

23.- *Análisis de algunos fenómenos religiosos en Pablo, según Heidegger*. En *Lucus* 1 (2000) 41-77

ANÁLISIS DE ALGUNOS FENÓMENOS RELIGIOSOS EN PABLO, SEGÚN HEIDEGGER

RESUMEN: Heidegger analiza algunos fenómenos religiosos en las cartas a los gálatas y en la primera a los tesalonicenses. En la carta a los gálatas la existencia religiosa de Pablo parte de una experiencia personal que lo hace romper con su pasado: Un nuevo aión ha irrumpido en la historia. La carta a los tesalonicenses presenta la existencia cristiana de la comunidad primitiva como existencia histórica que vive el tiempo y en la espera de la parusía. Lo decisivo de ésta, según Pablo, no es la fecha, sino cómo yo me comporto en relación con ella en mi propia vida.

ABSTRACT: Heidegger analyses some religious phenomena in the letters to the Galatians and in the first letter to the Thessalonians. In the letter to the Galatians the religious existence of Paul springs from the personal experience which makes him break off with his past: A new aion has burst in the history. The letter to the Thessalonians presents the christian existence of the primitive community as a historic existence which lives that time and lives waiting for the new glorious arrival. Waht is important in this one, according to Paul, is not the date, but how I behave in relationship with it in my own life.

1. Heidegger ante el fenómeno de la religión

Después de haber hablado en los semestres anteriores de la fenomenología, como nuevo modo de filosofar y como ciencia del mundo de la vida, y de la destrucción fenomenológica, en las clases del primer semestre del curso 1920/21 Heidegger aplicó la fenomenología a un ámbito concreto: A la vida o a la experiencia religiosa¹. Un tema que, como dice Heidegger, era entonces de gran actualidad y era objeto de estudios desde diferentes perspectivas. Pero en realidad, el objeto principal en esta reflexión heideggeriana, más bien que la religión sería la vida fáctica e histórica que se muestra en ella.

Antes de presentar la fenomenología de la religión en este curso, parece conveniente tener presente la situación personal del propio Heidegger en relación con la religión. Heidegger tuvo una formación católica: Estudió primero en un *Gymnasium* católico; luego estudió teología durante tres semestres, interrumpiéndola por motivos de salud, o más bien por motivos personales. Siguió en buenas relaciones con la diócesis de Freiburg, que le proporcionó ayuda hasta habilitarse, pensando que se dedicase a la filosofía cristiana. Pero la inclinación filosófica de Heidegger fue otra. Tuvo primero interés por la filosofía

¹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995

neokantiana y se inclinó pronto hacia la fenomenología².

A estos años de cercana relación personal con la religión católica siguió un distanciamiento de la misma. El momento más significativo parece su carta de despedida de 9 de Enero de 1919 al sacerdote y profesor amigo E. Krebs, en la que hace estas afirmaciones: “Puntos de vista de teoría del conocimiento, que se refieren a la teoría del conocer histórico, han hecho problemático e inaceptable para mí el *sistema* del catolicismo - aunque no el cristianismo y la metafísica; ésta, por cierto, en un sentido nuevo”. Manifiesta luego su deseo de seguir manteniendo la amistad con Krebs. Y termina diciendo: “Creo tener vocación interior a la filosofía; y cumpliéndola en la investigación y en la enseñanza, creo realizar por la eterna determinación del hombre interior - y sólo por esto - lo que esté en mis posibilidades; y así creo poder justificar mi Dasein y mi obrar ante Dios”³.

Algunos años más tarde escribía Heidegger: “Interrogabilidad no es religiosa, sino que puede, en general, llevar a la situación de una decisión religiosa. En el filosofar no me comporto religiosamente, aunque también como filósofo pueda ser un hombre religioso... La filosofía, en su interrogabilidad radical, que se plantea ante sí misma, debe ser en principio *atheá*”⁴.

Heidegger veía una incompatibilidad entre su vocación filosófica y el sistema católico o la ortodoxia en general, católica o protestante. ¿Influyó en ello su matrimonio con Elfride Petri, hija de un militar protestante? E. Krebs refiere en su diario una conversación, a la que alude también la citada carta de Heidegger, en la que Elfride le dice: “Mi marido ya no tiene fe en la iglesia y yo no la he encontrado. Ya cuando nos casamos, su fe estaba socavada por las dudas... Hemos leído, hablado, pensado y rezado mucho juntos. El resultado es que pensamos ambos de modo protestante, esto es, sin vínculo dogmático firme. Creemos en un Dios personal, le rezamos en el espíritu de Cristo, pero sin ortodoxia protestante o católica”⁵.

Pudo influir también la actitud personal de Husserl, quien personalmente sí creía en Dios, pero pensaba que la filosofía debe carecer totalmente de presupuestos, como la matemática. De todos modos, Heidegger alude a motivos filosóficos de manera explícita: Se contrapone al sistema y lo hace sobre todo desde la perspectiva de un conocer histórico, que sería incompatible con aquel. Nos encontramos en el contexto de la fenomenología, del saber en el mundo de la vida, de la existencia fáctica e histórica. Es este contexto global el que se contrapone a todo sistema, a toda visión global más o menos estable del mundo. Esta filosofía quiere ser un modo nuevo de filosofar, en el que insiste Heidegger desde sus primeras clases, en el mismo año 1919, un modo de filosofar que quiere devolver la filosofía a su lugar propio y originario, al mundo de la vida.

A esto habría que añadir un nuevo motivo, o un nuevo influjo más directo acerca del concepto de religión. Este vendría sobre todo de Schleiermacher y de más atrás, de algunos místicos medievales y de Lutero. En todos ellos se podrían ver modos de contraposición al sistema dogmático. En el mismo volumen sobre la fenomenología de la vida religiosa hay esbozos de un curso para el semestre 1918/19, que no se llegó a tener, con el título: *Los*

² Sobre la biografía de Heidegger puede verse H.OTT, *Martin Heidegger. Uneterwegs zu einer Biographie*, Freiburg 998

³ H. OTT, *ibid.*, pp. 107-108

⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt 1985, p. 187

⁵ H. OTT, *ibid.*, p. 108

fundamentos filosóficos de la mística medieval. Se trata de esbozos, poco desarrollados y fragmentarios. Pero se habla del Maestro Eckhart, de San Bernardo, de Lutero, de Schleiermacher. Se dice que la mística le dio a Lutero un mundo de experiencia interior y le mostró un camino para lograrla. Se presentan citas de Schleiermacher sobre la religión: Esta se contrapone a toda metafísica y a toda moral, a toda razón pura y a toda razón práctica; la religión no pertenece a estos ámbitos, sino a los de la intuición y el sentimiento. Sería de desear un mayor desarrollo de la relación entre Heidegger y Schleiermacher por este tiempo. Pero que todo esto esté en armonía con cuanto dice Heidegger acerca del mundo de la vida y con las afirmaciones de la carta de Heidegger y de su esposa vistas antes, parece obvio⁶.

Para Heidegger está claro por entonces que la comprensión religiosa es independiente de posturas naturalistas o de teorías acerca del ser o de los valores; es distinta de la filosofía de la religión: “Como hombre religioso no necesito ninguna huella de filosofía de la religión. La vida la testimonia la vida, no la visión absoluta como tal”. La religión tampoco tiene que ver con la teología. “Hay que separar totalmente el problema de la teología y el de la religión”. “La vivencia religiosa no es teórica”, en el sentido de una racionalización⁷.

De todo esto parece resultar claro que Heidegger consideraba ya por entonces la religión dentro de la experiencia personal de la existencia histórica y en el mundo de la vida. Que como tal se contrapone a todo sistema filosófico y teológico, parece obvio. Esto, como ya hemos indicado, no es un hecho aislado en el pensamiento de Heidegger, sino que es coherente con el contexto de la fenomenología hermenéutica, como alternativa a las visiones del mundo o a los sistemas en general.

Pero si la religión ha de ser considerada en ese mundo de las vivencias, ¿podrá comprender la religión quien no la vive? En el esbozo del curso 1918/19, al que acabamos de referirnos, Heidegger se plantea esta dificultad: “Sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa, pues en otro caso no tendría nada dado auténtico”. Heidegger comenta que esta objeción a lo único que pondría reparos es a que se pongan las manos en algo, si no se siente uno sobre una base adecuada. Pero éste no sería, según él, el caso de la fenomenología. “La comprensión originaria fenomenológica está tan poco prejuizada... que lleva consigo las posibilidades de acceso a los diferentes mundos de vivencias y a las diferentes formas. No ha de ser rechazada junto con la comprensión teórica especial o de un ámbito particular”. Eso sí, Heidegger afirma también aquí la necesidad de una destrucción fenomenológica. “Para lograr llegar a lo teórico originario, es necesaria una nueva destrucción de la situación, dentro de lo teórico mismo, una modificación para ir al ver originario”⁸. Destrucción fenomenológica y aplicación del método fenomenológico son los pasos necesarios, los que va a seguir Heidegger en esta exposición sobre la vida religiosa. Mediante ellos cree poder llegar al fenómeno religioso.

2. La destrucción fenomenológica

⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, pp. 309-310. 315-322

⁷ *ibid.*, pp. 308-311

⁸ *ibid.*, pp. 304-305

Las tendencias de la filosofía de la religión, con el objeto de aplicar la destrucción fenomenológica antes de empezar la construcción propia. Heidegger se centra en la filosofía de la religión de Troeltsch. Este autor, filósofo, teólogo e historiador, provenía de la escuela teológica liberal de Ritschl. Filosóficamente Troeltsch dependía de Kant, de Schleiermacher y de Lotze; luego se acercó también a Dilthey, Bergson y Simmel, quienes lo llevaron a un diálogo con Hegel.

El fin que se propone Troeltsch es determinar de manera científica y válida la esencia de la religión. Según Heidegger, en Troeltsch hay un cuádruple punto de partida en la consideración de la religión:

- a) La *psicología*. En ella están presentes también elementos sociológicos, económicos, etc. En esto Troeltsch dependería de Max Weber y sobre todo de William James.
- b) La *teoría del conocimiento*. En este sentido Troeltsch admitiría un *sintético a priori* de lo religioso, como lo habría de lo ético o de lo estético. Primero este *a priori* fue considerado como racional; luego se lo consideró como irracional. Troeltsch distingue este *a priori* de lo religioso fáctico que estudia la psicología.
- c) *Filosofía de la historia*. La historia de la religión estudia la realización del *a priori* religioso en el proceso de la historia del espíritu. No se limita a los hechos, sino que estudia también las leyes que ha seguido este desarrollo. La filosofía de la religión deberá comprender el presente y prever el desarrollo futuro.
- d) *Metafísica*. Esta es una metafísica de la idea de Dios a partir de algunas experiencias nuestras del mundo. También la teoría crítica del conocimiento (de Kant o de otros) puede llegar a una metafísica, pasando de la conciencia transcendental teleológica a un sentido último, que reclama la existencia de Dios. Este concepto de religión se diferencia del anterior y afirma un mundo superior del espíritu, cuya experiencia constituye el fenómeno religioso fundamental. Heidegger afirma que ésta es la filosofía de la religión propiamente dicha.⁹

Heidegger hace notar aún que Troeltsch pasó de considerar la historia como teleología a ver en cada época histórico-religiosa un sentido propio. De la vida histórica fáctica surgen motivos que influyen en las épocas siguientes y que son siempre comprensibles racionalmente. Las religiones surgen así de momentos racionales y de fuerzas espontáneas de la vida, y tienen un desarrollo que no se puede determinar de manera lógica o dialéctica. Un esquema lógico de su desarrollo forzaría la realidad, según Simmel y Bergson. Troeltsch se aparta en esto de Rickert y se acerca a Dilthey. Sus conceptos fundamentales son entonces los de “totalidad individual” y “continuidad del devenir”, no el de desarrollo. Heidegger hace notar entonces (1920) que Troeltsch no había revisado sus conceptos *a priori*, vistos antes, y se pregunta si tendrían aún cabida dentro de la nueva postura de Troeltsch.¹⁰

Heidegger no está de acuerdo con esta filosofía de la religión de Troeltsch. El motivo es el siguiente: “Estas disciplinas de la filosofía de la religión no surgen de la religión en cuanto religión misma. De entrada, lo religioso es considerado y ordenado como objeto. La misma filosofía de la religión es considerada como ciencia de la religión. De este modo toda la problemática es reducida a la concepción de la filosofía. El concepto de religión es

⁹ Ibid., pp. 19-25

¹⁰ Ibid., pp. 25-26

secundario. Uno podría pensar igualmente en una sociología o en una estética de la religión”.¹¹ En otras palabras: “La filosofía de la religión aquí no se determina según la religión misma, sino según un determinado concepto de filosofía; precisamente según un concepto científico”.¹²

Está claro que Heidegger no entiende así la filosofía. Esta no es ciencia, en el sentido corriente, sino ciencia originaria o fenomenología. La religión no es una cosa, ni un objeto, sino vida humana, perteneciente, por lo tanto, al mundo de la vida; y deberá ser considerada por una disciplina capaz de considerar el mundo de la vida; y esta disciplina no es otra que la fenomenología. Filosofía y religión son fenómenos históricos y han de considerarse desde lo histórico. Pero ¿qué es lo histórico? Heidegger hace una larga consideración sobre este concepto en la introducción a la explicación fenomenológica de la religión.

El concepto de histórico tiene muchos significados. Histórico significa hacerse, originarse, discurrir en el tiempo. Pero sólo con esto no salimos de la filosofía corriente de la historia. Lo histórico no se alcanza realmente a partir de la filosofía de la historia, sino a partir de la vida fáctica. El sentido de lo histórico hay que explicarlo de modo fenomenológico; y el fenómeno no es un objeto. Se puede decir, sin duda, que el fenómeno es “algo” y se puede entender ese “algo” en sentido objetivo; pero así no se dice nada esencial de lo que es un fenómeno.¹³

En la historia de la filosofía se ha combatido de diferentes modos la historia, según Heidegger. Se han dado, sobre todo, tres caminos: El platónico, el de Spengler y un tercer camino de compromiso entre ambos, que estaría representado por autores como Simmel o Dilthey. Como se sabe, Platón le contrapone a lo histórico lo eterno o lo fijo. El segundo camino se opone radicalmente a éste. A la historia no se le contrapone ninguna realidad supratemporal. El tercer camino es un término medio. Ahora bien, en los tres caminos se busca una seguridad y una fundamentación del conocimiento. En el primer camino se afirma una norma absoluta; en el segundo, a pesar de su escepticismo, se absolutiza la realidad histórica, convirtiéndola en la realidad fundamental; en el tercero se admite un mínimo de valores absolutos, que van tomando forma en la historia. Y en general, en todos ellos se considera la historia como una cosa, como un objeto. El tercer camino indicado es llamado filosofía de la vida. La vida es ciertamente la realidad fundamental. Pero la vida tiende a asegurarse, o contra la historia (primer camino), o con la historia (segundo camino), o a partir de la historia (tercer camino). Hay que llegar a un sentido más profundo de este concepto.¹⁴

La seguridad se busca porque algo inquieta. “Lo que es inquietante, la realidad vital, el Dasein humano en su inquietud por su propia seguridad no se toma en sí mismo, sino que se considera como *objeto*, y como objeto puesto dentro de una realidad *objetiva*. No se da una respuesta a la inquietud, sino que ella misma es objetivada”. Así no se puede llegar a lo histórico. “Aquí está el *punto de rotura* de todo el problema de lo histórico. El sentido de la historia, que yace esbozado en la inquietud misma, así no se puede hacer comprensible”.¹⁵

¹¹ Ibid., p. 27

¹² Ibid., p. 28

¹³ Ibid., pp 31--36

¹⁴ Ibid., pp. 38-50

¹⁵ Ibid., p. 51

El camino para comprender lo histórico es otro. Hay que ver cómo está presente y cómo actúa la inquietud en la vida fáctica, en el Dasein fáctico. “Nosotros intentamos comprender el inquietado Dasein partiendo de nuestra propia experiencia de la vida. ¿Cómo se comporta el propio Dasein vital, inquietado por la historia, con la misma historia? ¿En qué relación está la vida fáctica *desde sí misma* con la historia?... Nosotros intentamos determinar el sentido de la historia únicamente desde la experiencia fáctica”.¹⁶ Heidegger considera lo histórico desde esta concreción: A partir de la existencia fáctica: “¿En qué relación está lo histórico con la existencia vital fáctica? ¿Qué sentido tiene lo histórico en la existencia vital fáctica?”.¹⁷

Parece claro en esta introducción que Heidegger está preocupado sobre todo por la vida fáctica, por la existencia concreta e histórica, en la cual se da la experiencia originaria del mundo de la vida. Es esto lo que ha de describir la fenomenología, como ciencia originaria de la vida. En esto mismo había insistido Heidegger en las clases de los años precedentes. Ahora bien, la existencia histórica y fáctica se muestra de manera destacada precisamente en la vida religiosa debidamente comprendida. Pero esto no tendría lugar en la filosofía de la religión, según Heidegger.

La filosofía corriente de la religión hoy, dice Heidegger más adelante, parte de estos supuestos, que no están claros ni para ella misma: 1) Religión es un caso o un ejemplo de una legalidad supranatural. 2) De la religión se toma solamente aquello que tiene carácter de conocimiento (*Bewusstseinscharakter*). Los fenómenos de conciencia que corresponden a un concepto de conciencia muy determinado, propio de la filosofía que está en la base, son la norma de todo el enfoque del problema. Ahora bien, de esta manera la comprensión se da lejos del objeto; el objeto propio desaparece.¹⁸

La fenomenología quisiera, en cambio, experimentar la religión en su ser originario. Un lugar privilegiado para ello es la vivencia religiosa en los hechos religiosos actuales o en los escritos de ciertos autores, por lo que se refiere al pasado. Heidegger lo va a buscar en San Pablo. Aquí se podría objetar que también la filosofía de la religión parte, en su reflexión, de lo histórico-religioso, del material que le ofrece la historia de las religiones... ¿Cómo se le puede echar en cara que no alcanza su objeto, si más bien llegaría a él haciendo ciencia estricta y con rigor? Heidegger responde a estas objeciones: “Por una parte, hay que darle también razón hasta un cierto punto. Pero por otra parte, hay que objetar lo siguiente: Ninguna objetividad histórico-científica, ni el comprender histórico-científico ofrecen alguna garantía mientras no haya claridad acerca del concepto previo que sirve de guía (*leitender Vorgriff*)”.¹⁹

Este captar o comprender previo que sirve de guía se da en la experiencia fáctica de la vida. Todos los motivos para el comprender histórico nacen en este mundo de la vida. Ahí crecen las tendencias a la comprensión; tendencias que luego, en la ciencia, reciben la forma de exactitud en el método. Ahora bien, dice Heidegger, “la exactitud del método no ofrece de por sí garantía de una comprensión verdadera. El aparato metódico-científico - crítica de las

¹⁶ Ibid., pp. 52-53

¹⁷ Ibid., p. 54

¹⁸ Ibid., p. 76

¹⁹ Ibid., p. 77

fuentes según un método filológico exacto, etc. - puede ser del todo inexacto; y el previo concepto guía puede, sin embargo, errar en el objeto propio”.²⁰

Heidegger reconoce, con todo, que la moderna historia de las religiones es de gran utilidad para la fenomenología. Pero eso sí, para ello deberá someterse, en general y en sus diferentes conceptos, a la destrucción fenomenológica. Por lo demás, lo mismo habría que decir de la psicología, de la teología cristiana y de la filosofía occidental en general.²¹

Se refiere también Heidegger al par de conceptos racional-irracional, frecuentes en la filosofía de la religión reciente. “La filosofía de la religión está hoy orgullosa de su categoría de lo irracional y mediante ella considera que está asegurado el acceso a la religiosidad. Pero con estos dos conceptos no se dice nada, mientras no se conozca el sentido de racional. En efecto, el concepto de lo irracional se ha de determinar por su contraposición al concepto de lo racional, el cual, sin embargo, se encuentra en una notoria indeterminación”. Y añade Heidegger que en todo caso, “el comprender fenomenológico está, según su sentido fundamental, totalmente fuera de esta contraposición”.²² Este comprender está antes de toda racionalización o teorización.

En las clases, Heidegger presenta una interpretación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos, presentes en algunas cartas de Pablo.

3. La carta a los gálatas: Líneas para una interpretación fenomenológica.

Que Heidegger no entienda presentar una fenomenología completa de la religión, resulta del mismo título de esta parte de las clases: *Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos, partiendo de cartas paulinas*. Se parte de Pablo y se consideran algunas de sus cartas y algunos de los fenómenos religiosos de las mismas. Heidegger afirma también desde el principio que no va a hacer una interpretación teológica o exegetica, ni una reflexión histórica, ni una meditación religiosa, sino únicamente a indicar las líneas para una comprensión fenomenológica. Y lo primero que va a hacer es indicar un esquema general, partiendo de la carta de Pablo a los gálatas.

Que el mundo de la vida y la existencia histórica se muestren de un modo especial en la vida religiosa de la comunidad primitiva, lo había dicho ya Heidegger: “El paradigma histórico más profundo para el notable proceso del cambio del punto de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida hacia el mundo propio y hacia el mundo de las experiencias internas, se da en el origen del cristianismo”.²³ Por eso estudia Heidegger la vida cristiana primitiva, tal como la describe Pablo en algunas de sus cartas.

“Lo característico del comprender fenomenológico-religioso es esto: Lograr la precomprensión para un camino originario de acceso”. Las pretensiones o las esperanzas de Heidegger no son, de todos modos, tan modestas. “Sólo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología”. Y poco después añade: “Intenta solamente abrir el acceso para el Nuevo Testamento”. Esto significaría que la comprensión fenomenológica

²⁰ Ibid., pp. 77-78

²¹ Ibid., pp. 135-136

²² Ibid., p. 79

²³ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1992, p. 61

constituiría nada menos que la base para una nueva comprensión del Nuevo Testamento y para la construcción de una nueva teología. Como decíamos, no es poco lo que pretende Heidegger. De todos modos, el autor reconoce también los límites de su fenomenología: “La indicación formal renuncia a la comprensión última, que sólo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa”.²⁴

La comprensión última, la “comprensión personal” y vital no la llegaría a alcanzar la fenomenología, que reconoce sus limitaciones desde el principio. “Lo característico del comprender fenomenológico consiste precisamente en que no puede comprender lo no-comprensible, en tanto que lo deja radicalmente en su incomprendibilidad”.²⁵ El reconocimiento de los límites sería, pues, una característica de la explicación fenomenológica.

La postura de Heidegger sobre las posibilidades y límites de la fenomenología para explicar la experiencia religiosa se mantienen también en el curso (esbozado pero no tenido luego) sobre la mística medieval. “Entremos dentro de la vida religiosa misma de modo auténtico y de forma metódicamente pura. ¿Qué visiones fundamentales, qué formas y movimientos se dan en ella? ¿Cómo se constituye esta vida?”.²⁶ Como se ve, Heidegger confía en el método fenomenológico, aunque éste tenga también sus limitaciones.

Heidegger describe ante todo la situación vital en la que se encuentra Pablo en la carta. Es así descrita por Heidegger: “En la carta a los gálatas, Pablo está en lucha con los judíos y judío-cristianos. Encontramos, pues, la situación fenomenológica de la lucha religiosa y de la lucha misma. Hay que ver a Pablo en su lucha, con su pasión religiosa, en su existencia de apóstol; es la lucha entre ley y fe. Esta contraposición no es definitiva, sino provisional. Fe y ley son ambos modos particulares del camino de la salvación. El fin es la salvación (*h2swthría*), lo definitivo es la vida (*h2zwh*). A partir de ahí hay que comprender la postura fundamental de la existencia cristiana”.²⁷

Esta situación ha sido creada porque ha terminado un tiempo y ha irrumpido un nuevo *aiWh* con la muerte de Cristo. Al mundo presente se contrapone el mundo de la eternidad (*Gal.* 1,5). Pablo pertenece a este nuevo mundo, a este nuevo *aiWh*. Y añade Heidegger que “él ha llegado al cristianismo mediante una experiencia originaria, no mediante una tradición histórica” (*Gal.* 1,12).²⁸ Más adelante Pablo habla del escándalo de la cruz (*Gal.* 5,11). Heidegger comenta: “Este es el terreno propio del cristianismo, frente al cual solamente hay fe o falta de fe”.²⁹ Pablo se encuentra en esta situación histórica e intenta que otros la acepten. “Pablo se encuentra en lucha. Es impulsado a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante (*Umwelt*)”.³⁰

Esta situación fundamental de Pablo está también expresada en su carta a los filipenses, donde Pablo se considera apresado por Cristo e intenta él hacer lo mismo con Cristo. “Yo no me hago cuenta todavía de haberlo yo mismo apresado; una cosa hago,

²⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, p. 67; cf. pp. 135-136

²⁵ *Ibid.*, p. 131

²⁶ *Ibid.*, p. 305

²⁷ *Ibid.*, pp. 68-69

²⁸ *Ibid.*, p. 69

²⁹ *Ibid.*, p. 71

³⁰ *Ibid.*, p. 72

empero: olvidando lo que dejo atrás y lanzándome a lo que me queda por delante” (*Fil.* 3,13). Heidegger comenta que Pablo tiene aquí autoconciencia de su postura en su propia vida; que se da una rotura en su propia existencia; y que tiene una comprensión histórica originaria de sí mismo y de su Dasein. Esta es la base de su obrar como apóstol y como hombre.³¹

El problema de la expresión de esta situación vital y personal es complejo. “Pablo se siente obligado a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante. Para ello utiliza los medios insuficientes que tiene a su disposición, los de la enseñanza rabínica. Su explicación de la experiencia cristiana de la vida recibe de ahí su estructura característica. Sin embargo, es una explicación originaria, proveniente del sentido de la vida religiosa misma; y puede seguir siendo configurada en la experiencia religiosa fundamental. Las relaciones teóricas quedan lejos; se logra un conjunto explicativo, que se presenta semejante a una explicación teórica. De lo que se trata es de una vuelta a la experiencia originaria y de la comprensión del problema de la explicación religiosa”.³²

En su *Historia de los dogmas* Harnack sostiene que “la filosofía griega dogmatizó a la religión cristiana. Pero el problema fundamental del “dogma”, en el sentido de la explicación religiosa, está en el cristianismo primitivo. Este está aquí ante nosotros. La pregunta por la expresión (explicación) parece secundaria. Pero con este problema aparentemente exterior, estamos en el mismo fenómeno religioso. No es un problema técnico, separado de la experiencia religiosa, sino que la explicación va siempre unida con la experiencia religiosa y la lleva adelante”.³³

Es esta experiencia la que hay que buscar y la que es posible encontrar en la explicación. Para ello hay que elegir el método adecuado. No se pueden entender conceptos paulinos como “fe”, “justicia”, etc. haciendo un catálogo de los mismos. Igualmente equivocado es pensar en un sistema teológico de Pablo. “Más bien hay que establecer cuál es la experiencia religiosa fundamental; y permaneciendo en esta experiencia fundamental, hay que intentar comprender la relación de todos los fenómenos religiosos originarios con ella”. Añade Heidegger que para lograr este tipo de reflexión hay que ver cuál es el fenómeno subyacente en la carta a los gálatas. A partir de ahí habrá que retroceder buscando la experiencia en la comunidad primitiva y en el mismo Jesús.³⁴

¿Cuál es ese fenómeno fundamental subyacente? “La carta a los gálatas nos ha llevado a diferentes temas sin distinción: Vocación apostólica de Pablo, exhortación a la comunidad, etc. Hemos logrado de ellos una toma de conciencia indiferente, sin comprender su pre-concepto guía (*leitendes Vorgriff*). Y esto para ver que así no resulta, esto es, para someter esta toma de conciencia a la destrucción. Hemos encontrado un conjunto de cosas que parece ser obvio: Que Pablo da una enseñanza y hace exhortaciones, exactamente igual que los predicadores ambulantes estoicos y cínicos del tiempo... Surge la pregunta si esa obviedad es realmente tal y si el conjunto de vocación, predicación, enseñanza, exhortación tiene un sentido motivado, que pertenece él mismo a sentido de la religiosidad. Así es, por ejemplo, la misma predicación un fenómeno religioso, que hay que analizar según todas las

³¹ Ibid., pp. 73-74

³² Ibid., p. 72

³³ Ibid., p. 72

³⁴ Ibid., p. 73

direcciones fenomenológicas de sentido”.³⁵ En otras palabras: No se llega al fondo poniendo de relieve una serie de fenómenos. Hay que ver su motivación de fondo. Esto hay que verlo en la predicación.

El fenómeno de la predicación tiene, según Heidegger, una importancia particular, ya que en él se puede comprender la relación directa del mundo propio (*Selbstwelt*) de Pablo con el mundo circundante (*Umwelt*) y con el mundo compartido (*Mitwelt*) de la comunidad. La predicación es, pues, un fenómeno central. Sobre ella se pueden hacer varias preguntas: Quién predica, cuándo predica, cómo predica, qué predica. *Cuándo*, en qué tendencia del mundo circundante; *cómo*, de forma apostólica, para hacer discípulos propios; *qué*, no una enseñanza o sabiduría humana; *quién*, como quién. Podemos centrarnos en el *cómo* de la predicación de Pablo, en el cual estaría y se expresaría la situación personal del Pablo.³⁶

La comprensión del fenómeno originario no es como la de algo que tiene carácter de cosa o de objeto. Tampoco se da de modo definitivo, de una vez, sino que está sometido a la situación histórica. Para el comprender fenomenológico el pre-concepto (*Vorgriff*) es aún más decisivo que para el comprender histórico-objetivo. Esto es muy importante. Por este motivo ni puede ser un comprender objetivo, ni puede ser hecho definitivamente explícito. No sólo esto: “En el comprender fenomenológico hay que establecer un punto de partida (*Vorgriff*). Dicho punto de partida no es posible para todo pensador, para todo fenómeno; ha de darse en una familiaridad con el fenómeno”. Por este motivo, para proceder metodológicamente de manera segura se establecerá la determinación fundamental de modo puramente formal y se irá determinando de modo más seguro a lo largo del proceso de reflexión fenomenológica y mediante él.³⁷

En este sentido dice Heidegger que ha partido de dos tesis, al determinar la religiosidad cristiana primitiva: 1) “La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida”. Y ahora añade: “Es propiamente ésta misma”. 2) “La experiencia fáctica de la vida es histórica”. Y ahora añade: “La experiencia cristiana vive el tiempo mismo. ‘Vivir’ entendido como verbo transitivo”.

Heidegger añade que estas tesis no pueden demostrarse, sino que se han de ir verificando mediante la misma experiencia fenomenológica, experiencia que se diferencia de la experiencia empírica, como perteneciente al mundo de la vida. Si las tesis son válidas, añade Heidegger, se deduce esto y esto para el fenómeno de la vida religiosa.

Si la predicación de Pablo nos presenta el fenómeno fundamental, se debe poder alcanzar a partir de ella una relación con algunos fenómenos religiosos originarios. Heidegger no va a centrarse en la predicación en sentido completo, sino en el *cómo* de la misma, que considera decisivo. Esta predicación de Pablo se conserva en cartas. No debe aislarse aquí el estilo epistolar, ya que las cartas de Pablo son expresión espontánea de su autor y de su situación, y serían expresión descriptiva inmediata, como debería ser la fenomenología, según había dicho Heidegger en las clases de años anteriores.³⁸

Heidegger indica luego el esquema que debería seguirse en una explicación fenomenológica a partir del material. Esta tendría dos pasos: 1) Puesto que el fenómeno

³⁵ Ibid., p. 79

³⁶ Ibid., p. 80; cf. p. 132

³⁷ Ibid., p. 82

³⁸ Ibid., p. 83, Cf. M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987, p. 61

originario es la experiencia fáctica de la vida y ésta es histórica, lo primero que habría que hacer sería determinar el conjunto del fenómeno como objeto histórico, de modo fenomenológico, como situación histórica. 2) Desde ahí habría que alcanzar la situación histórica del fenómeno. Para ello: a) Hay que caracterizar la multiplicidad de elementos que se encuentran en la situación, sin pronunciarse aún acerca de la relación de los mismos. b) Ver su carácter de situación. c) Ver cuál es el sentido principal y dominante de la situación. d) Desde allí llegar al conjunto del fenómeno. e) Y a partir de ahí hacer la reflexión originaria.

Pero en este proceso hay que tener presentes aún, según Heidegger, varias limitaciones. La postura fundamental de la experiencia vital del que hace la reflexión (del fenomenólogo) ha de dejarse de lado. Y además hay que tener en cuenta que la explicación se dirige a fenómenos históricos y que no se llega aún a lo decisivo. Esto se irá logrando paso a paso, mediante un acercarse gradual, que exige que uno se vaya liberando de teorías regionales.

Y Heidegger añade aún varias precisiones acerca del esquema expuesto. 1) En primer lugar, el logro del conjunto del fenómeno como objeto histórico depende también de la finalidad de la explicación. Esta no es casual. 2) El paso desde el primer momento al segundo, esto es, a la situación histórica originaria presenta tres dificultades: a) El lenguaje de la reflexión no es originario. En la experiencia fáctica de la vida hay ya una conceptualización más originaria, de la cual procede la que alcanzamos nosotros. “Este giro de la conceptualización ha de realizarse. De otro modo no hay esperanza de llegar a comprender la situación”. Tampoco hay que considerar fácilmente la vida como irracional, sin precisar antes este concepto. b) La segunda dificultad es la de compenetrarse con la situación. El motivo de la compenetración no es de tipo teórico-cognitivo. La compenetración se da en la experiencia fáctica de la vida; es un fenómeno histórico-originario, que no se resuelve sin el fenómeno de la *tradicción*, entendida también ésta en sentido originario. c) Mediante la explicación parece que lo explicado se convierte en objeto autónomo. Pero esto es un error. La explicación se centra en determinados momentos; pero los otros momentos, no explícitos en ella, no se dejan de lado, sino que la acompañan.³⁹

4. La situación histórica en la carta a los tesalonicenses

Después de exponer las líneas para la interpretación fenomenológica a partir de la carta a los galatas, Heidegger intenta ver cuál es la situación histórica de la comunidad primitiva en la carta a los tesalonicenses. Heidegger dice de entrada que aquí no nos referimos ya al objeto histórico como tal, sino que vamos a ver la situación personal en la primera carta de Pablo a los tesalonicenses. Y vamos a verlo como si escribiésemos la carta con Pablo. Más adelante afirma de modo explícito: “Es importante la diferencia entre nuestra reflexión actual y la de la carta a los galatas. Esta era sólo una pura toma de conciencia del contenido; pero es un paso determinado y necesario, dentro del conjunto hacia el comprender

³⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, pp. 83-86; cf. p. 129

mismo... La carta a los gálatas tiene un contenido dogmático... Pero hay que aclararse sobre cómo ha de entenderse este contenido como saber de fe (*Glaubens Wissen*)”.⁴⁰

La primera pregunta es ésta: “¿Cómo está Pablo, en la situación de escritor de la carta, ante los tesalonicenses? ¿Qué experiencia tiene de ellos? ¿Cómo le es dado el mundo común (*Mitwelt*) de éstos en la situación en que escribe la carta? Esto está en relación con la pregunta: ¿Qué postura tiene Pablo ante este mundo?. El contenido del mundo común (*Mitwelt*) en su determinación, hay que verlo en relación con el *cómo* de la referencia a este mundo”.⁴¹ Parece obvio que de esta actitud ante dicho mundo dependerá la determinación de su contenido.

Aquí podría objetarse: ¿Será posible ponerse en la situación de Pablo, dado que su mundo histórico circundante (*Umwelt*) nos es desconocido? Heidegger dice que esta objeción parte de un prejuicio, según el cual lo dado objetivamente es de primaria importancia para entrar en una situación con la cual hay que compenetrarse. Así, “el problema de la compenetración se plantea generalmente de modo teórico-cognitivo y por lo tanto es planteado erróneamente desde el comienzo”.⁴²

A la objeción anterior se podrían añadir otras: Las proposiciones paulinas no son diferentes de las de una información sobre un objeto histórico. Esto sería una consecuencia del lenguaje. Además, se puede preguntar cómo se puede considerar separadamente el mundo compartido (*Mitwelt*), el mundo personal (*Selbstwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*), si todos ellos son dados juntamente y están compenetrados entre sí. Heidegger insiste en que no hay que plantearse el tema en sentido teórico-objetivo. “No se persigue el ideal de una construcción teórica, sino lo originario de lo histórico-absoluto, en su absoluta irrepitibilidad... *Hay una explicación inmanente, con conceptualización más originaria* que la que nos es familiar; conceptualización de la cual se deriva y en la cual tiene su origen lo que nos es usual... El concepto objetivo (*Sachbegriff*) es absolutamente incomparable al concepto fenomenológico”.⁴³

Por vía teórico-cognitiva no parece que se pueda llegar a compenetrarse con una situación fenomenológica. “Una reflexión originaria sobre los motivos para el problema de la compenetración muestra que no se trata absolutamente de cuestiones teórico-cognitivas. El problema de la compenetración no se puede resolver sin el fenómeno de la tradición (de la experiencia histórico-fáctica de la vida)”.⁴⁴

El paso de la relación histórico-objetiva a la situación histórica en su realización procede ella misma de relaciones que pueden considerarse en la experiencia fáctica de la vida. Y entonces podría preguntarse: “Con este cambio ¿se sale, en general, de la historia? ¿Dónde empieza lo fenomenológico? Esta objeción -comenta Heidegger- es justa. Pero tiene como trasfondo la convicción de que lo filosófico tendría una dimensión particular. Este es el equívoco. Retroceder hasta lo histórico-originario es filosofía. Esta objeción no impide, por lo tanto, nuestra reflexión”.⁴⁵

⁴⁰ Ibid., p. 101

⁴¹ Ibid., pp. 87-88

⁴² Ibid., p. 88

⁴³ Ibid., pp. 88-89

⁴⁴ Ibid., p. 89

⁴⁵ Ibid., p. 90

Como puede verse, Heidegger sigue insistiendo desde su postura fenomenológica en que la filosofía ha de ser llevada hasta el mundo de la vida, hasta la experiencia originaria y preteórica del mismo. En el contexto de esa experiencia originaria es donde tendría sentido hablar de situación (de Pablo en este caso) y de compenetración con ella; y llegar a esto es diferente de lo cognitivo teórico.

El concepto de situación en este contexto heideggeriano es muy complejo. “Situación aquí tiene valor para nosotros como término fenomenológico. No tiene parentesco con relaciones objetivas (tampoco en sentido histórico, como situación, *Lage*; por ej. situación fatal). Situación es, pues, para nosotros algo perteneciente al comprender, en el sentido de realización; no designa nada en el sentido de un orden... La cuestión de la delimitación de una situación es independiente de la determinación de una porción histórica objetiva, de un período o de una época histórica. Pero también el período histórico objetivo es algo distinto de un determinado tiempo-espacio matemático-físico... No podemos proyectar una situación en un determinado ámbito del ser; tampoco podemos proyectarla en la conciencia. No podemos hablar de la situación de un punto A entre B y C... Y no podemos, porque un punto no es nada con carácter de un yo (*Ichliches*)... A toda situación le pertenece el carácter de un yo. Con esto no se dice que el carácter del yo de una situación sea lo que constituye la unidad de la multiplicidad de la situación. A una situación pertenece también necesariamente no-yo”.⁴⁶

¿Qué es, pues, la situación? Heidegger parece renunciar aquí a dar de ella otra noción que no sea la puramente formal. “Entendemos la situación de modo puramente formal, como unidad de una multiplicidad. Lo que constituye su unidad permanece indeterminado; pero la situación no es un ámbito homogéneo de relaciones. La estructura de la situación no discurre en una o en muchas direcciones, sino de manera del todo diferente...”⁴⁷

¿Qué camino seguir para llegar a la situación de Pablo? ¿Se podrá llegar? Heidegger toma el punto de partida en lo que tiene el yo de Pablo: La relación de las gentes con Pablo, para él, es como *él* la tiene. Por eso Heidegger se propone seguir el “*como qué*” tiene Pablo a la comunidad de Tesalónica y *cómo* la tiene, o cómo está la comunidad en él.⁴⁸ Para ello parte de la narración de los *Hechos de los Apóstoles*, donde se habla precisamente de los tesalonicenses: “Y algunos de ellos quedaron convencidos y se pusieron en manos de Pablo” (*Hech.* 17,4). Heidegger comenta que Pablo mismo está dentro de la condición de la comunidad. En los tesalonicenses, juntamente con ellos, se experimenta Pablo a sí mismo. ¿Qué experimenta Pablo en ellos? Experimenta el “haberse hecho” (*genhōthēnai*) de ellos; y experimenta que tienen un saber (*oīdōte*) acerca de su haberse hecho. Y el haberse hecho de ellos es también un haberse hecho de Pablo, quien al escribir los ve como personas en cuya vida ha entrado él mismo.⁴⁹

El saber acerca del propio ‘haberse hecho’ determina la facticidad de manera importante. El haberse hecho no es un suceso arbitrario en la vida, sino que es constantemente experimentado, de tal manera que su ser es su haberse hecho. Mediante esto han entrado en una relación activa y operante con Dios. Como dice Pablo más adelante, han

⁴⁶ Ibid., pp. 90-91

⁴⁷ Ibid., p. 92

⁴⁸ Ibid., p. 93

⁴⁹ Ibid., pp. 93-94

aceptado el *cómo* del comportamiento cristiano de la vida. Lo que han aceptado se refiere al comportamiento en la vida fáctica. Se trata, pues, de un cambio, de una vuelta (*Umwendung*); o mejor, de una entrega (*Hinwendung*) a Dios y de un alejamiento de los ídolos.⁵⁰

Toda teología debería partir de este saber, como punto de partida. “El saber acerca del propio haberse hecho es el comienzo y el origen de la teología. En la explicación de este saber y en su forma conceptual de expresión se da el sentido de una construcción teológica de conceptos... El aceptar consiste en introducirse en la necesidad de la vida. A esto va unida una alegría que viene del Espíritu Santo y es incomprensible para la vida. *Paral ambahein* no significa un pertenecer, sino un aceptar, obteniendo una relación vital operativa con Dios. El estar presente de Dios tiene la relación fundamental con el andar por la vida (*peripatteîn*). El aceptar es en sí mismo un cambio ante Dios”.⁵¹

Lo fundamental aquí sería la idea de Dios. “La entrega a Dios es primaria: Sólo a partir de ella y con ella se da el apartarse de los ídolos; esto es secundario”. Ahora bien, si esto es así, “la explicación tiene que realizar la tarea de determinar el sentido de la objetividad de Dios”. ¿Cómo realizar esto? Heidegger empieza por poner en guardia contra un tipo de objetividad erróneo: “Es un alejarse del auténtico comprender el entender a Dios en primer lugar como objeto de la especulación”, Para determinar la objetividad de Dios hay que explicar las relaciones conceptuales indicadas antes; y esto no se ha hecho nunca a causa de la penetración de la filosofía griega en el cristianismo. Sólo en Lutero hay un intento en este sentido y así se explica su aborrecimiento de Aristóteles.⁵²

En las clases del semestre siguiente (1921) sobre Agustín y el neoplatonismo, según las notas de Oskar Becker, Heidegger habla de Dios como *summum bonum* y del camino hacia él. Heidegger comenta que el cristianismo elaboró su doctrina con una filosofía griega, siguiendo, a manera de indicación, el paso de Pablo en la carta a los romanos: “Ya que Dios lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras” (*Rom. 1,19-20*). Esta cita aparece con frecuencia en los padres y reflejaría la ascensión platónica desde el mundo sensible al suprasensible. Esta sería, según Heidegger, una interpretación equivocada de Pablo.⁵³

Fue Lutero, más tarde, quien tuvo una nueva comprensión del cristianismo primitivo. Una muestra de ello serían las tesis 19, 21 y 22 defendidas por él en la *Discusión de Heidelberg*. La tesis 19 dice: “*Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicit*”. Heidegger traduce: “No es un teólogo el que contempla lo invisible de Dios mediante lo creado. Lo preferente del objeto de la teología no se logra por el camino de la reflexión metafísica sobre el mundo”. A esta teología de la gloria contraponen Lutero la teología de la cruz en la tesis 21: “*Theologus gloriae dicit malum bonum, theologus crucis dicit quod res est*”. Tesis que Heidegger interpreta: “El teólogo de la gloria, que se deleita estéticamente ante las maravillas del mundo nombra lo sensible junto a Dios; el teólogo de la cruz dice cómo son las cosas”. Y la tesis 22 afirma que la sabiduría de Dios, que percibe a Dios en las cosas visibles infla, ciega y endurece: “*Sapientia illa,*

⁵⁰ Ibid., pp. 94-95

⁵¹ Ibid., p. 95

⁵² Ibid., p. 97

⁵³ Ibid., p. 281

quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciunt, omnino inflat, excaecat et indurat". Lamentablemente, también Lutero sucumbió más tarde ante la tradición, según Heidegger. Entonces comienza a imponerse la *escolástica protestante*.⁵⁴

Esta postura de Lutero frente a la teología natural concuerda con la postura heideggeriana frente a la metafísica occidental en general y sobre todo de tradición aristotélica. Es una postura rígida. Por otra parte, no correspondería a la complejidad y a las limitaciones que ha tenido presentes la teología natural en los grandes autores a lo largo de la historia, ni a la que presenta en la actualidad, tanto en autores católicos como protestantes. Pero no vamos a entrar aquí en este tema. En el contexto en que lo menciona Heidegger, se trataría una vez más del momento de la destrucción fenomenológica de la manera de entender la realidad de Dios, para contraponerle la experiencia religiosa de Dios en la comunidad y en Pablo.

¿Cómo habría, pues, que determinar la objetividad de Dios? Parece que en la praxis vital. Heidegger hace notar a continuación las palabras de Pablo: "Vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo" (*Tes. 2,20*); y comenta que "Pablo quiere lograr su propia seguridad mediante su éxito entre los tesalonicenses... La vida de Pablo depende del estar firmes los tesalonicenses en la fe. Pablo se entrega, pues, totalmente al destino de los tesalonicenses".⁵⁵ "Vosotros sois mi esperanza ante la parusía. Vosotros, tal como habéis llegado a ser y continuáis siendo, lo sois mediante mi predicación apostólica, mediante mi preocupación por vosotros; esto es, vosotros sois mi auténtico ser, pues si no fuésteis así, habría en mí un fallo en mi preocupación y en mi labor".⁵⁶

De manera más concreta: "Los tesalonicenses no son para él esperanza en un sentido humano, sino en el sentido de experimentar la parusía. Esta experiencia es una absoluta tribulación, que pertenece a la vida misma de los cristianos... Esta ansiedad es una característica fundamental, es una absoluta preocupación en el horizonte de la parusía, de la vuelta final. Con esto nos introducimos en el mundo propio (*Selbstwelt*) de Pablo".⁵⁷

Heidegger explica a continuación este mundo de Pablo. "Pablo vive en una tribulación característica, propia de él como apóstol; vive en la espera de la vuelta del Señor. Esta tribulación articula la situación propia de Pablo. A partir de ella se determina cada instante de su vida. Tiene un constante sufrimiento, a pesar de su alegría de apóstol". Una confirmación de ello sería la narración de Pablo de su elevación al tercer cielo (*II Cor. 12,2-10*). Esto parece que no tiene importancia para Pablo, el cual prescinde de ello y quiere gloriarse y ser visto sólo en su debilidad y en su tribulación (*II Cor. 12,5-9*). Hay para ello más motivos: La espina en la carne (*II Cor. 12,7*), que Agustín entendía como concupiscencia, y el impedimento de Satanás (*I Tes. 2,18*).⁵⁸

Para aclarar lo que es la parusía hay que comparar los pasos 4,13-18 y 5,1-12 de la carta a los tesalonicenses. Pablo quiere responder a dos preguntas: ¿Qué va a suceder con los que han muerto y no van a estar presentes en la parusía? ¿Cuándo vendrá la parusía?

⁵⁴ Ibid., p. 282

⁵⁵ Ibid., p. 97

⁵⁶ Ibid., p. 140

⁵⁷ Ibid., pp. 97-98

⁵⁸ Ibid., p. 98

Aquí interesa sobre todo la segunda pregunta. Pablo no da una respuesta como se esperaría según el conocimiento. Lo decisivo no es una fecha, sino “cómo yo me comporto en relación con ella en la propia vida. De ahí depende el sentido del ‘cuándo’, el tiempo y el instante”. La respuesta de Pablo se da desde una perspectiva particular y distinta de lo común. La dificultad de la comprensión fenomenológica -comenta Heidegger en este contexto- no es sólo técnica. Lo más difícil es entrar y situarse dentro del fenómeno.⁵⁹

Este sentido de parusía del Nuevo Testamento es una novedad. En el griego clásico parusía era llegada, presencia. En el Antiguo Testamento significaba la venida del Señor para el día del juicio. En el judaísmo tardío la parusía significaba la venida del Mesías representando a Dios. Para los cristianos la parusía es: La nueva aparición del ya aparecido Mesías. Con ello cambia toda la estructura del concepto. “Se podría pensar que el comportamiento fundamental ante la parusía es el aguardar (*Erwarten*) y que la esperanza (*Hoffnung*) cristiana es un caso especial de ello. Pero eso es totalmente falso... La estructura de la esperanza cristiana... es radicalmente distinta de todo aguardar... El ‘cuándo’ ya no es comprendido en sentido originario si se lo entiende en el sentido de un tiempo objetivo”.⁶⁰

Heidegger hace notar aún lo que dice Pablo en el capítulo quinto: “Por lo que toca a los tiempos y a las circunstancias (*perì tò twà cròhwn kaì twà kairwà*... vosotros mismos sabéis que el día del Señor, como ladrón por la noche, así vendrá” (*I Tes. 5,1-2*). Pablo responde así a la pregunta ¿cuándo?. Esta venida extrañará y asustará a los que esperan del mundo paz y seguridad (*ei fhhh kaì a\$fal eia*). “Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que ese día como ladrón os sorprenda” (*I Tes. 5,4*). Comenta Heidegger: “El sentido del ‘cuándo’, del tiempo en el cual vive el cristiano, tiene un carácter del todo especial. Nosotros lo hemos caracterizado antes formalmente: La religiosidad cristiana vive la temporalidad. Es un tiempo sin orden propio y sin puntos fijos. Es imposible encontrar este tiempo a partir de cualquier concepto objetivo de tiempo. El ‘cuándo’ no se puede aprehender de ninguna manera objetivamente”.⁶¹

Afirma Heidegger que esta reflexión llega al centro de la vida cristiana: El problema escatológico. Este sentido escatológico queda oculto ya al final del siglo primero. Posteriormente se desconocieron todos los conceptos cristianos originarios, a causa de la penetración de la filosofía griega en el cristianismo. Esto ha continuado así hasta la filosofía actual.⁶²

La reflexión sobre la situación completa nos ha llevado hasta la comprensión del fenómeno. Este se centra en la parusía y el paso decisivo para comprender la parusía es la respuesta de Pablo a la pregunta por el ‘cuándo’ de la misma. La respuesta de Pablo es la exhortación a estar despiertos y a vigilar. “Para la vida cristiana no hay seguridad alguna”, dice Heidegger. Y en esto ve también él una respuesta más general acerca de la vida fáctica:

⁵⁹ Ibid., pp. 99-100

⁶⁰ Ibid., p. 102

⁶¹ Ibid., pp. 103-104

⁶² Ibid., p. 104. No entramos aquí a valorar estas afirmaciones bastante rotundas de Heidegger, objeto de largas discusiones. En sus comentarios sobre San Agustín, el mismo Heidegger ve la relación entre cristianismo y filosofía bastante más compleja; cf. *ibid*, pp. 169-171

“La constante inseguridad es también lo característico de los significados fundamentales de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario”.⁶³

En definitiva, “el ‘cuándo’ de la parusía está determinado por el ‘cómo’ del comportamiento; y éste está determinado por la realización de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos”.⁶⁴ La segunda carta a los tesalonicenses representaría, según Heidegger, la respuesta de la comunidad a la predicación de Pablo. Los que creen que la parusía depende de cómo viven, se sienten solicitados para conservar la fe y el amor. “Los que piensan así, se angustian en un sentido auténtico, en el signo de la verdadera preocupación de si podrán realizar las obras de la fe y del amor, y si perseverarán en ellas hasta el día decisivo. Pero Pablo no los ayuda, sino que aumenta aún más su necesidad (*II Tes.* 1,5)... Se trata de rogar a Dios, para que uno sea digno de la llamada (1,11)”.⁶⁵

Frente a los que lo han entendido rectamente, Pablo menciona a los que, esperando pronto la parusía, no quieren trabajar y andan mariposeando. “Para esas gentes la despreocupación ante la contingencia de la vida consiste en no hacer nada. Se inquietan mundanamente en la múltiple actividad del hablar y no hacer nada, y son carga para los demás”.⁶⁶

El hecho de que Pablo afirme luego que antes de la venida del Señor vendrá el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el anticristo, ha hecho pensar a algunos que Pablo suavizaría sus afirmaciones de la primera carta, ya que la parusía no sería inminente. Heidegger cree que no se daría disminución alguna, sino una mayor tensión, que se refleja en las expresiones paulinas. “La carta entera es aún más apremiante que la primera; no hay retractación alguna, sino tensión aumentada”.⁶⁷

El sentido de la predicación del anticristo es éste: Uno debe ver al anticristo como tal; y se verá quién es verdaderamente cristiano en esto: en que reconoce al anticristo. Ante su llegada todos deberán tomar una decisión; también los despreocupados se decidirán, poniéndose de relieve que son tales. La venida del anticristo implica, pues, una tensión y una decisión; y Pablo recomienda a los tesalonicenses que no se dejen engañar. La fe debe ser tal que mediante ella el engaño del anticristo sea descubierto como engaño. En esta vigilancia y en esta tensión debe estar la espera de la parusía.⁶⁸

5. Características de la experiencia cristiana de la vida

¿Qué sentido tienen para el cristiano las relaciones del mundo circundante y el mundo de los demás? “La facticidad cristiana primitiva no adquiere ningún carácter extraordinario, ni ningún carácter especial. En todo carácter absoluto del cambio de realización, desde el punto de vista de la facticidad mundana, continúa todo como antes. La acentuación de la vida

⁶³ Ibid., p. 105

⁶⁴ Ibid., p. 106; cf. pp. 150-151

⁶⁵ Ibid., p. 107

⁶⁶ Ibid., p. 107

⁶⁷ Ibid., p. 108; cf. *II Tes.* 1,3-4; 2,8-14; 3,1

⁶⁸ Ibid., p. 110; cf. pp. 114-115

crisiana se centra en el modo de desarrollarse... Todas las relaciones primeras de la realización convergen hacia Dios y se realizan ante Dios... No se tiende a cosas significativas de un contenido futuro, sino a Dios. El sentido de la temporalidad se determina según la relación fundamental con Dios, de tal manera que sólo comprende la eternidad el que vive realizando la temporalidad”.⁶⁹

De manera más concreta: “Lo que cambia no es el sentido de relación, y menos aún el contenido. Por lo tanto, el cristiano no sale fuera del mundo. Si uno es llamado como esclavo, no debe caer en la tendencia a pensar que podría ganar algo para su ser en el aumento de su libertad. El esclavo, que permanezca esclavo; es indiferentes la importancia que tiene en el mundo circundante... Las cosas significativas del mundo circundante se convierte en bienes temporales mediante lo que se ha llegado a ser”.⁷⁰

Un paso significativo a este respecto es el de la primera carta a los corintios acerca del tiempo actual: “Esto, pues, os digo, hermanos: El tiempo es limitado (*kairòv sunestalménov eḗstín*). Por lo demás, que aun los que tienen mujeres se hayan como si no (*wǽ mh*) las tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se gozan, como si no gozasen... Porque pasa la configuración de este mundo” (*I Cor. 7,29-31*). Comenta Heidegger: “Queda aún sólo un poco de tiempo; el cristiano vive constantemente en el aún-sólo, que eleva su tribulación. La temporalidad comprimida (*zusammengedrängte*) es constituida en la religiosidad cristiana”.⁷¹

Heidegger cree que la expresión “como si” (*als ob*) no traduce bien la expresión griega *wǽ mh*! Traduciendo así, parecería que el cristiano debe dejar esas relaciones con el mundo. “Este *wǽ* significa positivamente un sentido nuevo, que se añade a lo otro. El *mh* se refiere a la relación del desarrollo de la vida cristiana”.⁷² El sentido de la vida cristiana es un sentido nuevo, diferente del del mundo circundante; todo se ve con otros ojos y desde otra perspectiva.

Llegar a este modo de vida permaneciendo en el mundo circundante, no es fácil; casi no habría esperanza de llegar a él. “El cristiano tiene conciencia de que esta facticidad no puede lograrse por fuerza propia, sino que procede de Dios - fenómeno de la acción de la gracia. Una explicación de estas relaciones es muy importante”. Este fenómeno es decisivo para Agustín y para Lutero; y lo sería también para Pablo, según las palabras de *II Cor. 4,7s.*: “Tenemos este tesoro (la facticidad cristiana) en vasos de barro”. Añade Heidegger: “La realización sobrepasa la fuerza del hombre; es impensable por las propias fuerzas”.⁷³

Heidegger hace una última reflexión en este contexto acerca de la relación entre el saber y el vivir esta vida cristiana. En general, Heidegger afirma: “Mientras uno parta de la psicología actual y de la teoría del conocimiento, y tome así los fenómenos de conciencia, llegará a una falsa comprensión del saber. Entendiendo su característica como la de un saber práctico no se acerca uno a la estructura del sentido”.⁷⁴

⁶⁹ Ibid., p. 117

⁷⁰ Ibid., pp. 118-119

⁷¹ Ibid, p. 119

⁷² Ibid., p. 120

⁷³ Ibid., pp. 121-122

⁷⁴ Ibid., p. 123

En este contexto, el saber se da en la realización y en el desarrollo de esta vida. “Las relaciones de la realización misma son, según su propio sentido, un saber”. Y Heidegger cita como confirmación *I Cor. 2,10*, donde afirma Pablo: “Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; pues el Espíritu todo lo sondea, aún las profundidades de Dios”. Heidegger comenta a continuación: “El saber reclama según su propia esencia el *pneûma eßein* (tener el Espíritu).⁷⁵

El saber, en este contexto es don y es revelación. Heidegger comenta que la exégesis de este concepto de espíritu (*pneûma*) ha querido acercar a Pablo al pensamiento gnóstico, en el cual el saber hace divino al hombre. Heidegger afirma que esto en Pablo es inconcebible. “En Pablo no hay ningún *pneûma eibai* (ser-espíritu, como en el *corpus hermeticum*) sino un *pneûma eßein*, en *pneûmati peripateîn*, (tener Espíritu, andar en el Espíritu)... Es, pues, falso ver el *pneûma* como una parte del hombre. Más bien, *anqropov pneumatikov* es el hombre que se ha hecho propia una determinada característica de la vida. Esto significa el *panta anakrihein* (el examinarlo y juzgarlo todo). En fuerte contraposición con esto está el conocer teórico, el *panta gnorizein* de los escritos herméticos”.⁷⁶

6. Experiencia originaria y fenomenología de la religión

Heidegger comenzaba sus clases criticando la filosofía de la religión de un autor tan moderado como Troeltsch, porque, según Heidegger, aquél partía de perspectivas apriorísticas que no hacen justicia al fenómeno religioso, sino que lo prejuzgan y lo dejan de lado. Antes de hacer filosofía de la religión hay que entrar en el fenómeno religioso, hay que verlo por dentro. A esto llevaría la fenomenología y esto es lo que ha intentado Heidegger al aplicar el método fenomenológico a algunos escritos paulinos.

Al final de las clases, Heidegger vuelve a repetir la idea expresada al comienzo: “La auténtica filosofía de la religión no surge de conceptos pre-acuñados de filosofía y de religión. Más bien, a partir de una religiosidad determinada -para nosotros la cristiana- se ofrece la posibilidad de su comprensión filosófica”.⁷⁷

Una filosofía de la religión no podría partir, según esto, de conceptos acuñados de antemano acerca de lo que es “filosofía” y de lo que es “religión”. La pregunta: ¿Qué es filosofía? Es hoy tal vez más necesaria que nunca, o por lo menos tan necesaria como en otras épocas, dada la diversidad de corrientes filosóficas que pretenden, si no monopolizar el concepto, sí considerarse como lo más propiamente llamado, o como lo más digno de llamarse filosofía. ¿Qué es filosofía? Heidegger se plantea esta pregunta desde el principio de su labor docente y cree que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida; y que la fenomenología hermenéutica es el camino más adecuado para llegar a él y para expresarlo de alguna manera.⁷⁸

El concepto de religión es también fácilmente acuñado *a priori*, sin intentar llegar al fenómeno. Y muchas veces se hace totalmente desde fuera e incluso desde posturas más o

⁷⁵ Ibid., p. 123

⁷⁶ Ibid., p. 124

⁷⁷ Ibid., p. 124

⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987; id., 1992

menso radicales de rechazo. No parecen estos puntos de partida los más adecuados para una comprensión del fenómeno religioso. Las palabras de Heidegger sobre el camino para una filosofía de la religión parecen hoy del todo oportunas.

A partir de una religiosidad determinada, a la cual se llegaría por el método fenomenológico, se ofrecería la posibilidad de una comprensión, que pueda llevar luego a la comprensión y a la expresión fenomenológicas. Que la vía fenomenológica tenga también sus límites, lo reconocía el propio Heidegger ya al comienzo de las clases: “Lo característico del comprender fenomenológico consiste precisamente en que no se puede comprender lo no comprensible, en tanto que lo deja radicalmente en su incomprensibilidad”.⁷⁹ Al final de las clases Heidegger indica otros límites. La religiosidad que ha intentado analizar es la cristiana. Heidegger se pregunta al respecto: “Por qué está precisamente la religiosidad cristiana en el punto de mira de nuestra reflexión, esto es una pregunta difícil. Se puede responder sólo mediante la solución del problema de las relaciones históricas. La tarea consiste en lograr una relación auténtica y originaria con la historia; una relación que hay que explicar a partir de nuestras propias situación y facticidad históricas... Sólo hay una historia a partir de un presente. Sólo así existe la posibilidad de comprender una filosofía de la religión”.⁸⁰

Como ya hemos visto, Heidegger cree que la filosofía y la religión sólo se pueden comprender de manera auténtica dentro de lo histórico. Y esto mismo se comprendería mediante el estudio fenomenológico de la existencia histórica y fáctica, que se muestra de manera preferente en la existencia religiosa. Como indicábamos al principio, el objeto principal de la reflexión de Heidegger parece la existencia histórica; la fenomenología de la religión parece ordenada a aquella. El estudio de ésta en el cristianismo primitivo ha llevado a Heidegger a un conocimiento de la existencia histórica y lo ha acercado a una comprensión auténtica de lo histórico, dentro de lo cual habría que hablar de filosofía, de religión y de filosofía de la religión.

La existencia histórica que resulta del análisis precedente es una existencia que “se ha hecho”; es una existencia *in fieri*, que se hace mediante hechos nuevos, mediante decisiones personales. Estas conducen a una nueva visión de la vida, de la realidad; todo cambia de perspectiva y todo es valorado de un modo nuevo cuando irrumpe un nuevo *aiwh* y se entra en él.

Una característica fundamental de la existencia cristiana primitiva es la temporalidad. La comunidad cristiana primitiva no sólo vive en el tiempo; no sólo es consciente de que el proceso de realización de su existencia es un proceso temporal, sino que vive el tiempo. La existencia cristiana primitiva es “esencialmente” temporal y vive la temporalidad. Esto se manifiesta de diferentes maneras. Una de ellas es la espera; espera del futuro, de la vuelta del Señor en la parusía, espera de la escatología o de las realidades últimas y definitivas. Esa espera temporal hace que la comunidad viva en tensión constante hacia el futuro; y la tensión se convierte en inquietud y en tribulación, ya que mientras se permanece en este período temporal de la espera, nada es definitivo y todo se puede perder. Todo esto hace que la temporalidad sea esencial a la existencia cristiana.

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, p. 131

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 124-125

Pero la temporalidad de esta existencia cristiana es una temporalidad particular, que no se rige principalmente por el calendario. La espera no se mide cuantitativamente, por lo que falta; no se sabe ‘cuándo’ será la parusía. La manera de vivir el tiempo no puede depender de una fecha, que puede estar cercana o puede durar. La venida del Señor será de improviso, como la de un ladrón. De ahí que la respuesta de Pablo al “cuándo” sea ésta: Estar siempre preparados y dispuestos. No es una respuesta temporal, sino que el tiempo queda integrado o superado en un modo de ser de la existencia; el tiempo es tiempo humano, tiempo vivido. Para designar este tiempo que Heidegger afirma en la existencia cristiana, se recurre al concepto de *kairos*, que en la tradición griega indicaba ya el tiempo humano, o tiempo oportuno para la acción humana, y en la tradición bíblica, y concretamente en Pablo, era además tiempo de gracia o tiempo salvífico.

Esto parece lo fundamental que Heidegger descubre en la existencia humana en las cartas de Pablo a los gálatas y a los tesalonicenses. En las clases de los años anteriores Heidegger había afirmado la necesidad de llevar la filosofía a su lugar propio: al mundo de la vida; y había presentado la fenomenología como ciencia originaria y descriptiva de este mundo de la vida. En el estudio fenomenológico de la religión no sólo presenta un ejemplo concreto de la aplicación del método fenomenológico, sino que hace progresar el análisis del mundo de la vida, como mundo de una existencia histórica ya bastante compleja y rica. No se trata de una esencia hecha, sino de una existencia en proceso y en realización mediante decisiones; es una existencia “esencialmente” temporal, que se ocupa o se preocupa por sí misma en la esperanza de la parusía. Así se descubre un concepto de historia como acaecer vital, distinta de una historia-objeto, propia de la ciencia histórica.

Heidegger utiliza aquí conceptos que van a ser fundamentales en su filosofía posterior, especialmente en *Ser y tiempo*. El ocuparse o preocuparse por la existencia es una anticipación del cuidado (*Sorge*); la esperanza de la venida del Señor anticipa el ser-para-la-muerte; en la tribulación e inseguridad se puede ver el tema de la angustia; y sobre todo, la temporalidad fundamental de la existencia. Que con esto se den pasos importantes en la comprensión de la existencia histórica y de la historia misma, parece obvio.

Pero esta fenomenología de la religión en Heidegger tiene también importantes limitaciones. Ya hemos indicado algunas, reconocidas por el mismo Heidegger: La fenomenología como tal no comprende lo no-comprensible y lo respeta; el análisis heideggeriano se limita a la religiosidad cristiana primitiva; y dentro de ésta tiene también sus límites: se refiere sólo a algunas cartas de Pablo y sólo a “fenómenos religiosos concretos” presentes en las mismas. A estos límites más bien cuantitativos, el mismo Heidegger añade otros límites cualitativos: “La indicación formal renuncia a la comprensión última, que sólo puede ser dada en la genuina vivencia religiosa”.⁸¹ Y el mismo Pablo, que tiene una profunda experiencia religiosa, tiene que recurrir para expresarla a “los medios insuficientes que tiene a disposición, los de la enseñanza rabínica”.⁸² Medios insuficientes, según Heidegger, como lo serían también otros. Pero al menos parten de “una familiaridad con el fenómeno”, que “no es posible para todo pensador”. Heidegger reconoce expresamente estas limitaciones; pero cree, no obstante, poder llegar con la mayor seguridad

⁸¹ Ibid., p. 67

⁸² Ibid., p. 72

posible al fenómeno, siguiendo con rigor un proceso fenomenológico, reconociendo lo incomprensible y respetando su carácter incomprensible.⁸³ Es esto lo que ha hecho Heidegger, sin llegar, por lo tanto, a dogmatismos o demostraciones apodícticas.

Quisiéramos añadir otras limitaciones aún más fundamentales del análisis de los fenómenos religiosos vistos por Heidegger en Pablo. Heidegger, como hemos dicho, escoge algunos fenómenos religiosos concretos. Habría que preguntarse: ¿Son esos los fenómenos religiosos fundamentales en Pablo? ¿No deben ser ellos mismos explicados por algo más fundamental? Y si fuese así ¿no estarían sacados, de alguna manera, de su contexto?

Empezando por la última pregunta, habría que decir que, efectivamente, los fenómenos religiosos concretos se dan en una totalidad de fenómenos y mientras no se consideren todos no habrá una comprensión completa. En el caso de Pablo, ni éstas son las únicas cartas, ni éstos son los únicos fenómenos religiosos en sus escritos. Pero por algún lado habrá que empezar; y será inevitable que los primeros análisis sean incompletos.

Pero ¿son éstos, al menos, los fenómenos religiosos fundamentales en Pablo, de tal manera que su comprensión no remita a otros, de los cuales dependa, sino que más bien sean ellos la base para comprender los restantes? Pensamos que no. El mismo Heidegger ha llegado, en sus análisis, a algo más fundamental que luego ha dejado de lado: La realidad de Dios. Heidegger ha visto que la comunidad primitiva está orientada hacia Dios; que el cristiano “acepta” (*paral ambañw*) algún don y que Dios está presente en el andar por la vida (*peripatteîn*); y que a todo esto va unida una alegría que viene del Espíritu y que es incomprensible para la vida misma. El fondo del fenómeno religioso es la realidad de Dios y el don del Espíritu. Según esto, habría que explicar la objetividad de Dios, según el mismo Heidegger. Pero esto no se hace. Heidegger pone en guardia contra explicaciones objetivas, metafísicas. Luego indica que para Pablo parece que no hay sino signos de que está presente y operante en la comunidad, en la facticidad de la vida misma. Heidegger dice aún que “el cristiano tiene conciencia de que esta facticidad no puede lograrse por fuerza propia, sino que procede de Dios - fenómeno de la acción de la gracia”. Y añade luego que vivir o “realizar esa facticidad sobrepasa las fuerzas del hombre, es impensable por las propias fuerzas”. También el saber acerca de esta vida es don y reclama tener el Espíritu (*pneûma eßein*).⁸⁴

El análisis heideggeriano llega a estos conceptos: Dios, Espíritu, gracia. Pues bien, ésta parece que sería, en definitiva, la fundamental y primera experiencia religiosa, experiencia incomprensible para Heidegger, según acabamos de ver. Este concepto de experiencia difiere de la experiencia empírica⁸⁵ pertenece a un concepto más amplio de experiencia fenomenológica o experiencia de la vida. Como dice Heidegger en estas mismas clases, “la experiencia fáctica de la vida es algo del todo característico... Experiencia fáctica de la vida es más que simple experiencia que adquiere un conocimiento; significa la postura total activa y pasiva del hombre ante el mundo”.⁸⁶ Afirma en otro lugar que “la palabra experiencia está muy sobrecargada en la terminología filosófica del siglo diecinueve”; y añade: “Experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida; de tal manera que lo que veo me lo apropio de algún modo, de

⁸³ Ibid., pp. 82-83. 131

⁸⁴ Ibid., pp. 121-122

⁸⁵ Ibid., pp. 82-83

⁸⁶ Ibid., pp. 82-83

manera que lo experimentado en la forma como me aparece, se hace *disponible*... Esta disponibilidad es un fenómeno que hay que mirar (aunque sea difícil). De ella pueden partir determinadas tendencias, sin que yo viva en éstas. En este sentido se habla de experiencia política, religiosa, etc. de la vida. La experiencia religiosa de la vida me comprende en mi más íntimo (yo) propio (*Selbst*). Esta experiencia entra en la cercanía inmediata de mi propio (*Selbst*). Yo soy, por así decir, esa experiencia”.⁸⁷

Esta experiencia originaria de lo divino, que es don y es gracia, parece la experiencia fundamental, sin la cual los fenómenos analizados por Heidegger, como la nueva visión de la vida, la espera, la tribulación, la inquietud, el temor, el tiempo humano, el *kairoV*, la venida final no tendrían importancia ni sentido. Así resulta, por ejemplo, en el caso del *kairoV*. Ya en el Antiguo Testamento, pero sobre todo en el Nuevo, *kairoV* es tiempo oportuno por la acción salvífica de Dios en la historia. Este sentido tiene también en el paso de la carta de Pablo a los tesalonicenses acerca de los tiempos y momentos (*τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*).⁸⁸ Pablo afirma que estamos ya en un tiempo de salvación: “Este es el tiempo oportuno (*idou nūn kairoV*).⁸⁹ Y como un *kairoV* considera también la vuelta de Cristo, porque trae la salvación. Si se le quita la idea de Dios, el *kairoV* queda reducido a la existencia humana e histórica; a una existencia humana e histórica, que es precisamente la que afirma Heidegger; pero que no es la existencia religiosa de Pablo o de la comunidad primitiva.

Parece, pues, 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 pertenecería al 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”,⁹⁰ 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”.⁹¹ ¿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 sentido. La existencia religiosa que presenta Heidegger se queda sin base, o mejor, se queda sin orientación, por si el concepto de “base” suena aún demasiado a fundamento metafísico.

¿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 la que no vamos a entrar aquí. 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

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1992, p. 208

⁸⁸ I Tes., 5,1

⁸⁹ II Cor. 6,2

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, p. 67

⁹¹ *Ibid.*, p. 72

desaparecer del horizonte fenomenológico, aunque sobrepase toda comprensión y conceptualización. De otro modo se haría fenomenología religiosa en la superficie. Algo así le pasa a Heidegger con la fenomenología de la vida religiosa en Pablo o en la comunidad cristiana primitiva. 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.