

3. Existencia humana, miedo y religión. En *Lucus*, nº 2 (2000) 73-101

RESUMEN: A lo largo de la historia se ha considerado muchas veces el miedo como el origen de la religión. En el presente artículo, siguiendo el análisis heideggeriano de la existencia humana, se explica el miedo como un fenómeno secundario y se intenta mostrar que la religión tiene un fundamento más profundo.

ZUSAMMENFASSUNG: Im Laufe der Geschichte wurde öfter die Furcht für den Ursprung der Religion gehalten. In diesem Aufsatz, auf Grund Heideggers Analyse der menschlichen Existenz, wird die Furcht als ein sekundäres Phänomen ausgelet und es wird versucht zu zeigen, dass die Religion einen tieferen Grund hat.

1. El miedo en el origen de la religión

El final del segundo milenio nos trae, entre otros recuerdos, el de los temores y terror que suscitó el final del primero, y nos lleva a plantearnos una vez más la pregunta acerca de la relación entre miedo y religión.

Que el origen de la religión sea el miedo es una tesis antigua, repetida en diferentes momentos en la historia. Dentro de la filosofía griega el primer autor que pone el miedo en el origen de la religión es el sofista Critias:

“Hubo un tiempo en que la vida del hombre carecía de orden, era a la manera de los animales y estaba sometida a la fuerza. Entonces no había premio alguno para los nobles, ni se aplicaba el castigo a los malos. Entonces me parece que los hombres establecieron leyes como castigos, a fin de que la justicia fuera señora igualmente de todos y tuviera el delito como esclavo; y era castigado todo aquel que faltaba. Y como entonces las leyes les prohibían cometer violencias en público y las cometían en lo oculto, me parece que primero un hombre astuto, sabio y juicioso inventó para los mortales el temor de los dioses, a fin de que hubiera un medio para aterrorizar a los malvados, aunque obrasen, hablasen o pensasen algo malo en lo oculto.

Partiendo de aquí, pues, introdujo lo divino (*tò qeion*), que es como un demonio (*daimwn*) que tiene vida perdurable, que oye, ve y piensa con el espíritu..., que tiene naturaleza divina, que puede oír todo lo oculto entre los mortales y puede ver todo lo que hacen. Si proyectas algo malo en el silencio, esto no le va a estar oculto a los dioses... Y decía que los dioses viven en un lugar donde más terror pueden ocasionar a los hombres; de donde... vienen los miedos a los mortales y las ayudas a la vida laboriosa; de la bóveda que gira allí arriba, donde perciben los rayos y el terrible estrépito de los truenos, la construcción del cielo estrellado...; donde camina la masa brillante del astro solar y de donde desciende a la tierra la húmeda lluvia. Así, pues, puso en torno a los hombres tales terrores, mediante los cuales, con su discurso, le dio a la divinidad una bella morada.

Así creo yo que alguien indujo primero a los mortales a creer que existe el género de los dioses”.¹

¹ CRITIAS, *Sisifo satírico*. En DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Zürich - Hildesheim 1985, pp. 386-389

Siglos más tarde, sostiene también Lucrecio esta tesis del miedo como origen de la religión: “¿A quién no se le estremece el ánimo por el temor de los dioses y no se le contraen los miembros por el terror cuando la tierra tiembla bajo el golpe abrasador del horrible rayo y los truenos recorren el inmenso cielo? ¿No tiemblan los pueblos y las gentes, y no se estremecen también los soberbios soberanos penetrados por el temor a los dioses?”²

Y muchos siglos después encontramos la misma idea en David Hume, en su *Historia natural de la religión*: “Se puede suponer que en los salvajes no actúan otros sentimientos que los elementales de la vida humana: La preocupación ansiosa por la felicidad, el temor de una infelicidad futura, el terror ante la muerte, la sed de venganza, el deseo de alimento y de toda otra cosa necesaria. Turbados por esperanzas y miedos de este género, los hombres escrutan con curiosidad temerosa cómo actuarán las causas en el futuro y examinan los sucesos raros y chocantes de la vida humana. En medio de este espectáculo desordenado, con ojos aún más inciertos y atónitos, los hombres se dan cuenta de las primeras huellas confusas de una divinidad”³

El tema del miedo tendría relación con otros temas que han sido fundamentales en reflexiones más recientes sobre la religión. Así se podría ver en la idea del *mysterium tremendum* de Rudolf Otto. Este misterio se mostraría en las religiones primitivas como pavor numinoso: “Detengámonos unos momentos en las manifestaciones primeras y más toscas de este pavor numinoso. Este sentimiento constituye la verdadera nota distintiva de la llamada "religión de los primitivos", en donde se presenta en forma de terror demoníaco, de una primera conmoción, ingenua y sin desbatar. Más tarde este sentimiento y los fantasmas que ha engendrado son superados y desalojados por las formas y grados más altos a que llega la evolución de este misterioso impulso, el mismo justamente que se manifestó por vez primera toscamente en aquellos hombres; es decir, el sentimiento del numen”⁴

El autor afirma poco después que aunque este sentimiento haya llegado a formas y expresiones superiores y depuradas, pueden volver a brotar ingenuamente sus excitaciones primarias. Reconoce luego Otto que el miedo sobrenatural no se distingue del temor natural sólo por grado y potenciación. “Ninguna de las especies del miedo natural puede convertirse, por simple incremento en pavor numinoso. En fin, yo puedo estar lleno hasta el exceso, de temor, de angustia, de horror, sin que en todo ello exista rastro de este sentimiento de lo

² LUCRECIO, *De rerum natura*, Libro V., vv. 1218-1223:

praeterea cui non animus formidine divum
 contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
 fulminis horribili cum plaga torrida tellus
 contremittit et magnum percurrunt murmura caelum?
 non populi gentesque tremunt, regesque superbi
 corripunt divum percussi membra timore...?

³ D. HUME, *Storia naturale della religione*, Firenze 1969, pp. 14-15

⁴ R. OTTO, *Lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 26-27

siniestro”.⁵

A pesar de esto, todos los temores tendrían un parentesco, que permitiría agruparlos en una clase común. El temor numinoso y el temor demoníaco tendrían también una común progenie y un parentesco. Por eso el sentimiento del miedo tampoco desaparece en las formas más altas y depuradas de creencia en Dios, sino que sólo se apacigua y ennoblece. Esto explicaría el hecho de que en las religiones se descubra en el numen un atributo muy común: La cólera de Yavé o la *ira deorum*. “Es la *ofgh'*, la cólera de Jahvéh, que en el Nuevo testamento reaparece como *ofgh' qeou*≡. La cólera de Dios tiene su clara correspondencia en la representación de la misteriosa *ira deorum*, que aparece en las religiones”.⁶ El autor explica en una nota que en el panteón de los dioses indios hay dioses que están constituidos sólo por dicha cólera; pero que aún los dioses clementes tienen una forma colérica.

Ejemplos de temor ante lo numinoso los encontramos también en la Biblia, en particular en la teofanía del Sinaí narrada en el *Exodo*: “Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos y una nube espesa en el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad, y el pueblo se echó a temblar en el campamento. Moisés sacó al pueblo del campamento a recibir a Dios y quedaron firmes al pie de la montaña. El monte Sinaí era todo una humareda, porque el señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba... El Señor bajó a la cumbre del monte Sinaí y llamó a Moisés a la cumbre. Cuando éste subió, el Señor le dijo: Baja al pueblo y diles que no traspasen los límites para ver al Señor, porque morirían muchísimos”.⁷ Y después de enumerar los diez mandamientos, comenta aún el autor: “Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonar de la trompeta y la montaña humeante. Y el pueblo estaba aterrorizado, y se mantenía a distancia. Y dijeron a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos; que no nos hable Dios, que moriremos. Moisés respondió al pueblo: No temáis: Dios ha venido para probaros, para que tengáis presente su temor y no pequéis”.⁸

Si de estos documentos históricos pasamos a la experiencia ordinaria, tampoco faltan datos que parecen relacionar la religión con el miedo. La religiosidad parece aumentar en tiempos de guerras y de calamidades, y parece disminuir en tiempos de prosperidad. Ante la enfermedad y al peligro de muerte parecen multiplicarse las peticiones, los votos y las promesas. Y hasta en el refranero popular parece reflejada esta relación entre religión y miedo en el dicho: “Acordarse de Santa Bárbara cuando truena”. Esta asociación de la religión con el miedo es afirmada también por Dietrich Bonhöffer en sus escritos desde la prisión nazi: “Quedan siempre... las llamadas últimas preguntas: La muerte, la culpa, a las cuales sólo Dios puede dar una respuesta y para las cuales se tiene necesidad de Dios, de la iglesia, del párroco. Nosotros vivimos, en cierto sentido, de estas llamadas preguntas últimas del hombre”.⁹ Bonhöffer se quejaba de esta situación: “Quisiera hablar de Dios no en la periferia, sino en el

⁵ *ibid.*, p. 27

⁶ *ibid.*, pp. 28-29

⁷ Ex. 19,16-22

⁸ Ex. 20,18-20

⁹ D.BONHÖFFER, *Widerstand un Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1951, p. 215

centro; no en la debilidad, sino en la potencia; no en la muerte y en la culpa, sino en la vida y en el bien del hombre. En la frontera me parece más justo callar y dejar lo insoluble sin resolver”.¹⁰

En realidad, tenemos también experiencias de que la religión no se reduce a esto; que hay muchas personas profundamente religiosas en la salud, en la prosperidad, en los años jóvenes y en la madurez de la vida; que hay muchas personas que dedican su vida a alguna causa religiosa. Y por lo que se refiere a los datos indicados antes, sabemos también que la idea de temor de Dios en la Biblia es mucho más compleja, que presenta una evolución y que no se puede reducir a la idea de miedo. De las citas del libro de Otto resulta también que el temor sobrenatural que describe el autor es igualmente complejo y que su diferencia del temor natural no es sólo de grado.

Todo esto nos dice que la relación entre miedo y religión parece que ha de ser objeto de una reflexión más profunda. ¿Es realmente el miedo una explicación plausible de la religión? ¿Basta el miedo para explicarla? ¿Cómo hay que entender el miedo en el ser humano? ¿Cómo está radicado el miedo en la existencia humana?

2. Miedo y existencia humana

Uno de los filósofos que han reflexionado sobre lo que constituye el miedo radical en el ser humano, es Martín Heidegger. Vamos a exponer un brevísimos resumen de su análisis fenomenológico del miedo y de otros fenómenos relacionados con él: la angustia y el ser para la muerte¹¹. A continuación haremos algunas reflexiones sobre la relación que puede tener el miedo con el fenómeno religioso.

Según Heidegger, el miedo es un estado de ánimo. Como tal se da en el ámbito más general del estado o temple de ánimo. Este estado de ánimo es la expresión óptica de algo ontológico más fundamental y originario: La disposición afectiva del Dasein¹², llamada por Heidegger *Befindlichkeit*, o carácter del encontrarse afectado. Vamos a empezar por ver cómo analiza Heidegger el fenómeno del miedo.

El fenómeno del miedo se distingue, según el autor, por estos tres caracteres: El "ante qué" (*Wovor*) del miedo, el tener miedo (*Fürchten*) y el "por lo que" (*Worum*) del mismo.

El "ante qué" del miedo (*Wovor der Furcht*) es lo temible. Esto se encuentra en el mundo, en diferentes entes y de diferentes maneras: Lo a la mano, lo que está ahí delante, el ser con otros Dasein (*Mitdasein*): “El fenómeno del miedo es un modo de ser para con el

¹⁰ *ibid.*, p. 181

¹¹ Heidegger expone un amplio análisis de estos fenómenos del Dasein sobre todo en *Sein und Zeit*, Frankfurt, 1976, pp. 178-260 (pár. 29-41) y después de llegar a ver la temporalidad como ser del Dasein, pp. 442-463 (pár. 67-68). Antes de *Ser y tiempo* lo había expuesto en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1988, pp. 345-440. Aquí nos limitamos a algunas ideas generales.

¹² *Dasein* es seguramente el concepto más propio en la filosofía de Heidegger. Es un concepto complejo, que hemos renunciado siempre a traducir, por considerarlo intraducible. Se han dado varias traducciones españolas de él, todas insatisfactorias. Aquí podemos entender Dasein como equivalente a hombre o ser humano. Para una comprensión más amplia del concepto cf. M. BERCIANO, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?* En *Themata* 10 (1992) 435-450

mundo; el temer es siempre temer relacionado con el mundo o con el ser-con otros".¹³

Lo temible se caracteriza por ser perjudicial y se encuentra dentro de un conjunto o de un contexto que tiene relación con el Dasein y que le afecta a éste; y apunta a un conjunto de cosas que pueden ser afectadas por ello, por lo temible. Por eso la zona de donde proviene lo perjudicial o lo temible y esto mismo se experimentan como inquietantes. Lo perjudicial no tiene por qué encontrarse en la cercanía, sino que puede estar aún lejos, pero se va acercando. Por este acercarse se muestra como una amenaza: Puede alcanzarnos... o tal vez no. Esta ambigüedad de lo temible se mantiene siempre; "la amenaza o tal vez no" se sigue dando también cuando lo temible está cerca.

El tener miedo (*Fürchten*) es el dejarse afectar por lo temible o amenazador. Precisamente porque el Dasein es ser-en-el-mundo, en un mundo abierto por el Dasein, se puede experimentar lo temible y su acercarse.

Aquello por lo que (*Worum*) el miedo teme, es el propio Dasein que tiene miedo. Sólo un ente al cual en su ser le va este mismo ser, que puede preocuparse por su propio ser, puede tener miedo. El tener miedo abre el Dasein en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. A esto no se opone el hecho de que el Dasein tema por su casa o por sus bienes, puesto que como ser-en-el-mundo el Dasein tiene necesariamente que ocuparse de los entes.

El "tener miedo por" (*das Fürchten um*), visto como tener miedo por sí mismo (*Sichfürchten*), abre de un modo igualmente originario el ente intramundano con su carácter amenazante y el ser-en del Dasein, en relación con su estar amenazado.

El Dasein puede también tener miedo por otros. Esto no quiere decir que tome sobre sí el miedo de los otros; éstos pueden tal vez no tener miedo. Tememos por los otros sobre todo cuando los otros parecen no tener miedo y parecen lanzarse al peligro de modo temerario. En el fondo, temer por los otros es también temer por uno mismo (*Sichfürchten*); se teme entonces por el propio ser-con (*Mit-sein*) los otros. Es obvio que este temer por los otros tiene un significado más intenso cuando los otros son más próximos a nuestro vivir.

Estos serían los momentos constitutivos del miedo, que pueden variar en grado y modos, dando origen a otras tantas modalidades del miedo. Cuando lo amenazante irrumpe de manera repentina, el miedo toma la forma de susto (*Erschrecken*). Si lo amenazador se caracteriza por ser desconocido, el miedo se muestra como pavor (*Grauen*); y si a la cualidad de desconocido se suma el carácter repentino, el miedo se convierte en terror (*Entsetzen*). Hay además otras variedades del miedo: La timidez, la ansiedad, el estupor, etc.¹⁴.

Heidegger añade aún que todas estas variedades del miedo ponen de manifiesto que el Dasein como ser en el mundo es "miedoso" por naturaleza. Pero insiste en que no se ha de entender esto en sentido óntico, como una connotación particular exterior y comprobable, sino como un existencial de la disposición afectiva esencial al Dasein. Esto nos llevaría a algo más fundamental que el miedo.

Todas estas variedades del miedo son posibilidades y formas de la disposición fundamental, que Heidegger llama el "encontrarse en" o *Befindlichkeit*, que podemos llamar en adelante "disposición afectiva"¹⁵. Por eso hay que ver en qué consiste ésta.

¹³ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt (Klostermann) 1988, p. 392

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 395-400; id., *Sein und Zeit*, Frankfurt (Klostermann) 1977, pp. 186-189

¹⁵ Así traduce el término J. E. RIVERA en su reciente traducción. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*.

El Dasein, como ser en el mundo, está ya siempre abierto en el mundo de diferentes modos. Heidegger considera tres como fundamentales. El primero que considera es esta disposición afectiva: “El Dasein está ya siempre afectivamente abierto como aquel ente, al cual le ha sido confiado el Dasein en su ser, aquel ser que él tiene que ser existiendo”.¹⁶ En otras palabras: El Dasein tiene que ser, tiene que llegar a ser, tiene que realizar su propio ser o construir su ser, que le ha sido confiado. Como tal ente, el Dasein es en el mundo ya siempre afectivamente abierto; y es abierto también en el comprender y en el lenguaje. Aquí se trata del primero de estos modos. Al estar afectivamente abierto, como carácter ontológico o como existencial del Dasein, le llama Heidegger *Befindlichkeit*, carácter del encontrarse afectado o disposición afectiva.

Heidegger indica luego tres caracteres de este estar afectivamente abierto en el mundo. El primero de ellos es la condición de arrojado (*Geworfenheit*). Este consiste en que el Dasein que se encuentra abierto, se ve como arrojado, como puesto en el mundo, ante el hecho de "que es" y de "que tiene que ser"; pero sin saber ni de dónde viene ni a dónde va: “Y precisamente en la más indiferente y anodina cotidianidad puede irrumpir el ser del Dasein como el hecho desnudo "de que (*Dass*) es y tiene que ser". Se muestra el puro "que es"; el de dónde y el a dónde quedan en la oscuridad”.¹⁷

El texto parece claro. El Dasein se encuentra con el hecho de su existencia, sin haberla decidido, sin saber “de dónde” viene ni “a dónde” va. Y se encuentra también con un tener que ser, con un tener que hacerse o realizarse. Heidegger no se cansa de insistir en que este hecho del "que es" (*Dass*), que es abierto en la disposición afectiva, ha de ser entendido como "determinación existencial" del Dasein como ser-en-el-mundo y no como un modo ontológico-categorial¹⁸. Y menos aún en un sentido óptico.

Un segundo carácter de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva es el abrir el ser-en-el-mundo en su totalidad: “El estado de ánimo (*Stimmung*) ha abierto ya siempre el ser-en-el-mundo como un todo y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...”.¹⁹ Heidegger comenta que el estado de ánimo no es primero un estado interior, que luego se exterioriza para ver o considerar las cosas; es un modo de apertura originaria que se da en el Dasein como ser-en-el-mundo y por tanto como abierto al mundo. El mundo pertenece también a esta apertura originaria.

En tercer lugar, en el mundo abierto en la disposición afectiva comparecen los entes. Este dejar comparecer los entes tiene el carácter de un ser concernido o afectado por los entes que hay o que acaecen dentro del mundo. Por eso los entes pueden presentarse como amenazantes para el Dasein²⁰.

Por fin Heidegger afirma que esta apertura del Dasein como disposición afectiva no es

¹⁶ M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 179

¹⁷ *ibid.*, p. 179

¹⁸ *ibid.*, p. 180

¹⁹ *ibid.*, p. 182

²⁰ *ibid.*, pp. 182-183

sinónima del conocer explícito. Abierto no significa conocido como tal. El mundo abierto por el Dasein y ante el Dasein no es un mundo conocido propiamente. Tampoco el "que es" y "que tiene que ser" o la condición de arrojado se conocen de modo expreso; se trata más bien de algo presente en el Dasein, de algo vivido por él; no de algo sobre lo cual reflexiona. Más bien el Dasein, de modo explícito y óntico, se opondría unas veces y dejaría de lado otras veces esta disposición afectiva o este modo de ser: "Por lo regular el Dasein esquiva, de un modo óntico-existencial (*existenziell*) el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo". Pero añade Heidegger que el mismo esquivar ese estado de ánimo y lo que nos afecta en él indicaría la apertura ontológica del Dasein: "Desde el punto de vista ontológico-existencial (*existenzial*) esto significa: En eso mismo, a lo que el estado de ánimo no se vuelve, se desvela el Dasein en su estar entregado al ahí (*Da*)".²¹

No se trata aquí de un conocer teórico, sino de algo ontológico, perteneciente al ser mismo del Dasein: "En la disposición afectiva, el Dasein ya está puesto siempre ante sí mismo, se ha encontrado ya siempre; no en forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto... El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o de una aversión".²²

Como se ve, Heidegger no sólo insiste en el carácter ontológico de la disposición afectiva, sino que vuelve a repetir que la apertura en el estado de ánimo se da sobre todo como una aversión ante lo que implica la condición de arrojado. De ahí la facilidad que tenemos para despreocuparnos o para evadirnos de enfrentarnos a esta realidad del estado de arrojados y de la reflexión sobre las cuestiones implicadas en él. Esto no habría que perderlo de vista al considerar el fenómeno del temor o del miedo.

De este estado de ánimo no explícito, sino atemático, fundado en la apertura no se libra el Dasein como existencia fáctica en el mundo. Tampoco se libra mediante la seguridad que le pueda dar la fe; ni mediante el conocimiento teórico del "de dónde" o de los orígenes que le pueda dar la ciencia. Se trata de algo ontológico más profundo, de un existencial perteneciente al mismo Dasein: "Se desconocería del todo fenomenológicamente lo que abre el estado de ánimo y cómo lo abre, si se quisiera poner al mismo nivel con lo abierto lo que el Dasein templado a la vez conoce, sabe y cree. Incluso cuando el Dasein por la fe está "seguro" de su "a dónde", o cuando mediante explicación racional cree saber acerca de su "de dónde", todo esto no contrarresta en nada el hecho fenoménico de que el estado de ánimo lleva al Dasein ante el "que es" de su ahí, que con enigmaticidad inexorable está rígido ante él. Desde el punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho de rebajar la evidencia de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica de un conocer teórico de lo que simplemente está delante. Pero no es menor la falsificación de los fenómenos cuando éstos son desplazados al refugio de lo irracional. El irracionalismo, como contrapartida del racionalismo, habla sólo como bizzo de lo que éste habla como ciego".²³

Heidegger insiste aún en la realidad de hecho de esta disposición afectiva del Dasein. Precisamente por ser visto el mundo desde esta postura inestable y afectivamente ondulante, se nos muestra lo "a la mano" (*das Zuhandene*) en su específica mundaneidad, que es cada día

²¹ *ibid.*, pp. 179-180

²² *ibid.*, p. 180

²³ *ibid.*, p. 181

diferente. A esto se ha opuesto la visión teórica, también filosófica, intentando reducir el mundo a la uniformidad. Pero Heidegger afirma que ni siquiera la más pura teoría está exenta de tonalidad afectiva²⁴.

Dentro de esta disposición afectiva (*Befindlichkeit*) del Dasein en su condición de arrojado (*Geworfenheit*), esquivando su "que es" y "que tiene que ser" se da toda la variedad de estados de ánimo en sentido óntico. Dice Heidegger que estos estados de ánimo son conocidos desde antaño con los nombres de afectos y sentimientos; y que no es casual que la primera reflexión sobre los mismos la haya hecho Aristóteles, no en la psicología, como cabría esperar, sino en la retórica. El orador necesita comprender las posibilidades de los estados de ánimo y suscitarlos para su fin. Luego trataron de ellos los estoicos y la filosofía medieval; pero Heidegger cree que en su determinación ontológica no se ha dado ningún paso desde Aristóteles hasta la llegada de la fenomenología. Dentro de esta, recogiendo impulsos de San Agustín y de Pascal, Max Scheler orientó la problemática hacia las conexiones de fundamentación de los actos "representativos" y de "interés"; pero también en él quedarían en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales²⁵.

Uno de estos estados de ánimo, del cual hemos hablado antes, es precisamente el miedo. Heidegger lo considera importante y se centra en él para ilustrar mejor la disposición afectiva o *Befindlichkeit*. De todos modos, de lo dicho resulta ya que el miedo, como estado de ánimo específico, no es lo más originario, sino que se da en una disposición afectiva más general y fundamental.

Pero tampoco la disposición afectiva fundamental es el único modo de apertura del hombre en el mundo. Heidegger habla también del comprender (*Verstehen*), del que afirma que es igualmente originario. Ambos modos de apertura se dan juntos. Se puede decir que la disposición de ánimo es siempre de algún modo comprensora y que el comprender está siempre afectado por la disposición de ánimo. Por eso resulta indispensable decir algo sobre este modo de apertura.

El comprender, tal como lo describe Heidegger, tiene relación sobre todo con el propio Dasein como poder-ser (*Seinkönnen*), con la realización de las propias posibilidades del Dasein: "En el comprender el ya mencionado conjunto de referencias (*Bezugszusammenhang*), el Dasein se ha remitido a sí mismo hacia un "para algo" (*Um-zu*), desde un poder-ser (*Seinkönnen*), por mor del cual él mismo es, asumido de forma expresa o no expresa, propiamente o impropia mente dicho".²⁶ O de modo más explícito: "En el comprender yace existencialmente el modo de ser del Dasein como poder-ser...".²⁷ El Dasein es un ser-posible (*Möglichsein*) puesto en manos de sí mismo; es de un extremo a otro *posibilidad arrojada (geworfene Möglichkeit)*".²⁸

Esas posibilidades son muchas. El Dasein realizará sólo algunas de ellas; no puede

²⁴ *ibid.*, p. 184

²⁵ *ibid.*, pp. 184-185

²⁶ *ibid.*, p. 115

²⁷ *ibid.*, p. 190

²⁸ *ibid.*, p. 191

realizarlas todas a causa de limitaciones de tipo variado. Heidegger se pregunta por qué el comprender se refiere siempre a posibilidades y responde: “Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura que nosotros denominamos el proyecto (*Entwurf*). El comprender proyecta el ser del Dasein hacia el "por mor de" (*Worumwillen*) de manera tan originaria como hacia la significatividad, en su carácter de mundo, en su mundo en cada caso”.²⁹

El Dasein se encuentra arrojado en un mundo; se encuentra con "que es" y "que tiene que ser". Este “tener que ser” significa que el Dasein es un poder-ser (*Möglichsein*) o un ser abierto a posibilidades que ha de realizar, para realizar de este modo su propio ser. Por eso el Dasein proyecta siempre y necesariamente en su mundo; y ve el mundo desde esta perspectiva, como totalidad que le afecta, que le toca, que tiene relación con él (*Bewandtnisganzheit*) y que tiene para él un significado (*Bedeutsamkeit*). Todo esto sería inherente al comprender.

Pero este comprender tampoco es un conocer explícito, ni un comprender teórico. Heidegger habla de pre-comprensión (*Vorverständnis*) o de comprensión atemática, no expresa. Se trata de la primera comprensión de un Dasein que es ser-en-el-mundo y que está familiarizado con el mundo. Tampoco es un comprender puro abstracto, sino que es comprender de un Dasein que se caracteriza por una disposición ontológica afectiva y que está siempre ontológicamente afectado. Y esta disposición afectiva se caracteriza, a su vez, por una aversión, debida a la condición de arrojado del Dasein; a la condición de quien no sabe sus propios "de dónde" y "a dónde". Esto haría que el Dasein tampoco vea que puede realizar sus posibilidades en el mundo. Todo esto se da en la apertura del Dasein como ser-en-el-mundo, en el comprender, en la disposición afectiva, en el comprender ya siempre afectado.

Por eso y dentro de este contexto se da el miedo por sí mismo, por el mismo Dasein; el miedo como un estado de ánimo, el miedo ante los entes mundanos. No es el miedo lo originario, sino que presupone ya la apertura general del Dasein en el mundo, la comprensión, la disposición afectiva de un Dasein arrojado, que no sabe su "de dónde" ni su "a dónde".

3. La angustia (*Angst*) como fundamento del miedo (*Furcht*)

Esta situación del Dasein y esta descripción del miedo se comprenden mejor en relación con la angustia. Decía Heidegger ya en un curso de 1925: “Se mostrará que el análisis tradicional del fenómeno del miedo fundamentalmente no basta; que el *miedo es un fenómeno derivado*, y que él mismo se funda en el fenómeno que nosotros denominamos *angustia*. La angustia no es algo así como un modo del miedo, sino a la inversa: Todo miedo se funda en la angustia”.³⁰

Antes de hablar Heidegger de la angustia, trata de un tercer modo de apertura, el habla, que con la disposición afectiva y el comprender forma el triple modo de apertura del Dasein en el mundo. A estos tres modos auténticos de apertura añade luego Heidegger tres modos inauténticos: La habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Y a ellos habría que añadir el fenómeno más general del "uno", del "se" o sujeto impersonal, que toma un gran número de decisiones del Dasein y se impone a éste en numerosos modos de conducta: "Se" piensa, "se"

²⁹ *ibid.*, p. 193

³⁰ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 393

actúa, "uno" ve las cosas como "se" lleva, como está en uso, de moda. No se sabe quién es ese "uno" o ese "se". Este sería el Dasein concreto y existente de todos los días, descrito así por Heidegger: "La cotidianidad media del Dasein puede ser caracterizada, por consiguiente, como el ser-en-el-mundo decadentemente abierto, arrojado-proyectante, al cual, en su estar en el mundo y en su estar con los otros, le va su poder-ser más propio".³¹

Intentando luego Heidegger sintetizar y expresar esta estructura del Dasein en su totalidad, busca el ser que haga posibles todas estas características indicadas y les sirva de soporte o de fundamento ontológico. Pues bien, la totalidad ontológica del ser del Dasein se muestra como cuidado (*Sorge*). Y este ser del Dasein se hace accesible en la angustia, en la cual el Dasein llega ante sí mismo y salen a la luz todas sus estructuras.

Aquí nos interesa ver brevemente el fenómeno de la angustia, tan fundamental en el Dasein que nos permite llegar al ser del mismo. Heidegger la considera como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) y como diferente del miedo, ya visto antes.³²

El punto de partida para considerar la angustia es la caída (*Verfallen*) del Dasein. El fenómeno de la angustia (*Angst*) se diferencia del fenómeno del miedo (*Furcht*) que hemos considerado antes y que es afín a la angustia, tanto que muchas se los confunde. El retroceder ante aquello que produce miedo, ante lo que amenaza, tiene también el carácter de la huida (*Flucht*). Pero el "ante qué" de este retroceder del miedo tiene el carácter de amenaza. Ahora bien, la única amenaza temible, la amenaza descubierta en el miedo, proviene siempre de un ente intramundano. En eso se diferencia de la huida propia de la angustia: "Por consiguiente, el alejamiento propio de la caída tampoco es un huir que esté fundado en un miedo ante un ente intramundano... *El alejamiento propio de la caída se funda más bien en la angustia; y ésta, a su vez, hace posible el miedo*".³³

Heidegger expresa luego de manera detallada la diferencia entre el miedo y la angustia: "¿Cómo se diferencia fenoménicamente aquello, ante lo que se angustia la angustia, de aquello ante lo que el miedo tiene miedo? El "ante qué" de la angustia no es ningún ente intramundano; por eso tampoco puede tener esencialmente ningún respecto (*Bewandtnis*) con ello. La amenaza no tiene el carácter de un determinado aspecto perjudicial (*Abträglichkeit*) que afecte a lo amenazado desde el punto de vista determinado de un poder-ser fáctico particular. El "ante qué" de la angustia es totalmente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja de decidir de hecho cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que el ente intramundano en general no es relevante. Nada de lo que está a la mano o de lo que hay (dentro del mundo representa aquello ante lo cual se angustia la angustia. La totalidad de lo a la mano y de lo existente que respecta al Dasein (*Bewandtnisganzheit*), descubierta dentro del mundo, carece como tal generalmente de importancia. Toda ella se viene abajo. El mundo tiene el carácter de una completa carencia de significado. En la angustia no sale al encuentro esto o aquello, con lo cual, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva *Bewandtnis*".³⁴

El "ante qué" de la angustia es indeterminado. En este sentido afirma Heidegger: "El

³¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 241

³² *ibid.*, pp. 241-242

³³ *ibid.*, p. 247

³⁴ *ibid.*, pp. 247-248

"ante qué" (*Wovor*) de la angustia es la nada, esto es, nada de lo que sucede en el mundo, nada determinado, nada mundano³⁵. Tampoco es nada localizable; no tiene un "aquí" o un "allí". El "ante qué" de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia no sabe qué es aquello ante lo que se angustia. Pero esto no significa que no sea nada. El hecho de que no sea este ente concreto, ni la suma de todos ellos indica que "la rebeldía del "nada y en ninguna parte" (*Nichts und Nirgends*) intramundano significa fenoménicamente: *El "ante qué" de la angustia es el mundo como tal*".³⁶ En otras palabras: Aquello ante lo que se angustia la angustia no es nada concreto, ni está en ninguna parte concreta, sino que es todo, en general, el mundo como tal, que aparece como irrelevante y carente de todo valor. Algunos vieron en estas ideas de Heidegger una afirmación de nihilismo. En el ejemplar de su uso, Heidegger añade una nota en este lugar, precisando que lo dicho aquí no tiene nada que ver con el nihilismo.

Pero Heidegger viene afirmando que el mundo pertenece al ser del Dasein; por eso tiene que ver con el Dasein. De ahí que concluya afirmando: "Aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo ser-en-el-mundo".³⁷

En suma: El "ante qué" de la angustia es el mismo Dasein. La angustia, el carácter indeterminado de la misma, la carencia de significado que revela, pertenecen al mismo Dasein como existencia. Con esto vamos a parar al Dasein como poder-ser o ser abierto a posibilidades que el Dasein tiene que realizar y al "por qué" (*Worum*) de la angustia. También aquí hay una indeterminación: "Aquello por lo que (*Worum*) se angustia la angustia no es un modo *determinado* de ser ni una posibilidad del Dasein. La amenaza es indeterminada ella misma y no puede penetrar amenazando hacia éste o aquel poder-ser concreto fáctico. Aquello por lo que se angustia la angustia es el mismo ser-en-el-mundo. En la angustia se hunde lo a la mano del mundo circundante, el ente intramundano en general. El mundo ya no puede ofrecer nada, ni tampoco el ser-con los otros".³⁸

El "ante qué" de la angustia y el "por lo qué" de la misma coinciden; ambos son el Dasein como ser-en-el-mundo, como ser abierto a posibilidades que ha de realizar, realizando con ello la propia existencia auténtica. Ante esto, el Dasein se encuentra siempre en una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que muestra cómo está la cosa para uno mismo. Ahora bien, "en la angustia uno se siente desasosegado (*unheimlich*). Con ello se expresa ante todo la peculiar indeterminación de aquello en que el Dasein se encuentra en la angustia: El nada y en ninguna parte. Pero desasosiego (*Unheimlichkeit*) significa también, al mismo tiempo, no-estar-en-casa".³⁹

Ya hemos visto que el Dasein, como ser en el mundo, se encuentra perdido en el "uno" (*Man*) y en los modos inauténticos de apertura, por su estado de decaído; en ellos el Dasein se siente en su casa. Pues bien, la angustia saca al Dasein de este estado decadente, haciéndole ver que no se encuentra en su casa. El no-estar-en-casa debe ser concebido en

³⁵ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 401

³⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 248

³⁷ *ibid.*, p. 249

³⁸ *ibid.*, p. 249

³⁹ *ibid.*, p. 250. Heidegger entiende aquí la palabra en sentido etimológico: *un-heim*, no en casa.

sentido ontológico-existencial como un fenómeno más originario. En el ejemplar de su uso, Heidegger introduce aquí una nota a la expresión "no estar en casa": *Enteignis*, desapropiación, no hallarse en lo propio, en aquello en lo que el Dasein es constituido en el *Ereignis*. Esta terminología es ya del último Heidegger. Esto se revela en la indeterminación de la angustia y se concreta en el miedo, según dice Heidegger a continuación: "Y sólo porque la angustia caracteriza ya siempre de forma latente al ser-en-el-mundo, puede éste tener miedo, como ser junto al mundo, ocupándose de él en una disposición de ánimo. Miedo (*Furcht*) es angustia (*Angst*) caída en el mundo, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma".⁴⁰

Una vez más volvemos al punto de partida, pero de forma más profunda y fundamental: El Dasein como ser en el mundo, como arrojado, como poder-ser, ante el hecho de que es y que tiene que ser, abierto a posibilidades que ha de realizar. Y se encuentra en el mundo abierto con una comprensión y una disposición afectiva, ambos originarios, en los que se ve en el mundo y en relación con los entes en la forma descrita. El poder-ser, las posibilidades abiertas hacen que el Dasein sienta su inautenticidad, su propio no-estar-en-casa; y hacen que el Dasein tenga que proyectar.

Todo esto se experimenta en la angustia. O tal vez mejor, este ser del Dasein, esta existencia tiene el carácter originario de la angustia, en la que el mundo circundante se muestra como carente de significado. Esta carencia es indeterminada y vaga, es privación, inautenticidad de un Dasein que no se encuentra en su casa, en lo suyo propio. En este estado o en este ser del Dasein se funda luego el miedo, fenómeno más concreto y relacionado con los entes que se muestran como amenazadores. La angustia es más un estado general de ánimo, inherente a la apertura del Dasein en el mundo en la disposición afectiva o *Befindlichkeit*. Pero no hay que perder de vista que la apertura del Dasein no sólo se da en la disposición afectiva, sino también de forma igualmente originaria, y creemos que aún más fundamental, en el comprenderse la propia existencia.

4. Existencia humana y ser para la muerte

La apertura del Dasein como ser-en-el-mundo, su ser abierto a posibilidades, su estado de caída y el proyecto de su existencia auténtica han de ser considerados aún en relación con un tercer fenómeno fundamental en el análisis heideggeriano de *Ser y tiempo*: Con el ser para la muerte (*Sein zum Tode*).

Mientras el Dasein es, hasta su término final, se comporta como un poder-ser. Mientras el Dasein dura, le falta algo, que en cuanto poder-ser no ha llegado a ser. Pero tan pronto como el Dasein existe de tal modo que en él ya no hay nada pendiente, se ha convertido en un ya-no-existir. La eliminación de lo que le falta implica la aniquilación de su ser⁴¹. Esto trae consigo el fenómeno de la muerte. La muerte para el Dasein no es un incidente ni algo que llega al final de la vida, sino un fenómeno existencial que hay que comprender ontológicamente. "Así como el Dasein, mientras es, es ya constantemente su todavía-no, así es también ya siempre su final. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-

⁴⁰ *ibid.*, p. 252

⁴¹ *ibid.*, pp. 314-315

llegado-al-fin del Dasein, sino un *ser para el fin* de este ente. La muerte es un modo de ser del que el Dasein se hace cargo tan pronto como es. "Apenas un hombre viene a la vida, es ya suficientemente viejo para morir"⁴².

Esto significa que la muerte, según Heidegger, ha de ser vista desde el vivir del Dasein. "En el sentido más amplio, la muerte es un fenómeno de la vida. La vida ha de entenderse como un modo de ser al cual pertenece un ser-en-el-mundo". Y en una nota añadida en el ejemplar de su uso, escribe Heidegger: "Si nos referimos a la vida humana, de otra manera no -, 'mundo'"⁴³.

Parece obvio que Heidegger no se refiere aquí a la vida en sentido solamente biológico, sino a la vida humana como vida en un mundo histórico, en diálogo con él, construyendo la propia existencia mediante decisiones. La vida así entendida es propia de un Dasein como ser-en-el-mundo, según lo entiende Heidegger.

Tampoco la muerte es, en este contexto, muerte puramente biológica y óptica. Al terminar del viviente, en sentido biológico, Heidegger lo llama el *fenecer* (*Verenden*) que significa el final de un viviente. También el Dasein tiene, como viviente que es, su final biológico o fisiológico; Heidegger lo llama aquí el *dejar de vivir* (*Ableben*). Este se distingue del morir propiamente dicho. "Pero morir vale como título para *el modo de ser* en el cual el Dasein está vuelto hacia su muerte. Según esto hay que decir: El Dasein no fenece (*verendet*) nunca. El Dasein puede dejar de vivir (*ableben*) sólo en la medida en que muere (*stirbt*)"⁴⁴.

Heidegger añade que esta consideración de la muerte también prescinde de si se cree o no en una vida futura o en un Dasein superior después de esta vida. El análisis de la muerte se mantiene puramente en el más acá, en la medida en que interpreta el fenómeno de la muerte sólo en el sentido de cómo ésta, como posibilidad del ser del Dasein, se hace presente en de éste⁴⁵.

También precede esta consideración ontológica de la muerte a toda reflexión metafísica sobre la misma. Preguntas por el *cómo*, el *cuándo*, el *porqué* la muerte entró en el mundo; preguntas sobre el sentido que tiene como mal y como sufrimiento en la totalidad del ente, presuponen una comprensión no sólo del carácter del ser de la muerte, sino también una ontología de la totalidad del ente, a fin de ver el sentido de lo particular dentro de ello. A las cuestiones de la biología, de la psicología, de la teodicea y de la teología de la muerte debe preceder el análisis existencial de la misma.

Parece obvio que este ser para la muerte como la posibilidad más segura y como la posibilidad última del Dasein es decisivo para todas las estructuras del Dasein vistas antes. Es la posibilidad última del ser arrojado y abierto a posibilidades, del Dasein como poder ser; es el punto final de todo proyectar de la existencia; parece también decisivo para hacer de la angustia la disposición afectiva fundamental y para fundamentar el miedo por la propia existencia.

5. Miedo y origen de la religión

⁴² *ibid.*, p. 326. La última frase es una cita de *Der Ackermann aus Böhmen*

⁴³ *ibid.*, p. 328

⁴⁴ *ibid.*, pp. 328-329

⁴⁵ *ibid.*, pp. 329-330

De la exposición que precede parece resultar claro que la angustia y el miedo no son estados de ánimo que afloran sólo en la superficie del ser humano, sino que pertenecen a la constitución ontológica del mismo. La angustia y el miedo son connaturales a un Dasein arrojado al mundo, con una apertura, con una conciencia que se encuentra puesta allí, sin saber de dónde viene ni a dónde va; con una tarea que llevar a cabo, como ser abierto a posibilidades, con el cometido de tener que realizar su propia existencia y con la perspectiva de ser para la muerte, como posibilidad última, la más segura y la más propia. Dentro de esta situación del ser humano se dan la angustia y el miedo por la propia existencia.

No hay que olvidar que Heidegger ha analizado el miedo, la angustia y el ser para la muerte en el Dasein, en el ser del Dasein. No entra en un análisis óntico ni de investigación de los orígenes biológicos del miedo, por ejemplo en el contexto de la evolución. No se trata de esto. Por lo demás, aunque el miedo y la angustia se dieran ya en los primates, parece lógico que cuando aparece el Dasein como ser-en-el-mundo, tendrá una apertura nueva en el mundo, en la que el miedo y la angustia tendrán también modalidades nuevas. Lo que analiza Heidegger es el ser de este Dasein, sus existenciales o estructuras ontológicas. Esto no se explicaría recurriendo a los orígenes o antecedentes del ser humano, sino reflexionando y analizando éste en cuanto tal.

Con esto el miedo y la angustia se sitúan en un nivel ontológico profundo. En este sentido, decir que el miedo es el origen de la religión sería también una afirmación mucho más profunda de lo que puede parecer a primera vista, en una consideración del miedo como un estado de ánimo particular y a nivel óntico. Incluso podríamos añadir que no sería posible una religión sin miedo y sin angustia; o mejor, sin cierto miedo y cierta angustia, a este nivel ontológico, al que acabamos de referirnos. Lo reconocía también Heidegger en una de las citas anteriores, al decir que esta angustia no desaparece tampoco mediante la fe en un mundo futuro y en un perdurar de la existencia; como tampoco será capaz de eliminar el miedo el conocimiento de los orígenes del hombre, de la vida o del mundo que pueda proporcionarnos la ciencia. No se dan ni religión, ni política, ni vida en general sin ese miedo y sin esa angustia como estructuras de la existencia humana. Que en el surgir de la religión esté presente también este miedo, nos parece obvio.

Pero la tesis citada por los autores citados al principio no se refería a este miedo o a esta angustia como estructuras ontológicas. Ni siquiera Rudolf Otto se plantea este problema en el sentido radical en el que se lo plantea Heidegger. Los autores citados parecen considerar el miedo más bien como un estado de ánimo, aunque con diferentes grados de complejidad, según los escritos que conservamos de los mismos. Y entonces la pregunta se plantea de nuevo: ¿Es el miedo el origen de la religión?

En este momento de la exposición habría que distinguir varios niveles, desde la perspectiva heideggeriana presentada. El primero sería la apertura general del ser humano en el mundo, mediante diferentes modos de apertura, siendo los principales la comprensión, el encontrarse afectado o disposición afectiva y el habla. El segundo nivel sería la angustia, como disposición afectiva fundamental. Y el tercero, el miedo, como disposición afectiva más concreta. Todo esto, repetimos una vez más, a nivel ontológico. En este contexto la pregunta se plantearía así: ¿Está el origen de la religión en el miedo? ¿Está en la angustia? ¿O está ya en la apertura general y originaria del hombre en el mundo? Y dentro de esta apertura originaria ¿habría que poner el origen de la religión en un modo determinado de la misma? En caso afirmativo ¿cuál sería este modo fundamental?

Parece claro que las respuestas a estas preguntas presuponen aclararse antes acerca de lo que es la religión y de lo que hay que entender por origen. Por esto nos vamos a detener un momento en estos conceptos. Determinar lo que constituye la esencia de la religión es ya una tarea muy amplia y compleja. Sabemos que a lo largo de la historia y en la actualidad se han dado y siguen dándose muchas disciplinas acerca de la religión; y dentro de ellas hay muchos conceptos de religión y muchas definiciones posibles. Baste recordar algunas de las disciplinas que tratan de las religiones: Historia de las religiones, sociología, psicología, fenomenología, filosofía de la religión, teología natural. Y dentro de cada una hay numerosas corrientes y variados conceptos de religión. Limitándonos al ámbito de la filosofía moderna y contemporánea, habría que mencionar a Hume, diferentes autores de la ilustración, Lessing, Herder, Kant, Hegel, Feuerbach, Comte, Schleiermacher, Zubiri, Rahner, etc.

¿Cómo llegar a un concepto de religión en medio de esta múltiple variedad? No vamos a entrar aquí en estos múltiples puntos de vista. Únicamente vamos a recoger algunas conclusiones de la fenomenología de la religión, que nos parece la ciencia más apta para determinar lo que parece esencial y fundamental en las religiones conocidas.

Una primera nota de las religiones es el elemento previo, el ámbito o matriz en el que se describen los variados hechos religiosos. Esto ha sido designado por Rudolf Otto como *Lo santo (Das Heilige)*; Martín Velasco prefiere denominarlo *Lo sagrado*. Sin ese ámbito de lo sagrado no habría religión. Dios mismo sólo será una realidad religiosa dentro de ese ámbito; fuera de él sería considerado como principio o causa suprema, etc.⁴⁶.

Lo sagrado presenta una serie de caracteres. Ante todo, como se ha dicho, se trata de un ámbito, no es una realidad concreta determinada; se hace presente en muchas realidades, pero sin identificarse con ellas. Se caracteriza con lo que Mircea Eliade ha llamado *ruptura de nivel* con respecto a la vida ordinaria. Lo sagrado introduce en un orden diferente, que se suele entender como un *supra* o un *prius* y que se define como *transcendencia*⁴⁷.

Los principales signos de esta ruptura de nivel han sido acuñados también por Rudolf Otto con la expresión *mysterium tremendum et fascinans*. Lo *tremendum* parece estar en la línea del miedo, como ya hemos indicado. Pero según la fenomenología de la religión, se trata de un sentimiento muy complejo, con una gama de matices que se extiende del temor a la entrega de sí mismo, pasando por la admiración y el anhelo.

No se trata de simple miedo, sino que lo tremendo suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro⁴⁸.

También el sentimiento de lo *fascinans* aparece como fenómeno complejo. “La atracción fascinadora del misterio sobre el hombre se expresa en los aspectos positivos de ese complejo sentimiento del respeto religioso, que son la admiración, el anhelo, la entrega confiada de sí... La confianza en el misterio, que es otra expresión de este elemento fascinante de la experiencia del mismo, se basa precisamente en el descubrimiento de que en

⁴⁶ J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 3ª ed., Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 86-87

⁴⁷ *ibid.*, pp. 88-91

⁴⁸ *ibid.*, p. 92. El autor cita a F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, pp. 543-544

él encuentra fundamento la inseguridad y la propia condición”.⁴⁹

Estas parecen ser las características fundamentales que se hallan en las religiones. Sobre ellas se fundarán luego las representaciones, las expresiones teóricas o doctrinales; las diferentes representaciones o expresiones concretas; o el silencio y la ausencia de toda representación y expresión, como sucede en algunas concepciones religiosas, por considerar toda representación insuficiente o imposible. Ahí se fundarían también los diferentes ritos y actitudes religiosas.

Problemática es también la concepción de “origen”. ¿Qué hay que entender por origen de la religión? ¿Dónde hay que situarlo? Decidir esto también tiene su importancia. Si la religión implica reconocer un ámbito de lo sagrado, con una ruptura de nivel, que introduce un orden de transcendencia, que se presenta como tremendo y fascinante, parece obvio que no se podrá hablar de religión propiamente dicha mientras no existan seres capaces de esta experiencia. Actitudes anteriores, en un proceso de evolución de la humanidad, serían otra cosa, pero no religión. Al preguntarse por el origen de la religión habría que plantearse la pregunta en este sentido.

Por otra parte, el ámbito de lo sagrado, la ruptura de nivel o la transcendencia se podrán presentar de formas muy diferentes y en ellas estarán presentes estados de ánimo variados: admiración, miedo, sorpresa, etc. Pensamos también que será raro encontrar un estado de ánimo o un sentimiento en estado puro y que lo corriente será una mezcla de estados de ánimo, aunque pueda predominar uno u otro. El temor o el miedo, por ejemplo, se puede dar por muchos factores: por el peligro, por lo grandioso, por lo difícil, por ignorancia, etc.

En tercer lugar, por el origen histórico de la religión se ha preguntado muchas veces, ya desde la antigüedad, pero sobre todo en los dos últimos siglos, en los múltiples y variados intentos de la historia de las religiones. Estos intentos, a pesar de haberse perfeccionado mucho el método histórico, en realidad no logran llegar a los orígenes; éstos quedan siempre más allá de los relativamente escasos, aunque sean muy numerosos, vestigios o documentos históricos. Los orígenes propiamente dichos han de ser deducidos. Habría que preguntarse si los primeros documentos y vestigios que se conservan no corresponden a una situación muy posterior a los orígenes de los sentimientos religiosos. Parece lógico pensar que los orígenes estén bastante más allá de los vestigios históricos, sobre todo escritos, que se han logrado conservar. Por eso parece imprescindible la labor de reflexión y de deducción al hablar de los orígenes. Como ya hemos dicho, aquí nos preguntamos por un origen ontológico, no por un origen histórico concreto, que parece inalcanzable en una investigación positiva.

Otra cuestión a tener presente es la relación entre los orígenes y la religión propiamente dicha. Muchas de las investigaciones históricas de los dos últimos siglos han partido del prejuicio comtiano, según el cual la religión pertenece a la etapa primitiva de la humanidad, llamada por Comte etapa teológica. Como si la auténtica religión o la esencia de la religión estuviesen allí y pudiesen ser halladas en esta etapa. Esto no deja de ser chocante para quienes, por otra parte, admiten una evolución general en el hombre y en la cultura hacia formas más perfectas. Según esto, más bien habría que pensar que en un principio se dieron formas rudimentarias, confusas y elementales de religión, y que esas formas fueron perfeccionándose. Por eso parecería más lógico buscar la esencia de la religión en las religiones evolucionadas y perfeccionadas, más bien que en las formas primitivas. La esencia está, sin duda, presente y actuando ya en los comienzos, pero con frecuencia se va revelando

⁴⁹ *ibid.*, p. 94

sólo lentamente y aparece de forma clara sólo al final. Desde esta perspectiva, una aproximación a los orígenes temporales, históricos o prehistóricos resultaría bastante relativa para conocer la esencia de la religión, aunque no carezca de interés.

Hechas estas reflexiones, volvemos a las preguntas planteadas antes: ¿Está el origen de la religión en el miedo? ¿Está en la angustia? ¿O está ya en la apertura originaria y general del hombre en el mundo? Y en ese caso ¿se podría poner en un modo determinado de la misma, con preferencia a otros?

Parece claro que el miedo, tal como lo describe Heidegger, es ya un fenómeno concreto, que se caracteriza por la huida ante lo temible, lo cual se presenta como amenazador para la propia existencia. Lo temible provendría siempre de un ente intramundano. Esto es diferente de lo *tremendum*, que es intuido o experimentado como una realidad misteriosa, pero una realidad no concreta ni identificable con ningún ente intramundano. Pero sobre todo, según los datos de la fenomenología de la religión, el sentimiento ante lo *tremendum* no se puede reducir al temor en el sentido del miedo ante lo peligroso, ya que lo *tremendum* presentaría una gama más amplia de sentimientos: Admiración, anhelo y hasta entrega de sí mismo. Esto parece natural, si se piensa que lo *tremendum* es al mismo tiempo también lo *fascinante*. Pero indica también que se trata de un temor particular, ante algo admirable y atractivo.

Un ejemplo de la complejidad del temor, en el contexto religioso, lo tenemos en el pensamiento bíblico. En la Biblia vemos ejemplos de temor en varios personajes, por diferentes motivos y en diferentes circunstancias. Temen Jacob y Moisés, el confidente de Dios, por sentirse ante la presencia de lo divino; tiene otra clase de temor el pueblo, ante los rayos y truenos en el Sinaí; se temen los castigos, existe también un temor reverencial, se teme ante la presencia de los prodigios. Tampoco faltan pasos en los que el temor parece coincidir con la religión, como el que afirma que el temor es el principio de la sabiduría (*Sal.* 111,10; *Prov.* 1,7). Y en Isaías encontramos que el temor de Dios es un don del Espíritu (*Is.*, 11,2). El temor es, pues, muy complejo dentro de un mismo contexto religioso; y desde luego es muy diferente del miedo descrito antes. Esto es natural, ya que el mismo sujeto religioso es complejo y su experiencia de lo sagrado puede tener una diversidad de acentos.

La angustia carece de la concretez del miedo. El "ante qué" de la angustia es indeterminado. Además, en la angustia todo lo intramundano y lo a la mano resulta irrelevante. Esto significaría que la angustia nos lleva no sólo ante lo indeterminado, sino también fuera del mundo; por lo cual parece que la angustia es más apta que el miedo para suscitar el sentimiento del misterio tremendo. Pero, en realidad, tampoco la angustia nos llevaría ante el *mysterium tremendum et fascinans*. En primer lugar porque la angustia se angustia más bien ante un vacío, ante la carencia de significado del mundo en general y de todo lo existente, y ante la nihilidad de la muerte. En cambio el *mysterium* descrito por la fenomenología de la religión no es sólo lo tremendo, sino también lo fascinante. Por eso no causa vacío, sino admiración, anhelo, esperanza y la consiguiente entrega. Estas últimas características parecerían las más propias de una vida religiosa auténtica y madura.

En suma, parece que tanto el miedo como la angustia, incluso si se consideran desde la perspectiva ontológica y existencial de Heidegger, resultan del todo insuficientes para poder suscitar los sentimientos que se experimentan en la vida religiosa y para poder ser considerados como el origen de la religión.

Podría objetarse que precisamente del vacío y de la nihilidad que se experimentan en el miedo o en la angustia surgen, como reacción, la creación de lo trascendente, por medio de

la imaginación o de la fantasía. Pero no sería esto lo fundamental que constata la fenomenología en las religiones. Más bien en ellas el hombre captaría o intuiría el misterio tremendo y fascinante. Esto no vendría como reacción de sentimientos como el miedo o la angustia, sino como resultado de una intuición u sentimiento más general y fundamental de lo infinito, de lo “otro”, “más allá” o más oculto que la que se experimenta directamente y de modo inmediato.

Si de la fenomenología de la religión volvemos a la filosofía y concretamente al análisis heideggeriano de la existencia, nos encontramos también con este resultado: El miedo y la angustia son ya fenómenos fundados en la disposición afectiva general del encontrarse el hombre en el mundo. Y la apertura originaria del ser en el mundo no consiste sólo en la disposición afectiva o *Befindlichkeit*, sino también de modo igualmente originario en el comprender (*Verstehen*). Y habría que decir que precisamente el comprender es el modo más originario de apertura, aunque vaya siempre acompañado de la disposición afectiva.

¿Cómo entender esa apertura? La apertura es ante todo comprensión, experiencia en sentido amplio fenomenológico; experiencia del hombre como ser-en-el-mundo, como ser-mundo y estar familiarizado con él; experiencia integral de toda la persona, con aspectos cognitivos y no cognitivos, que no tiene por qué ser irracionales. Esta experiencia es mucho más amplia que la reducida experiencia del empirismo de Hume y de sus sucesores, dentro del ámbito filosófico y científico. La experiencia aquí hay que entenderla en el contexto fenomenológico del mundo de la vida, como experiencia fáctica de la vida. Heidegger afirma que “la palabra experiencia está muy sobrecargada” en la terminología filosófica del siglo 19. Frente a ella, afirma Heidegger: “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 yo veo me lo apropio de algún modo”.⁵⁰

El comprender del que habla Heidegger tiene relación con esta experiencia global. No se trata de un conocer en sentido estricto o en sentido teórico. Este estaría más bien en relación con la experiencia en el sentido de las ciencias o de la filosofía kantiana. El comprender (*Verstehen*), la comprensión atemática o precomprensión (*Vorverständnis*) en sentido heideggeriano son algo más originario.

Pensamos que sería en esta apertura originaria del comprender del hombre en el mundo donde se capta o se intuye de maneras diferentes el misterio tremendo y fascinante, que constituiría el origen de la religión. Este comprender no se daría nunca sin una disposición afectiva, pero sería antes que nada un comprender. Este, como hemos dicho, se diferencia de un conocer en sentido estricto.

Esta postura se diferenciaría claramente de otras perspectivas filosóficas. Es diferente de la teología natural tradicional, que llegaba a la idea de Dios por vía de razonamiento, fundándose en los principios de no contradicción y de causalidad. También se diferenciaría de quienes, en las culturas primitivas, según testimonios de la historia de las religiones, han usado estos mismos esquemas de forma elemental. Sería también diferente esta postura de los autores que han usado el argumento ontológico y de los que han partido, como Descartes, de ideas innatas de Dios o de lo infinito, como condición y como horizonte para conocer lo infinito como tal. Se darían también diferencias con respecto a la postura kantiana, que afirma la religión partiendo de la moral, por vía de razón práctica. Y por último, se diferenciaría de

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1993, p. 208; cf. M. BERCIANO, *Experiencia integral y metafísica*. En *Metafísica y pensamiento actual*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996, pp. 65-81

las filosofías que recurren a lo irracional, o arracional, como Schleiermacher o Rudolf Otto.

Los autores mencionados últimamente serían precursores de las ideas expuestas, estructuradas por Heidegger en su análisis existencial del Dasein, aunque creemos que ninguno profundizó en ellas como Heidegger, ni las estructuró como él. Schleiermacher pone el origen de la religión en la intuición y en el sentimiento, valorando éstos y contraponiéndose no sólo a la razón tal como se ha usado en la teología natural, sino también a la razón práctica de Kant como vía hacia la religión. Y Rudolf Otto titula su conocido librito: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. También él, por lo tanto, valora elementos no racionales en el surgir de la idea de Dios. En ninguno de estos autores habría que excluir del todo lo racional, aunque insistan en la intuición, el sentimiento o los aspectos no racionales. Pero la fenomenología hermenéutica de Heidegger ha sintetizado mejor los llamados elementos racionales y no racionales en su concepto de precomprensión del Dasein como ser-en-el-mundo y como familiarizado con él.