ¿y qué sucede cuando aquel término clave de la metafísica se piensa ahora desde el tiempo, la historicidad y la vida fáctica?, ¿qué consecuencias tiene para el método y discurso teológico la incorporación radical de la dimensión kairológica del tiempo para su hermenéutica?

Así, más que “conclusiones”, la lectura de Heidegger nos deja abiertas preguntas al quehacer teológico, muchas de ellas no exentas de críticas,³⁴ de las cuales aquí sólo queremos señalar una. Si la “entrada” de

Dios al mundo ha de ser interpretada por el teólogo a partir de la revelación, se debe ejercitar por ello un especial espíritu para respetar lo *divino* de ese acontecimiento, de ese evento, a lo que nos aproximamos sólo cuando abandonamos toda seguridad teórica que pretenda “tener a la mano” a Dios en el marco del *chronos*.

Examinemos brevemente las consecuencias de una asimilación de la idea de tiempo kairológico en la teología desde las pistas que entregó, a modo de *disclosing*, lo antes planteado por nosotros en referencia a Heidegger.

Una de las revoluciones que el cristianismo supuso para la noción del tiempo consiste en esto: que la eternidad (*aion*) “viene a visitar el tiempo (*chronos*)”. Es aquí donde interviene la noción de *kairós*. En el

toria. Con la plenitud de los tiempos llega el reino de Dios, instaurando un tiempo nuevo con un contenido de salvación. Este sentido tiene también el *kairós* en Pablo. En la Carta a los Tesalonicenses, la expresión acerca de los tiempos y momentos se refiere a la segunda venida del Señor. Pero Pablo afirma también que estamos ya en un tiempo de salvación. Y como un *kairós* considera también la vuelta de Cristo, porque trae la salvación. Si se desliga de la idea de Dios y del misterio de Cristo, el *kairós* queda reducido a la existencia humana e histórica; a una existencia humana e histórica, que es precisamente la que afirma Heidegger; pero que no coincide con la existencia religiosa de Pablo o de la comunidad primitiva, aunque en ambos casos se acentúe la temporalidad y la espera. La espera de la comunidad no es sólo espera temporal, sino verdadera esperanza. El *kairós* esperado es Dios mismo. Parece indispensable considerar esa experiencia originaria y ver qué lugar se le deja en la fenomenología. Heidegger nos pone en guardia para no hacer de la realidad de Dios un objeto o un principio metafísico. Esto estaría aún dentro del momento de la destrucción fenomenológica. Por otra parte, dicha experiencia sobrepasa toda comprensión y toda expresión. Heidegger reconoce esto cuando afirma los límites de la fenomenología y dice que la comprensión última sólo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa; y cuando afirma que el mismo Pablo, que tiene una profunda vivencia, tiene que recurrir, para expresarla, a los medios insuficientes que tiene a disposición. ¿Qué hace entonces Heidegger? Dice que Pablo no encuentra otra cosa que signos en la comunidad. Pero ¿signos de qué? Signos para su propia seguridad, signos de la autenticidad de su propia existencia. Pero la experiencia originaria de Dios desaparece del horizonte en el análisis fenomenológico heideggeriano. El fenómeno, o los fenómenos concretos de la experiencia religiosa que analiza Heidegger son reales, pero quedan desligados de lo que les da el sentido más fundamental. La existencia religiosa que presenta Heidegger se queda sin orientación. ¿Cabe aún otra opción entre la consideración metafísica de lo divino y el prescindir de ello? Creemos que sí. Ante todo, pensamos que hablar de “metafísica” sin más distinciones constituye una simplificación. En general, si en el fenómeno religioso aparece una experiencia fundamental de lo divino, del misterio etc., que sostiene y da un sentido a todos los fenómenos concretos, esta experiencia no debería desaparecer del horizonte fenomenológico, aunque sobrepase toda comprensión y conceptualización. De otro modo la fenomenología religiosa se quedaría en la superficie (cf. el excelente libro de M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999 y la obra de J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 2006). Algo así le pasa a Heidegger con la fenomenología de la vida religiosa en Pablo o en la comunidad cristiana primitiva –lo que se puede extender, *mutatis mutandis*, a los otros testigos de la fe que analiza en el volumen sesenta de sus obras completas. Los fenómenos que descubre son reales e interesantes para una consideración de la existencia humana, pero no llegan al fondo de la existencia religiosa de Pablo.

31. Cf. G. FIGAL, *Phänomenologie der religiösen Erfahrung*, en: M. ENDERS – H. ZABOROWSKI (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg, 2004, 177.

32. Cf. *Autobiographische Bemerkungen Rudols Bultmanns*, en: B. JASPERT (ed.), *K. Barth-R. Bultmann –Briefwechsel 1911-1966*, Zürich 1994, 302-311.

33. Cf. CH. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, 2005.

34. De la lectura de los mismos textos de Heidegger se insinúa que la experiencia originaria de lo divino, que es don y es gracia, parece la experiencia fundamental, sin la cual los fenómenos analizados por este filósofo, como la nueva visión de la vida, la espera, la tribulación, el *kairós*, la venida final, etc., no tendrían importancia ni sentido. Así resulta, por ejemplo, en el caso del *kairós*. En el Nuevo Testamento, *kairós* es tiempo oportuno por la acción salvífica de Dios en la his-

lenguaje cristiano, el *kairós* es ese tiempo “vertical”, por el que la eternidad viene a insertarse ya en nuestro tiempo, a hacerle una visita, a llamar a su puerta (¡tiempo de adviento!). Es interesante notar que el *kairós* esperado es Dios mismo, como expresa en algún caso Filón de Alejandría: “¿Cuál es el momento oportuno (*ποῖον καιρόν*) que indicas, maestro el más admirable? ¿No es sólo aquel que no puede ser indicado por la generación? Pues el verdadero momento oportuno (*ἀληθῆς καιρός*) sería él mismo (Dios), sol de oriente, origen de todas las cosas, buen hacedor y tiempo oportuno (*εὐκαιρία*) de la tierra, del cielo, de las naturalezas intermedias, así como de todos los animales y plantas”.³⁵ Y poco después afirma el mismo autor que, “los que dicen que los momentos oportunos son las estaciones del año, no usan los nombres en el sentido principal”.³⁶ Los textos latinos –por ejemplo, en la liturgia– traducen esta palabra por: *tempus acceptabile, tempus favorabile, tempus opportunum*. El *kairós* es el tiempo de la visitación del tiempo por la eternidad. Esta expresión se emplea sobre todo para designar el momento de la encarnación (*Ecce nunc tempus acceptabile*), la venida de la gracia, el tiempo de la salvación, los signos de Dios –los “signos de los tiempos”–, la venida del reino aquí y ahora entre nosotros, el tiempo en que Cristo va a recibir la gloria de su Padre y el tiempo de la última visitación, el de la parusía, al que ya hemos aludido extensamente más arriba.

El tiempo de nuestra temporalidad queda entonces atravesado por flechas de eternidad, por tiempos fuertes de Dios y por momentos de impulso del hombre hacia su destino. El “instante”, el *Augenblick* con el que Heidegger traduce *kairós*, es el tiempo feliz, dichoso, “oportuno” (Is 49,8), bienvenido, el instante repentino de gracia y de favor que viene de arriba, el tiempo de cruce con la eternidad, en donde el tiempo de Dios (el Eterno) llega a nosotros.

Esto significa que ese tiempo de Dios está ya en parte entre nosotros (cf. Mt 12, 28: el reino de Dios ha venido a alcanzarnos, a “tocarnos”). Nuestro *hodie*, nuestro “ahora”, es un tiempo que tiene ya un valor de eternidad y de destino. Está atravesado de instantes (*kairoi*) en los que la eternidad se mezcla ya con el tiempo: la encarnación, la resurrección, la gracia, etc., pero lo mismo ocurre con cualquier gesto de nuestra vida fáctica de amor, de caridad y de justicia, de liberación, de cariño y compasión,

35. *De mutatione nominum*, 264.

36. *Ibid.*, 266.

gestos que hemos puesto nosotros, pero en los que se encuentra Dios (cf. Mt 25, 14-30). De manera que, como le sucedió a Zaqueo, el Señor puede anunciarnos a nosotros en el gesto que hemos hecho una presencia de la eternidad: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa” (Lc 19, 9).

La eternidad no arranca al hombre de su tiempo ni de sus deberes.³⁷ ¿No es ella misma una manera de comprender el tiempo? Porque ¿es tan seguro que el tiempo pueda comprenderse sólo y por sí mismo? ¿No habrá quizás, en el fondo, más que una sola temporalidad, la que se va desgranando poco a poco y “según las estaciones”: tiempo – instante – eternidad?

La eternidad, ¿no es acaso la profecía del tiempo, lo que el instante (*kairós*), el *tempus favorable*, viene a revelar? Así, para nosotros, el tiempo y la eternidad se intersignifican. Heidegger subraya con insistencia en sus comentarios a las cartas de Pablo que engañarse sobre el instante sería fallar en la experiencia crucial, en la que como señala Kierkegaard, “el tiempo corta constantemente a la eternidad, en la que la eternidad penetra constantemente en el tiempo”.

La eternidad no viene pues a contradecir al tiempo. ¿Acaso nuestro ser no es un puente entre el tiempo y la eternidad? Nuestro destino nos lo jugamos todos juntos. Por tanto, ¿es tan seguro el hecho de que una concepción que rechaza la eternidad de todo su peso y su derecho a la aventura humana?³⁸ La encarnación, para nosotros, es un índice de que ocurre todo lo contrario. El tiempo se abre entonces a la eternidad, pero también la eternidad se abre al tiempo. Si el Verbo de Dios, según la expresión de san Bernardo, es desde la eternidad, desde su en-sí divino, el *Verbum incarnandum*, el Verbo cuyo destino es venir en el tiempo, ¿qué luz arroja todo esto sobre lo que es la eternidad? Una eternidad que se interesa ella misma por el tiempo. Dios posee el tiempo en plenitud y nosotros mismos poseemos ya algo de la eternidad, no ya para destruir nuestro tiempo, sino para decir su sentido infinito.

¿Es tan verdadero que el sentido del hombre no se lee más que en un *Da-sein* (Heidegger)? Un *Jenseits-sein, un más allá del ser*, ¿no puede constituir también un lugar de su lectura? La eternidad solemniza al tiempo, lo marca con una señal irrefutable. *Signaturn est super nos lumen vultus tui, Domine*: la luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras frentes (Sal 4, 7).

37. Gran parte de la obra de J. NOEMI, ha insistido en este punto, por ejemplo *El mundo. Creación y promesa de Dios*, Santiago, 1997.

38 Cf. la reciente encíclica de Benedicto XVI *Spe salvi*.