



Comienzos de la fenomenología de la religión

José M^a MADRONA MORENO, Obra de Jesús

Profesor invitado en el Instituto Superior de CCRR. San Fulgencio. Murcia.

Resumen: A partir del giro trascendental de la fenomenología, su relación con el tema religioso se torna delicada. Un repaso por la historia de los inicios del tratamiento fenomenológico de la religión nos permite avanzar conclusiones sobre la rentabilidad de la fenomenología de la religión en la formación católica, una vez que se distinga entre la variante realista (representada por E. Stein) y la trascendental de Husserl y Heidegger.

Conceptos: Fenomenología, religión, católico, protestante, realista, trascendental.

I. INTRODUCCIÓN

En el "Prefacio" de su completo estudio *Husserl, sobre el problema de Dios*¹, A. Alés Bello cita un párrafo de una contribución de E. Stein, a matizar el cual podría decirse que dedica toda la obra:

A causa de las diferentes interpretaciones de la investigación trascendental, que confunden la existencia con el mostrarse a una conciencia, ha dado como resultado que el intelecto al investigar la verdad no encuentre ningún parámetro fijo de referencia. Tal investigación — antes que nada

1 ALÉS BELLO, A., *Husserl Sul problema di Dio*, Studium, Roma, 1985. Citamos por la edición castellana: ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, Editorial Jus (Universidad Iberoamericana), México, 2000.

porque relativiza a Dios mismo— se opone a la fe. Este es el contraste más agudo entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica: la orientación “teocéntrica” de la una, y la “egocéntrica” de la otra.²

La matización parte de otra cita de Stein, aplicada a probar que Husserl no se dejó arrastrar al típico rechazo “moderno” de los problemas religiosos, dando acogida al análisis fenomenológico de la cuestión de Dios, la fe y la religión, como se constata en la amplia selección de textos, algunos inéditos, a que Alés Bello dedica la parte antológica de su estudio.

Nuestro proceder en este artículo será, en cierto modo, inverso: aprovechando aportaciones sobre Husserl de Alés Bello, así como su conclusión a favor de un interés religioso del autor, concluiremos la justeza de la afirmación de Stein con que comenzábamos, para abordar desde ahí la cuestión del valor que una Fenomenología de la Religión de cuño trascendental pueda tener para la formación católica. Formará parte de nuestra tesis la estrecha correlación entre los supuestos del trascendentalismo fenomenológico (que creemos los hay, a pesar de su protesta de sin-supuestos) y las tesis luteranas.

Adoptamos el esbozo de fenomenología de la religión recogido en un valioso artículo en que la Dra. Alés compara las aportaciones de Husserl y Stein³: esta disciplina se va conformando en los años 20 como uno de los estudios regionales que Husserl planeaba para aplicación del método que estaba alumbrando. Si la fenomenología se presentaba como el elevado y auténtico empirismo⁴, la

2 ALÉS BELLO, A., op.cit., pp. 11-12, citando el artículo: STEIN, E., “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin”, en tomo suplementario al *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Verlag Niemeyer, Halle, 1929, pp. 315-338, que ella misma ha traducido (STEIN, E., “La fenomenología di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d’Aquino, en *Memorie Domenicane*, n. 7, Pistoia, 1976). Circulan varias versiones castellanas, de las que nos hemos guiado por “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, recogida en la recopilación: STEIN, E., *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires, 2003, pp. 101ss (el pasaje en cuestión, en pp. 123-124).

3 ALÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl y Edith Stein frente a frente”. Contribución al Congreso de 1998 *Pensar a Dios en Jerusalén*, recogida en *Devenires* III, 6 (2002), pp. 151-170.

4 «El empirismo sólo puede ser superado por el más universal y consistente empirismo que, en lugar de la menguada “experiencia” de los empiristas, ofrezca el concepto necesariamente ampliado de experiencia: intuición originariamente dativa [*originär gebende Anschauung*], una intuición que en todas sus formas (intuición del *eidos*, autoevidencia apodéctica, intuición fenomenológica de la esencia, etc.) muestra el modo y forma de su legitimación mediante clarificación fenomenológica» (HUSSERL, E., “*Phänomenologie*”, artículo de Husserl para la Enciclopedia Británica, en HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie (Husserliana IX)*, M. Nijhoff, La Haya, 1968, § 16, tomado de la versión de ELLISTON y MCCORMICK (eds.), *Husserl’s Shorter Works*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 34).

fenomenología de la religión habría de “elevar”, en esa línea, el mero empirismo de hechos registrados, para presentarse como «doctrina “nueva” tanto respecto a la historia de las religiones como respecto a la teología en sentido tradicional»⁵. En qué consista esa elevación es algo que Husserl ya apuntaba en su famoso artículo de *Logos*:

La historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida [...] y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida; si existe o no entre unos y otros la relación entre la idea, en el sentido platónico de la palabra, y la forma turbia de su aparición. Si las configuraciones del espíritu pueden en verdad ser consideradas y juzgadas desde el punto de vista de tales oposiciones de validez, entonces la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales es todo menos asunto de la ciencia empírica.⁶

Alés Bello da dos pasos importantes, en su artículo sobre Husserl y Stein. En primer lugar, ilustra, a partir de dos notables cartas a Rudolph Otto y Erich Przywara, la búsqueda de síntesis entre los primeros balbuceos de un empirismo que se quiere más y un sistema normativo ideal que pugna por despojarse de cargas conceptuales:

Otto y Przywara representan las dos vertientes del estudio del fenómeno religioso, a saber, la que está ligada a las manifestaciones históricas de tal fenómeno y la que lo examina bajo el perfil filosófico y teológico. Respecto a ambos, Husserl parece sugerir la necesidad de volver a entrar en la conciencia religiosa para examinar las fuentes del fenómeno mismo, para captarlo en su propia estructura y esencia. En realidad, los dos estudiosos se han orientado ya por esa vía, y Husserl capta, en efecto, las afinidades con su propio método; mientras que al primero le falta aún un válido planteamiento feno-

5 ALÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología...”, cit., p. 160.

6 HUSSERL, E., “Philosophie als strenge Wissenschaft”, en *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, I, 3, 1910/11, pp. 289-341, recogido en *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, M. Nijhoff, La Haya, 1987, pp. 3-62. Citamos por la versión castellana: HUSSERL, E., *La Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1981, pp. 88-89.

menológico tal como él lo entiende, parece que el segundo se está orientando de manera válida.⁷

En segundo lugar, ofrece los fundamentos de esa presunta validez, que, para Husserl, no puede provenir ya de las formas concretas religiosas, puesto que «todas las religiones son ingenuas e ininteligibles, pero si son investigadas fenomenológicamente se descubre su validez»⁸. Tampoco vendrá de la elaboración teológica del «teísmo de la *Schultradition*»⁹, ya que «sólo cuando se entiende la naturaleza de la conciencia trascendental, puede entenderse la trascendencia de Dios»¹⁰. Se trata, pues, de partir de la conciencia, como leíamos en Stein, aunque Husserl cree poder sacarle mayor rendimiento que el que ella le atribuye. Con todo, Husserl sólo deja planteado el marco vinculante. Quien acometerá en primer lugar, en el ámbito del fenómeno religioso, la empresa que Husserl ha delineado será, según Alés Bello, van der Leeuw, ya en perfecta sintonía metodológica con el maestro, puesto que, en su obra, «el análisis fenomenológico, partiendo de las formas históricas, retorna a las vivencias que lo determinaron»¹¹.

Sin embargo, pronto se comprenderá que el fundamento trascendental traerá más espada que paz a la casa de la fenomenología. No sólo porque la reducción a la conciencia y sus vivencias parecerá legitimar el egocentrismo denunciado por Stein, sino porque dicho fundamento se planteará como desarrollo ontológico —no ya modestamente metódico—, germinalmente incluido en una noción de la experiencia subjetiva que ha de cobrar alcance normativo (validez). La misma Dra. Alés avanza sobre la primera piedra, constatando que

los que siguieron el camino más auténticamente fenomenológico sobre las huellas de Husserl, se dividieron el campo de investigación, examinando, por un lado, el hecho religioso en su dinámica interna a la conciencia, y por otro, el fenómeno religioso en tanto que fenómeno histórico. Como ejemplo se pueden recordar otra vez a Duméry entre los primeros y a G. van der Leeuw entre los segundos. [...] Duméry sostiene que, siguiendo la vía de la investigación sobre la interioridad,

7 ALÉS BELLO, A., "El teísmo en la fenomenología...", cit., p. 159.

8 *Ibid.*, p. 160.

9 ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, cit., p. 102, recogiendo un comentario de la carta a Przywara del 15-7-1932.

10 ALÉS BELLO, A., "El teísmo en la fenomenología...", cit., p. 160.

11 *Ibid.*

es posible elaborar una crítica filosófica de la religión que dé juicios de valor y respuesta a nivel ontológico.¹²

En esto, Duméry se alinea fielmente a la tónica del artículo de *Logos*. Sin embargo, «van der Leeuw rechaza justamente este aspecto que le parece superar la perspectiva fenomenológica. [...] Duméry sostiene que la realización de la fenomenología se lleva hacia la metafísica. Por su parte van der Leeuw rechaza justamente este aspecto considerándolo extraño a la investigación fenomenológica. La fenomenología no es una metafísica, escribe, y no abarca mejor que la metafísica la realidad empírica [...]. La fenomenología se ocupa sólo de los fenómenos, es decir de lo que se muestra; para ella, *detrás* del fenómeno no hay nada»¹³.

Nosotros encontramos aquí más que una “división del campo de investigación”, implicando los temas afectados a la fenomenología *in genere*. Es por eso que queremos seguir el rastro de la naciente Fenomenología de la Religión sopesando, conforme avanzamos, los compromisos que estaban implícitos en su seminal constitución como “empirismo consistente”¹⁴. No creemos, por otra parte, que sea posible trazar un cuadro completo del inicial devenir de la

12 ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, cit., p. 105.

13 *Íd.*, pp. 105-106.

14 En la intención de su fundador, la fenomenología sería, en un principio, método, no metafísica: «no debe funcionar en ella, como premisa, ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica [...]. Esa falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos —y ninguna otra—, quiere cumplidamente respetar las investigaciones siguientes» (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band (*Husserliana* XIX/2), M. Nijhoff, La Haya, 1984. Citamos por la versión castellana: HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, (2 vols.), Alianza, Madrid, 1982, tomo I, p. 229). P. Ricoeur, en una monografía sobre Husserl, habla a este respecto de «idealismo metodológico, más que doctrinal» (RICOEUR, P., *Husserl*, North-western Univ. Press, Evanston, 1967, p. 36). No obstante, no parece sostenible un idealismo que no arrastre ya compromiso doctrinal. De hecho, a partir de las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, vol. I, la intención primera parece recibir en Husserl una ampliación, materializada en el giro de *método* a *doctrina*, parcialmente responsable de las difíciles relaciones que, en adelante, mantuvo el maestro con sus principales discípulos.

Mantienen la concepción de neutralidad metodológica autores como Carr, para quien, en ningún momento, ni siquiera a partir de su revisión y más explícito matiz trascendental en *Ideas I*, se ha desdicho Husserl de la concepción de la fenomenología presuntamente presente en las *Investigaciones lógicas*, permaneciendo, *de hecho*, “metafísicamente neutral” (cf. CARR, D., *The Paradox of Subjectivity*, Oxford Univ. Press, New York, 1999). Por contra, Heidegger y Levinas sostienen que todo *corpus* filosófico, y en particular, la fenomenología, comporta inevitablemente un compromiso ontológico concreto. Esta segunda lectura admite una variante “modesta” y una “ambiciosa”. Para la primera (Thévenaz, Dartigues...), el alcance ontológico es un germen inicial sólo desarrollado en el devenir de la fenomenología. Para la segunda (Dallas Willard), la fenomenología ha sido ontología desde los primeros escritos de Husserl.

escuela y su regional aplicación a lo religioso, sin tomar muy en consideración la contribución de M. Heidegger y la tarea comprensiva de E. Fink.

II. PRELUDIO HISTÓRICO

Husserl y el tema religioso

Es en verdad temprana la relación entre la fenomenología y el tema religioso. Si hemos de atender a palabras del propio fundador del movimiento, parece que Edmund Husserl se decantó finalmente por la filosofía de resultados de su lectura del Antiguo Testamento y con la intención de «abrir el camino no confesional a Dios y a una vida en la verdad»¹⁵. De hecho, la amplitud de aplicaciones regionales que espera de su método incluye, desde el principio, investigaciones sobre el fenómeno religioso, como lo confirma, por ejemplo, la inclusión, en la bibliografía final del artículo de 1927 “Phenomenology” para la *Encyclopaedia Britannica*, de obras como la *Phenomenologie et philosophie religieuse*, de Jean Hering (Strasbourg, 1925) y la obra del mismo año *Absolute Stellungnahmen*, de K. Stavenhagen¹⁶.

Con todo, desde su conversión y bautizo como protestante en 1886, a los 27 años, no parece haber alteración significativa en su posición muy crítica respecto de la Iglesia Católica, presente de trasfondo en sus iniciales relaciones con el joven Heidegger allá por 1917, en plena efervescencia de la crisis modernista. De hecho, «uno de los mayores obstáculos para una mejor relación entre Husserl y Heidegger era, por este tiempo, el temor de Husserl de que Heidegger fuera un filósofo católico-tomista de tono dogmático. [...] Husserl, que se calificaba de “cristiano libre” y “protestante no-dogmático” y había denunciado la que llamaba “Internacional Católica”, se oponía vigorosamente a

15 Tomado de FERRER SANTOS, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008, p. 21. Menciona el autor palabras dichas por Husserl poco antes de morir confirmando su concepción de la Fenomenología como camino no confesional hacia el Dios de la fe cristiana, recogidas en AVÉ-LALLEMANT, E., “Edmund Husserl zu Metaphysic und Religion”, en GERLACH y SEPP (eds.), *Husserl in Halle*, P. Lang, Frankfurt am Main, 1994. Insistimos en la no confesionalidad. Progresivamente la “vida en la verdad” adquirirá perfil de vida religiosa.

16 Puede encontrarse la historia del artículo, con el texto de los diversos borradores, en SHEEHAN, T., PALMER, R. E. (eds.) *Edmund Husserl. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, “Phenomenology and Anthropology” and Husserl’s Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, (*Collected works of Edmund Husserl*, vol. VI), 1997. En adelante, nos referiremos a esta obra como *Sh&P*.

la interferencia eclesiástica en la investigación filosófica»¹⁷. Husserl sabría más tarde, por su estudiante Ochsner, que Heidegger «había roto con tal dogmatismo al menos tres años antes (por julio de 1914, si no antes) y que entre junio de 1916 y marzo de 1917 había sufrido una crisis de fe que culminó en su virtual conversión al protestantismo y su abandono del catolicismo dogmático»¹⁸, por lo que rectifica sus anteriores informes a Natorp sobre el particular, con la información de que «sobre 1917, el joven doctor Heidegger se había “liberado del catolicismo dogmático” y se había “apartado — clara y enérgicamente, aunque con tacto—, de la fácil y segura carrera de un “filósofo de la imagen católica del mundo”»¹⁹.

En posterior carta de 1919 a Rudolf Otto, se exonera Husserl de todo cargo de interferencia, aunque no sin mostrar su conformidad:

No sin recio combate interior se abrieron ambos [Heidegger y Ochsner] progresivamente a mis sugerencias e incluso se me aproximaron en lo personal. Por entonces, ambos experimentaron cambios radicales en sus convicciones religiosas fundamentales [...Causa maravilla que] mi efecto filosófico aporte algo de revolucionario: protestantes que se hacen católicos, católicos que se hacen protestantes... No quiero señalarme en la archicatólica Friburgo como corruptor de la juventud, como proselitista, como enemigo de la Iglesia Católica, que no lo soy. No he influido en lo más mínimo en el paso de Heidegger y Oxner (sic.) al campo protestante, aun cuando, como “protestante no-dogmático” y cristiano libre, no pueda por menos de alegrarme.²⁰

Sea como sea, «fue en este momento cuando Husserl empezó a abrirse a Heidegger tanto personal como profesionalmente»²¹. En carta de 1918, cuando la guerra lo ha movilizado en el servicio meteorológico y, con ocasión de un comentario sobre *Das Heilige*, de R. Otto —leído por consejo de Heidegger—, Husserl lo anima, refiriéndole cómo cada uno «debe poner de su parte, como si la salvación del mundo dependiera de ello: yo, en la Fenomenología, tú como meteorólogo y, [pronto] como fenomenólogo de la religión en el despacho de

17 “General Introduction” de Thomas Sheehan a *Sh&P* (“Husserl and Heidegger: the making and unmaking of a relationship”), pp. 10 s.

18 *Íd.*, pp. 11-12.

19 *Íd.*, p. 12.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*

al lado»²². En suma, Husserl encargaba a Heidegger de la fenomenología de la religión. El maestro «se reservaba la tarea de explicar, desarrollar y fundamentar los principios de la fenomenología *para echar las bases de una ontología formal*, mientras que, por otro lado, iba repartiendo entre sus más avezados discípulos la fenomenología de regiones particulares de la realidad. Así, Edith Stein trabajó en una fenomenología de las formas sociales y Heidegger se vio con el encargo de elaborar una fenomenología de la vida religiosa»²³.

Ese camino llevaban los planes de Husserl. Y efectivamente, a la vuelta de Heidegger, «la nueva relación entre los dos filósofos, el Maestro y su nuevo *protégé*, levantó el vuelo en seguida. En enero de 1919, Husserl hizo a Heidegger su nuevo asistente, ocupando el cargo que dejara Edith Stein once meses antes»²⁴. Posteriormente, cuando Heidegger hubo de trasladarse temporalmente a Marburgo, el mismo Husserl no dudará, de nuevo, en «recomendarle a las autoridades académicas de la Universidad de Marburgo como un fenomenólogo innovador y un gran conocedor de “todas las formas de la teología protestante”»²⁵.

Elementos de fondo en el fundador

Pero en este momento deben extremarse nuestras cautelas. De ningún modo quiero fomentar la idea de que el desafecto a la Iglesia Católica pueda obedecer, en Husserl, a una reacción ocasional o que, en Heidegger, fuera al par de sus aspiraciones académicas. En las contribuciones husserlianas, entre 1922 y 23, previstas para la revista japonesa *Kaizo* —en particular el quinto ensayo, que no llegó a publicarse en la revista—, la postura anti-dogmática del fundador de la fenomenología sigue igualmente operante, y en absoluto limitada a razones

22 *Íd.*, p. 17. Leemos de Th. Kisiel que Husserl estaba preparando a Heidegger para ocupar el vacío dejado por la muerte de Reinach. Tal vez por eso «accede Heidegger en junio, probablemente mediante Husserl, a uno de los fragmentos mecanografiados (por la entonces asistente de Husserl, Edith Stein) sobre fenomenología de la religión, escritos en sus últimos meses cerca del frente» (KISIEL, Th., *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 75).

La alusión a Otto y su *Das Heilige* no está exenta, como notaba la Dra. Alés, de tonos críticos «Es ciertamente un intento de fenomenología de la conciencia de Dios, resuelto y bastante prometedor al comienzo, pero en seguida decepcionante. Es una lástima que no tengas tiempo de escribir una crítica meticulosa» (*Ibid.*).

23 “Introducción” de J. Uscatescu a HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Siruela, Madrid, 2005, p. 13. La cursiva es nuestra.

24 *Íd.*, p. 18.

25 “Nota introductoria” de Jacobo Muñoz a HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 2001, p. 16.

disciplinares de injerencias eclesiásticas sobre la labor del investigador. Cito algunos pasajes para destacar un elemento más nuclear, instalado en las tesis centrales del sistema fenomenológico. Por ejemplo, cuando señala, como rasgo de la cultura medieval,

el hecho de que el proceso de dogmatización, de absolutización teológica de las interpretaciones filosóficas de unos contenidos *que eran originariamente intuitivos*, provocase un tradicionalismo que no sólo frenó la libertad de interpretación racional conforme a nuevas evidencias filosóficas, sino que también apartó la vida religiosa del creyente de sus *fuentes intuitivas originarias*; que llevó incluso a la separación entre ambas y a la sustitución de la dicha que brota de la *intuición* por la satisfacción producto de una corrección extrínseca de la fe al aceptar fórmulas que no comprende [...]

La cultura religioso-eclesial se eclipsa y decae en mera rama de la cultura general, junto a la ciencia libre, el arte, etc. Surge entonces, con la fuerza de lo elemental, un nuevo movimiento religioso, el movimiento de la Reforma, que consigue en parte restablecer el *protoderecho de la intuición* religiosa frente a la Iglesia históricamente constituida, y que aboga por la *originaria* “libertad del cristiano”. La Reforma no invoca ninguna nueva revelación, no se acoge a un nuevo Mesías; se limita a restaurar las fuentes aún vivas de la *transmisión originaria* del mensaje, con el fin de suscitar en una *experiencia religiosa originaria* una relación viva con Cristo y con la primitiva comunidad cristiana. Con todo, como es sabido, la Reforma no se impuso de manera incondicional ni permanente, y encalló en una nueva Iglesia que, enorme como fue la influencia de las ideas reformadoras, fue incapaz, con todo, de insuflar ninguna nueva idea-meta a la Modernidad.²⁶

Aquí encontramos los elementos básicos para acometer una interpretación de la inicial fenomenología de la religión que pueda fijar determinados parámetros como intrínsecos al movimiento fenomenológico, y en particular, como base desde la que abordar los peculiares tintes que puede adquirir una filosofía de la religión cuando decide desarrollarse en clave fenomenológica: experiencia,

26 HUSSERL, E., *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (*Husserliana* XXVII), Dordrecht-Boston-London, 1989, pp. 3-94 (citamos por la versión castellana: HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 77 y 79). La cursiva es nuestra.

intuición, originariedad. Uno más —la teleología— se despliega a partir de estos:

Podemos comprender así el intento de retomar una dimensión originaria, últimamente justificativa, en el sentido que, en el dilema apariencia-realidad, la realidad se identifique con la modalidad de la plenitud intuitiva, de la evidencia plena [...] Esta modalidad que se presenta antepredicativa y originaria, conduce, según Husserl, a individuar una “teleología” que está estrechamente ligada al modo de entender la conciencia como “flujo” temporal.²⁷

Algunos de los elementos no se manifiestan por igual en todos los fenomenólogos. Así, el destacado papel de la teleología en Husserl no parece tener paralelo en Heidegger. Pero bastará retroceder a estratos más básicos para vislumbrar una analogía que brota de un esquema compartido: el esquema intención-cumplimiento. Conforme éste vaya despuntando, aludiremos a él más detenidamente. Y cuando rastreemos la carga que arrastran estos elementos —irrenunciables en ortodoxia fenomenológica—, en los autores que inicialmente se comprometieron en una aplicación regional del método a la religión —particularmente Heidegger—, estaremos en condiciones de valorar el servicio que el método pueda prestar en la formación católica.

Primeros pasos de Heidegger: inicial carácter cristiano de una fenomenología de la religión. Hasta el primer curso de Fenomenología de la vida religiosa

El talante luterano de Heidegger, aunque estimulado indudablemente por el rechazo de la disciplina eclesiástica típico del sector académico protestante de la universidad alemana de la época, encuentra, sin embargo, en el universo noético del de Messkirch, un fundamento estructural y de fondo que hace de él una actitud de raigambre filosófica. Es cierto que, habiendo renunciado a sus pretensiones de una carrera eclesiástica como católico para pasarse a la facultad de filosofía, al encontrar allí de nuevo los límites de una exigida orientación tomista para conseguir ayuda financiera, experimentó el sufrimiento de quien despreciaba la sistemática escolástica, que «excluye totalmente una *experiencia originaria* y genuina del valor religioso»²⁸. También lo es que, como Husserl, rechaza (él con burla) el juramento antimodernista de Pío X, en carta privada

27 ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, cit., p. 36.

28 Kisiel calcula para esta apostilla sin datación la primera mitad de 1917 (KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 520, n. 11). En ella está expreso el ideal de Husserl.

a Engelberg Krebs de 1914²⁹, pues abiertamente se lo impide una beca que confina su labor al espíritu del tomismo. Y no es menos cierto que sufriría una profunda decepción al no ser nombrado, en junio de 1916, para la cátedra en Friburgo de Filosofía Católica a que aspiraba.

Pero, junto a todos estos factores de índole personal, no hay que olvidar el carácter religioso-filosófico de su conversión, tal como la anuncia al mismo Krebs en carta de 1919, así como la evidencia de «iniciales agitaciones del proyecto de una fenomenología de la religión en el todavía “católico” trabajo de Habilitación de 1915-16»³⁰, que no cuajarán hasta su curso de *Introducción a la Fenomenología de la religión* del semestre de invierno de 1920-21³¹.

Antes, sin embargo, de los dos cursos sobre fenomenología de la vida religiosa, ya se va configurando una elevación heideggeriana de la experiencia religiosa a paradigma fenomenológico, que vemos respaldada por la descripción de Heidegger «como un “Lutero filosófico” que completa la tarea

29 «La más temprana evidencia de la aversión de Heidegger por el juramento antimodernista que debían prestar todos los profesores universitarios católicos —y el consiguiente “control de pensamiento” que el papado italiano pretendía imponer al catolicismo alemán— sale a la luz en una irónica carta personal de 19 de julio de 1914 a su amigo el sacerdote y profesor universitario Engelbert Krebs: “quizá tú como ‘académico’ puedas solicitar un trato más favorable, de modo que a todos los que se permitan pensamientos independientes pudiera evacuárseles el cerebro y serles reemplazado por ensalada italiana. La demanda filosófica sería atendida instalando máquinas expendedoras en las estaciones de tren (gratis para insolventes). Yo tengo dispensa que cubre el periodo de estudios”» (tomado de KISIEL, T. y SHEEHAN, T. (eds.), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*, Northwestern University Press, Evanston, 2007, p. 12). Contrastan contenido y tono con las contribuciones de Heidegger a la recién fundada revista *Der Akademiker*, de la *Asociación Académica Católica* —comprometida con la política antimodernista—, que comienzan tras su primer semestre universitario, de las que se incluyen en esta compilación de Kisiel y Sheehan las de mayo de 1910 y marzo de 1911 (pp. 13-16).

30 KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 69.

31 La imbricación entre pensamiento y religión, decisiva en este período, permite rastrear elementos que considerábamos irrenunciables en los pasajes del citado artículo husserliano para *Kaizo*: en filosofía sin duda, pues «es período de radicalización del sentido heideggeriano de la fenomenología y la estructura fenomenológica de la *experiencia inmediata*, con la ayuda del paradigma *a-teórico* de la *experiencia* religiosa, comenzando por la *experiencia mística*» (KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 81. La cursiva es nuestra); pero también en religión: «deben rastrearse las motivaciones de la genuina religión en la *inmediatez* de la vida» (GALT CROWELL, S., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 2001, p. 120, cursiva nuestra).

Un detallado tratamiento de todo el itinerario religioso-filosófico desde 1915 a 1922 nos desviaría excesivamente de los límites que nos hemos impuesto en esta colaboración. Lo encontramos bastante exhaustivo en la citada obra de Kisiel, pp. 71-80.

de deconstrucción de la hegemonía de la metafísica aristotélica»³². Había ya reveladores matices en su primer semestre como auxiliar de Husserl, afectado por la emergencia de la guerra, que termina en abril de 1919. Fue un semestre de dedicación fervorosa, como comentaba en la mencionada carta a Krebs del mismo año, donde considera la filosofía como una llamada muy íntima a la que ha de responder vocacionalmente «para justificar ante Dios mi existencia y mi mismo trabajo»³³. Su devoción a Husserl y su fenomenología era completa, cubriendo su trabajo

problemas básicos del método fenomenológico, emancipación de los residuos sobrantes de puntos de vista adquiridos, renovadas incursiones en los verdaderos orígenes, trabajo preliminar de fenomenología de la conciencia religiosa... aprendiendo constantemente de mi asociación con Husserl.³⁴

Esa devoción la compartía con lo que aún valoraba de la visión católica alimentada como seminarista entre 1909 y 1911: la mística medieval. De hecho, ambos compromisos se fundían en un tratamiento final del husserliano «principio de todos los principios»³⁵ cargado de acentos eckhartianos de «una “intuición” que no es ya conocimiento, sino más bien “vida fenomenológica en su creciente intensificación de sí misma”»³⁶.

Al término de ese semestre primero del 19, reuniendo notas acumuladas durante los dos años anteriores, prepararía para el semestre de invierno del

32 VAN BUREN, J., *The Young Heidegger*, Indiana Univ. Press, 1994, pp., 167, 365. Tomamos la cita de GALT CROWELL, S. *op. cit.*, p. 10. Ciertamente, su abandono de la concepción católica corre parejo de «un más experiencial acceso a la religión vislumbrado en la obra de Schleiermacher [...] Esto dará su fruto en los cursos sobre religión de 1919-21 donde —en diálogo con Lutero, Pablo y Agustín— Heidegger alcanza una comprensión crucial del carácter “kairológico” del tiempo vivido y el carácter histórico, “preocupado”, de la “vida fáctica”» (GALT CROWELL, S., *op. cit.*, p. 119).

33 Tomado de KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 76.

34 Carta a Blochmann de 1 de mayo de 1919, tomada de KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 76.

35 «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Husserliana III/1), M. Nijhoff, La Haya, 1976, § 24, p. 52. Versión castellana: HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. I, Méjico, FCE, 1985, § 24, p. 58).

36 HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987, p. 110. Tomada de KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 76. Se insinúa ya el alcance religioso de la posterior “piedad” filosófica.

19-20 las lecciones, finalmente no impartidas, sobre *Fundamentos filosóficos del misticismo medieval*. El curso que lo va a reemplazar (*Problemas fundamentales de la Fenomenología*, no el homónimo de 1927), toca, no obstante el título, el tema del arranque del puesto del yo en la experiencia fáctica de la vida *a partir de la experiencia de las primeras comunidades cristianas*³⁷, aclarando que

esta mirada cristiana a la vida interior del yo tras un Reino “que no es de este mundo” fue, desde el principio, sometida a distorsión y ocultación por las categorías “mundanales” de la filosofía antigua o el “dogma”, habiendo tenido que ser constantemente recuperada y reivindicada, como en Agustín, Lutero y Kierkegaard. Sólo el misticismo medieval puede ser entendido en tales términos exclusivamente cristianos.³⁸

Se comprueba la permanencia de los motivos husserlianos, aunque será en los esbozos —de recientemente publicación— para las lecciones inicialmente proyectadas, donde los elementos básicos del esquema fenomenológico aparecen enriquecidos con la particular virulencia del antiguo católico. Por un lado, constata, con talante genuinamente husserliano, los parámetros del método fenomenológico:

Tan sólo la fenomenología salva de la menesterosidad e indefensión filosóficas, si bien, en cualquier caso, únicamente si es conservada pura en sus momentos *originarios* radicales y la *intuición* no es filtrada teóricamente ni el concepto de esencia es racionalizado en la estela de la idea de una validez general irrestricta. La esencia, por el contrario, debe recibir con toda regularidad la posibilidad *vivida* de cambio y transformación [...].

37 «El más profundo paradigma histórico de este notable proceso de reorientar el centro de gravedad hacia la vida fáctica, y el mundo vital hacia el mundo propio y de la experiencia interna, nos viene del surgimiento del cristianismo» (HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, (GA 58), Klostermann, Frankfurt, 1992, p. 61). Tomado de: LAWRENCE, F., “Heidegger and Voegelin on Augustine”, en [http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2005 Papers/Fred Lawrence.shtml](http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2005%20Papers/Fred%20Lawrence.shtml) (última visita: 8-IV-12).

38 KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 77. Kisiel destaca el origen de esta tesis en Harnack, así como el empleo de materiales tomados de la *Introducción a las ciencias humanas*, de Dilthey.

Tal cosa se realiza sólo en la forma filosófica específica de la *vivencia*, lo *intuido* mismo asume un carácter en cualquier caso nuevo y enteramente genuino, a tenor del comportamiento del sujeto.³⁹

Por otro, resalta, desde ahí, los defectos del trabajo de Reinach ofrecidos a su consulta, por no destacarse suficientemente la esfera subjetiva vivencial, «determinante de la constitución específicamente *religiosa* de “Dios” como un “objeto fenomenológico”», que queda fallido cuando no ha «surgido originariamente de esfera vivencial alguna»⁴⁰. Notémoslo: Dios mismo, no sólo la experiencia religiosa, ha de recogerse en la investigación como objeto fenomenológicamente constituido, en plena ortodoxia husserliana: «En lo relativo al tema de Dios varios especialistas en el pensamiento husserliano señalan que el sentido y el alcance de la reducción trascendental desemboca en el tema de Dios»⁴¹.

Una determinada confirmación del contraste, resaltado por Stein, entre este planteamiento trascendental y el católico se anuncia en la no disimulada hostilidad que, en Heidegger, acompaña al tratamiento del Dios fenomenológicamente constituido. Así, su ya tradicional queja sobre el “sistema católico” —esta vez respecto de su capacidad para acometer una filosofía de la religión—, motivan el rechazo de las presuntas adherencias en Reinach, representante de una fenomenología no aún trascendental, como en general el círculo de Gotinga⁴². Se trata de un pasaje en el que la recurrencia de motivos que ya veíamos en Husserl, incluido el abandono del craso empirismo positivista de tratamientos “casuistas”, viene acompañada de afinidades propias, en concreto la mística medieval:

Fuera de la filosofía trascendental no hay lugar para el problema. [...] Y en las pseudofilosofías dogmáticas, *casuísticas*, que se presentan

39 HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, cit., pp. 238 s. Las cursivas son mías.

40 *Íd.*, pp. 239-241.

41 ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, cit., “Presentación” de J. R. Sanabria, p. 8.

42 «Poco antes de comenzar el semestre apareció una nueva obra de Husserl: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica...* En la primera “tarde abierta” fui yo la primera en presentarme en casa de Husserl con mis problemas. En seguida llegaron otros. [...] Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría “idealismo trascendental” y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos» (STEIN, E., *Estrellas amarillas*, Editorial de espiritualidad, Madrid, 1992, pp. 231-232; citado por A. Valero en su introducción a STEIN, E., *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2001, p. 7).

como las propias de un determinado sistema de religión (por ejemplo, el catolicismo) y que están presuntamente próximas a la religión y a lo religioso, es donde menos cabe encontrar algo de la vivacidad del problema. Es posible verse en el trance de tener que plantearse la localización filosófica de un problema semejante, ya que no se conoce algo así como filosofía de la religión. [...]

Pero, independientemente de ello, y como fruto de una absoluta carencia de consciencia cultural originaria, corresponde a la *estructura del sistema*, que no ha surgido tampoco ella misma de un acto *orgánico* de cultura, el que el contenido axiológico vivencialmente experimentable de la religión como tal, su esfera material de sentido, tenga que atravesar un intrincado paraje dogmático, inorgánico [...], de proposiciones y pasos argumentales, para avasallar finalmente al sujeto en forma de leyes y preceptos dotados de violencia policial, sobrecogiéndole oscuramente y oprimiéndole.

Aún más: en su marco interno el sistema excluye enteramente cualquier posible vivencia axiológica religiosa originaria y genuina. [...] La escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y *dogmas*. [...] Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental.⁴³

No entramos en los motivos de la supresión de estas lecciones, que Heidegger atribuye a razones puramente académicas⁴⁴. En todo caso, hasta los dos cursos siguientes no llegamos a la culminación de las contribuciones heideggerianas a una fenomenología de la religión, con la *Introducción a la fenomenología de la religión* del semestre de invierno 1920-21⁴⁵ y el siguiente

43 HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, cit., pp. 225-227.

44 Cf. *íd.*, "Epílogo del editor" de la noción y de las notas y esbozos, p. 260.

45 En este curso comienza Heidegger el sistemático desplazamiento del orden de la realidad, desde el plano del "objetivismo" de los hechos, hacia el de las significatividades, en el giro típicamente fenomenológico, que él fuerza en una nueva maniobra de desplazamiento, de los contenidos a las ejecutividades: «Preguntado Pablo por el cuándo de la parusía, [...] San Pablo no contesta a la cuestión en sentido mundano; se mantiene totalmente alejado de un tratamiento gnoseológico [...]. San Pablo ejecuta la contestación al contraponer dos formas de vida [...]. Lo decisivo es cómo yo me comporto con esto en la vida auténtica [...]. Vemos que la cuestión del "cuándo" se retrotrae a mi comportamiento. Como la parusía está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma. El sentido del "cuándo", del tiempo en que el Cristo vive, tiene un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: "la religiosidad cristiana vive la temporalidad". Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es

curso: *Agustín y el neoplatonismo* (semestre de verano de 1921). En confidencias, al término de este segundo curso, a su entonces discípulo, Karl Löwith, Heidegger resalta su papel de “teólogo cristiano”, como explicación de la básica imbricación del elemento religioso y el fenomenológico en la formación de su pensamiento. Ésta «no remite sólo a la “personal implicación” —que llega el límite con la crisis personal y ruptura con la religión de su juventud—, o sólo a la “radical cientificidad” del retorno fenomenológico a los orígenes. Ambas están íntimamente conectadas a la conciencia de una “historia intelectual y cultural” en la que [...] la filosofía (griega, escolástica, moderna) contribuyó a una degeneración de la experiencia cristiana original, de la que, al mismo tiempo, se alimentaba»⁴⁶.

Como vemos, en su temprana consideración de una fenomenología de la religión, ésta no le es concebible a Heidegger de otro modo que como una fenomenología del cristianismo, en el sentido que da él a esta palabra. Así lo reconoce en el *Schlussbemerkung* del primer curso: «sólo una religiosidad particular (para nosotros los cristianos) genera la posibilidad de su aprehensión filosófica»⁴⁷.

Segunda etapa: la “reducción religiosa” como exigencia. Desde el 2º curso de Fenomenología de la vida religiosa

Pero el débil fundamento de esta excepcionalidad (la fáctica implicación comunitaria del propio Heidegger), habrá cedido un año después, cuando, aplicando una fenomenológica “reducción religiosa”, Heidegger someta a cuestión cualquier línea o contenido específico, para declarar el fundamental ateísmo

objetualmente aprehensible» (HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA, 60), V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 99-104; pp. 128-132 de nuestra versión castellana por que citamos en adelante: HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Siruela, Madrid, 2005). *En cierto sentido, Heidegger “controla” la parusía —de un modo distinto al del “control” objetual actitudinal— como “vida” y “saber” del sujeto, lo que hace posible una parusía sin Cristo.*

En el desplazamiento desde la objetividad de una cuestión “de conocimiento” hasta un “retrotraerse a mi comportamiento”, todo lo que atañe al contenido, a lo quiditativo “objetualmente aprehensible”, cede el terreno, en dirección a una cumplimentación en un nuevo registro. Este giro afectará a la escatología: en el curso *Augustinus und der Neoplatonismus*, del semestre siguiente (verano de 1921), la vida bienaventurada no se dirá captada por San Agustín a partir de su contenido intrínseco, sino a partir de su carácter de cumplimentación. La cuestión decisiva es saber cómo la vida bienaventurada es acogida por parte de la voluntad. Cf. sobre el particular: PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 41.

46 KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 78.

47 Tomado de KISIEL, Th., *op. cit.*, p. 80.

de la filosofía, como anteriormente hiciera Husserl⁴⁸. En efecto, en el semestre de invierno 21-22, en el curso *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*⁴⁹, establece Heidegger un principio del que ya no se desprenderá:

En el filosofar no me conduzco religiosamente, aun cuando como filósofo pueda ser un hombre religioso. “El arte está en esto”: filosofar y con ello ser auténticamente religioso, es decir, asumir fácticamente, en el filosofar, su misión mundana según la historia y el acontecer, en un hacer y en un concreto mundo del hacer, no en ideologías y fantasías religiosas.

La Filosofía debe, en su problematicidad radical basada en sí misma, ser a-tea por principio. Precisamente por su tendencia fundamental, no puede atreverse a tener Dios o definirlo. Cuanto más radical es, con tanta mayor seguridad *resulta camino Suyo*, aunque precisamente en el ejercicio radical del “camino” resulte un difícil camino propio “junto a” Él⁵⁰.

Esa actitud, como decimos, no es transitoria. Tres cursos después, en el semestre de verano de 1925, leemos en su curso *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* que «la fenomenología, mientras se entienda a sí misma, seguirá esa vía de investigación, contra cualquier tipo de profetismo⁵¹, contra cualquier inclinación a hacer de guía de la vida. La investigación filosó-

48 «...que había sostenido a la filosofía como una vía a-tea» (ALÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología...”, cit., p. 167).

49 HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

50 HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, cit., p. 197. Manejamos la versión italiana: HEIDEGGER, M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Nápoles, 1990, p. 224 (las cursivas son nuestras). Siguiendo la opción de Rivera en su traducción de *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2000), hemos empleado *historia* y *acontecimiento* para el *Historie* y el *Geschichte* heideggeriano, secuela de la pugna husserliana entre el nudo empirismo y el “consistente”.

51 Es significativo que dictámenes históricos serios sobre Heidegger, como el de su alumna de 1933 Jeanne Hersch, hayan apuntado en la dirección de un aire profético, a veces mesiánico: «un filósofo profético como él [...] Había comprendido que ésta [la universidad] no se habría prestado a su gran empresa, que no le habría permitido, ni desde sus funciones de rector, intervenir proféticamente en la historia de nuestra civilización, apartándola de lo racional para orientarla hacia “el ser del ente”» (HERSCH, J., “Les enjeux du débat autour de Heidegger”, en *Commentaire*, n° 42, été 1988, p. 474 ss., citado en ASCARELLI, R. (ed.), *Oltre la persecuzione. Donne, memoria, ebraismo*, Carocci, Roma, 2004, p. 61).

fica es y sigue siendo ateísmo, por eso puede permitirse la “arrogancia de pensar”, y no sólo se la va a permitir, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y la verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una “gaya ciencia”⁵². Pero, como decimos, es una actitud ya presente en las lecciones inmediatamente posteriores a su último curso sobre fenomenología de la vida religiosa, según le encargara el maestro: *Agustín y el neoplatonismo*⁵³ (semestre de verano de 1921). Es más, ya en este curso, la lectura de su inspirador san Agustín es mediatizada por el que se ha calificado de ateísmo metodológico o procedimental.

Nos interesa más, sin embargo, una adquisición aparentemente más banal. En el primer curso sobre fenomenología de la religión, Heidegger había forjado un instrumental específico destinado a restringir la rigidez conceptual a la hora de dar cuenta de la experiencia vivencial. Su intención era dar cuenta de la situación que recoja el ejercicio de la vida sin derivarlo hacia una fijación en esquemas de contenido: es decir, a ese predominio del contenido en que consiste la tematización en géneros y especies y que es, no obstante, la nativa inclinación que hace que lo fáctico (que «no tiene carácter objetual, sino sólo carácter de significatividad»⁵⁴) esté continuamente en trance de «convertirse en un complejo objetual conformado»⁵⁵, arrastrado por la tendencia actitudinal al contenido, con sus adherencias a la tematización y tipificación —«comprensión tipificadora»⁵⁶—. Una tendencia, ésta, en que el vivir manifiesta la capacidad de recaer en la regulación objetual de la vida fácticamente vivida, razón por la que Heidegger la llama “tendencia caediza”⁵⁷ o cadente —en las lecciones sobre *Fenomenología de la religión*—, la expresa como *Ruinanz* —en las

52 HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (GA, 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. Citamos por la versión española: HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Madrid, Alianza, 2007, § 8, p. 109.

53 Publicada en la *Gesamtausgabe* como segunda parte del vol. 60: HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (B. 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Se ha traducido al español en el ya citado volumen: HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*.

54 Cf. HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., § 3, p. 48).

55 *Ibid.*

56 *Íd.* p. 78.

57 «El término alemán *abfallend* (que *cae* de) lo he vertido unas veces como “caedizo”, otras como “cadente”, otras “en caída”. Los dos primeros vocablos españoles son empleados aquí en un sentido insólito, no registrado en los diccionarios, pero avalado por la etimología» (“Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”, nota introductoria del traductor a HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit. p. 32).

*Interpretaciones de Aristóteles*⁵⁸—, y «cuya contrapartida en *Ser y tiempo* es el estado de caído»⁵⁹.

Esa empresa de renovación conceptual se acometerá mediante la herramienta de la “indicación formal”, destinada a suplir las deficiencias de nuestra explícita conciencia habitualmente dirigida sólo a contenidos, con abstracción de la dimensión del fáctico ejecutar (*Vollzug*): acto, ejercicio, rendimiento, operación. Su «gravamen es, sin embargo, prescindir del contenido de una experiencia y concentrarse en su ejercicio»⁶⁰. Esa actitud la había encontrado en el paso de la fe católica, de “contenidos intelectuales”, a la *fiducia* luterana como confianza, una vez que se libera el sujeto del peso de la seguridad. La justificación por la fe se ha liberado de la tendencia asegurante por “objetividades” (sacramentos a-la-mano). Es un paso que, en adelante, subyace a todo el análisis heideggeriano de la metafísica occidental, como comprobamos en su tardío *Nietzsche*, al que aludiremos.

En suma: el motivo fenomenológico y el luterano convergen en repulsar la *philosophia perennis* como «un sistema rígido de nociones que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada»⁶¹.

Del paradigma religioso en fenomenología a la “piedad filosófica”

Una vez asentada la excelencia de la filosofía como misión, constitutiva por sí misma de una actitud religiosa “reducida”, conviene que abordemos comparativamente los dos cursos de 1921, sobre Aristóteles y S. Agustín, donde verá la luz la confluencia de la investigación en lo *originario* del cristianismo con el establecimiento de lo *originariamente* propio de la filosofía como problematización. Las lecciones sobre san Agustín examinan la presunta coincidencia y el final fracaso del obispo de Hipona en modelar su pensamiento conforme a los requisitos de la vida fáctica que Heidegger postulara como sólo al alcance de una indicación formal, “no-contentiva”⁶². Las de Aristóteles, a solo un semes-

58 Cf. HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, cit., pp. 131 ss. (it., pp. 161 ss.).

59 GALT CROWELL, S., *op. cit.*, p. 147. La “caída” (*Verfallen*) se analiza en el § 38 de *Ser y tiempo*, y describe la situación del *Dasein* inauténtico por su disolución en la cotidianidad, donde se pierde en la publicidad del “se”.

60 LAWRENCE, F., *loc. cit.*

61 STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, México, 1994, p. 23. Citada por A. Valero en la introducción a STEIN, E., *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2001, p. 7.

62 No nos es fácil expresar de otro modo su no estar dirigida a contenidos.

En cuanto al denunciado error de Agustín, es un caso de ese deslizamiento temático que está siempre en trance de traicionar, en su tendencia caediza, la experiencia, por causa de la

tre de distancia, justifican el abandono definitivo de la experiencia originaria cristiana como paradigma fenomenológico por excelencia. En ellas, dejada ya la dedicación a la experiencia religiosa, se precisará el nuevo método que ha de emplear la filosofía para ser un pensar de la vida fáctica: la filosofía ha de ajustarse a su carácter problemático, trascendiendo —y reformulando al mismo tiempo— el asegurar:

El fundamento auténtico de la filosofía es la aprehensión existencial radical y la maduración de la problematicidad. Ponerse en la cuestionabilidad [problematicidad] a sí misma, a la vida y las realizaciones decisivas es la verdadera aprehensión fundamental de toda cosa y la forma de clarificación más radical. El escepticismo así entendido es el inicio y, como verdadero inicio, el fin también de la filosofía.⁶³

Y precisamente en Agustín de Hipona ya pensó encontrar Heidegger confirmación de una filosofía (y podríamos añadir una teología) modelada por la exigencia de la cuestionabilidad, donde «el suelo estable [...] está en la aprehensión de la problematicidad, es decir, en la maduración radical del interrogar»⁶⁴.

No obstante, en Heidegger, los elementos básicos del trascendentalismo fenomenológico desencadenarían pronto su ruptura con el compromiso cristiano, materializada en su abandono del Agustín *devenido*, teóricamente por fidelidad al Agustín *original*, que ahora se expresa como el previo a la “cadencia”, el adelantado de unas posibilidades existenciales que aún estarían implícitas en la fenomenología.

conceptuación con que la recubre. «La manera de pensar adoptada por San Agustín falsea la experiencia que debe formularse en ella [...]. Es verdad que San Agustín vive y piensa a partir del desasosiego de la vida fáctica, pero en el quietismo de la *fruitio Dei*, cuyo origen corresponde al neoplatonismo, echa a perder la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo y se hace infiel a sus propios planteamientos» (PÖGGELER, O., *op. cit.*, p. 42). Es un destino que Heidegger acusa compartido por toda la línea metafísico-teológica (de cuño griego) del orden de valores y la elevación por las criaturas que, como percibió Lutero, «quiere ser por esencia teodicea, justificación de Dios, apartando la vista precisamente de allí donde Dios ha actuado fácticamente: la pasión y la cruz» (íd., p. 43).

63 HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, cit., pp. 34-35 (it., p. 69).

64 *Íd.*, p. 37 (it., p. 72). Publicaba Fabro en 1972 una crítica del 4º Congreso Nacional de la Associazione Teologica Italiana, celebrado el año anterior. En concreto, de C. Benincasa, seguidor del heideggeriano Gadamer, destacaba el «dar el primado a la pregunta sobre la respuesta, de modo que ninguna proposición puede ser considerada absolutamente verdadera» (FABRO, C., “La svolta antropologica della Teologia”, *Studi Cattolici*, 140 (1972), p. 669).

En aquel último curso sobre *Fenomenología de la vida religiosa*, dedicado a Agustín y el neoplatonismo, aplicando un análisis que se conocerá como “hermenéutica de la facticidad”, Heidegger había destacado dos aportaciones fundamentales de san Agustín. La primera, una concepción del *sum* que no se ofrece, en su unidad e identidad, al modo de un objeto de percepción, sino que es «operada por un *nosse* preconceptual y pre-reflexivo, que es la autoconciencia ejecutiva concomitante del obrar humano [...] Para Heidegger, Agustín se refería con el término *nosse* a la misma realidad que él con el término *Dasein*»⁶⁵.

Sin embargo, nos es de mayor interés la segunda de las aportaciones que Heidegger le atribuye: la constitución del yo agustiniano como *inquietum cor*. Aquí encuentra el de Messkirch una profunda anticipación. «La *Grund-situation* y *-erfahrung* [situación y experiencia fundamental] de la filosofía es la inquietud de la humana presencia-mundana-de-sí. El persistente cuidado [preocupación] de la vivencia fáctica es el punto de partida y de retorno de la filosofía. En *Ser y tiempo* se le llama cura o cuidado (*Sorge*). Inicial y mayoritariamente, el cuidarse es consciente y operativo (*in actu exercito*) y no objetivamente conocido. Es sentido ejecutivo, el significado originario inmanente en lo que hago, actúo, sufro, que encuentro en el hundimiento y el entusiasmo, pero no como objeto de percepción»⁶⁶.

Así pues, el holgado análisis hermenéutico a que somete a S. Agustín, reafirma a Heidegger en la originariedad a que la fenomenología aspiraba en todo tratamiento de un fenómeno, en los límites de su ser experimentado conforme al “Principio de todos los principios”, si bien fuera de todo sentido “teórico” que nos privaría de la radicalidad de origen, afincándonos ya en el objeto y la tematización propios de la tendencia caediza de la vida.

Precisamente tal tendencia fundamentará el desacuerdo casi simultáneo con la apenas acariciada presunta conquista agustiniana. Porque, si avanzamos un paso más, en busca del *contenido* de lo que nos inquieta, encontraremos en Agustín a Dios como respuesta, término de la *beata vita*. Y aunque el hecho de tener ésta en el modo de la búsqueda, estimula a Heidegger a atribuir a Agustín un «reconocimiento de que no sabemos de la *beata vita* en el sentido reificado del objeto de percepción»⁶⁷, sin embargo, pronto Agustín «recae en el modo reificante de hablar sobre “tener la felicidad”, que Heidegger dice ser la

65 LAWRENCE, F., *loc. cit.*

66 *Ibíd.* Son de gran interés las notas con que acompaña Lawrence este pasaje, así como los que citemos a continuación, si bien, por motivos de extensión hemos de omitirlas.

67 *Ibíd.*

defección “griega” o “católica”, convirtiendo el sentido ejecutivo fundamental en contenido»⁶⁸.

La misma oposición agustiniana de lo que serán, en Heidegger, *modos humanos de preocupación* (el *frui* y su conversión en explotación utilitaria: *uti*), que el discípulo quería radicar como base transformadora de la fenomenología del maestro Husserl —como trasunto que son del «problema central de obtener acceso al sentido ejecutivo, o perderlo por el intento descaminado de objetificarlo»⁶⁹— parece sucumbir a la tendencia caediza que *busca un objeto*⁷⁰.

Terminado el curso sobre Agustín, la facticidad está ya lejos de ser “carácter de *factum*”, para designar ese *prius* de toda posesión conceptual (preconceptual, antepredicativo) que se libera, para una conciencia constituyente, en la recuperación originaria (empirismo consistente) de lo velado por la conciencia natural cadente.

En el siguiente curso, sobre Aristóteles —si es que los comentarios de Heidegger son alguna vez sobre lo que dice ser—, el de Messkirch abandona, junto con la docilidad al maestro, su confinamiento a la fenomenología de la religión que, en ningún momento ha llegado a constituir el núcleo mismo de su interés, sino más bien un medio de dilucidación pareja de una metodología para desvelar la vida en su facticidad. En adelante, «Heidegger es llevado por la necesidad de distanciarse, en cuanto “filósofo”, de toda mera circunscripción del descubrimiento y tematización de la facticidad de la vida a la antropología religiosa cristiana (sea la de Pablo y Agustín, sea su “renovación” en Lutero o

68 Lawrence, F., *loc. cit.* «Se mantiene en una consideración ordenadora y enmarcadora, y en el correspondiente sentido rector de relación y de referencia. Griego <x>, “católico”. ¡Modo de fundamentación por invocación a una extensión general enteramente asumida como una conjetura, y además con una orientación *del orden de un punto de vista!* ¡Saber objetivo!» (HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, cit., p. 67).

69 Lawrence, F., *loc. cit.*

70 «Es precisamente en la figura de Agustín donde, en la autoaprehensión cristiana de la vida como facticidad originariamente histórica, se vuelve a proponer el poder retroactivo de la *Entlebung* [desvitalización] platonizante como tendencia de la teorización a recubrir, en la reflexión, el fenómeno de la facticidad, originariamente descubierto. Desde este punto de vista, en la reflexión, la teoría realiza lo mismo que en la vida fáctica realiza la tendencia inmanente de la vida a interpretarse, no a partir de sí misma, sino de su caer en sí fuera de sí, en una inquietud derivada (la *vana curiositas* agustiniana), que es a la vez estructura de seguridad frente a aquella más radical inquietud del “cuidado de sí”, que o se rehúye o por ella se decide [...]. Es la plenitud de la concepción neoplatónica, determinante en la elaboración agustiniana de la doctrina de la *fruitio Dei* como “sumo bien”, en virtud de un estable permanecer de este “ser de Dios” en la “visión” ante los ojos —aunque sean los interiores del corazón—, la que, en la autorreflexión agustiniana de la vida, devuelve el “habérselas consigo” como autoaprehendida inquietud del corazón, a un anclaje objetivo, en sí estable y cierto, sustancialmente heterónimo a esta autoaprehensión de la vida» (“Introduzione” de E. Mazzarella a: HEIDEGGER, M., *Interpretazioni...*, cit., p. 17).

Kierkegaard), dada su dependencia —que quedaría en última instancia como única fuente de legitimación discursiva, argumentativa— de la ontología de la conciencia religiosa, accesible en un fenómeno efectivamente particular: el de la fe. [...] El *inquietum cor nostrum* no puede, en última instancia, ser inquietado por Dios, como quería Agustín (un Ente que nos falta y que nos llama a Sí), sino por el mismo ser de la vida, por su estructural ser insuficiente»⁷¹:

Queda claro que el vínculo de aquella fuerza vinculante que emerge y se actúa de hecho al aferrar la facticidad, tiene un poder propio, inmanente, de suspender toda arbitrariedad indolente y toda ocurrencia gratuita y, al mismo tiempo, tiene una propia dificultad enmarañada para apropiarse de sus referentes —todo lo contrario que la fácil comodidad con la que, gracias a la propia presunta absolutez, se echa mano del buen Dios.⁷²

La exigencia del ateísmo metodológico será definitiva: «Decisión y tarea fundamentales: ¿en qué dirección interrogar (el qué y el ser de la vida) y sobre qué se quiere aclaración! Ateísmo de principio, confrontación de principio, precisamente porque el ser se reconoce como “objetivo”. El abandono confiado —y el afán de la problematicidad extrema»⁷³.

La “reducción religiosa” no sólo exige, pues, la depuración de toda traza cristiana en una fenomenología de la religión, por mucho que las iniciales insistencias de Heidegger hicieran aparecer a cristianismo y fenomenología como compañeros inseparables. Ni siquiera traza de religión debe quedar para protección del carácter originario de una fenomenología religiosa. Una vez que la experiencia religiosa se ha convertido en paradigma fenomenológico, la tendencia de la fenomenología a sobrepasarse como método dará paso a que lo paradigmático se aparte y quede un “pensar” que tendrá los perfiles de lo religioso. “Piedad” es la palabra que Löwith emplea para designar tal pensar que se nutre de estar siempre “en camino”:

Aunque Heidegger esté aún en camino, una cosa parece segura para él; la convicción de que su pensamiento interrogante por el Ser sería, en sentido literal, lo que provoca un giro necesario de la necesidad y, en tanto interrogante, una forma de “piedad”. [...] Tal vez nada sea tan característico de la posición interrogante de Heidegger como el

71 *Íd.*, pp. 18-19.

72 HEIDEGGER, M., *Interpretazioni...*, cit., Apéndice I, § 4, p. 199.

73 *Íd.*, Apéndice II, § folio 14, p. 223.

cierre de su autobiográfico “sendero del campo”, indeciso entre *Dios, mundo y alma*; aquí se dice en relación con la “llamada” del sendero del campo que indica hacia el ser: “¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios?”.

Un pensador cristiano como San Agustín dijo en sus *Soliloquia* decidida y unívocamente que no le interesaba el mundo, sino exclusivamente la relación de su alma con Dios. El pensador postcristiano Heidegger, a la inversa, define el *Dasein* humano como “ser-en-el-mundo” y permanece sin decidir y multiplica la pregunta de si el ser habla como mundo al *Dasein* del hombre o como Dios al alma.⁷⁴

Es la reveladora observación de Löwith sobre la posición progresivamente alcanzada, respecto de la religión, por el de Messkirch: «por más que él esté todavía en camino, de algo parece estar seguro: la convicción de que su pensamiento interrogante por el ser en sentido enfático sería necesario y una suerte de “piedad”. Esta piedad pensante [...] podría también ser la razón esencial de la muy dilatada influencia de Heidegger, a saber, sobre aquellos que ya no desean creer pero sí quieren ser religiosos»⁷⁵.

74 LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2006, pp. 287 s. Löwith deja prudentemente abierta una sombra de sospecha que nos parece poder despejarse en la línea de Caputo: «A mi juicio, la obra de Heidegger, tomada globalmente, deshace la ambigüedad definitivamente a favor del “mundo” y “los mortales”. Claramente, su interés no es, al fin, Dios y el alma, sino el tiempo y la historia. Más que una indefinida alusión a Dios y al alma, me parece que lo que Löwith ha descubierto es que, para Heidegger, la relación mística de Dios y el alma se ha convertido en un “modelo” implícito de la relación de Ser y pensamiento» (CAPUTO, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham Univ. Press, New York, 1986, p. 38).

Idénticas resonancias apreciamos en Voegelin: «La naturaleza de la especulación gnóstica puede ser, ahora, entendida como la expresión simbólica de una anticipación de la salvación en la que el poder del ser reemplaza al poder de Dios y la parusía del ser a la Parusía de Cristo» (VOEGELIN, E., “Science, Politics and Gnosticism”, en *The collected works of Eric Voegelin*, vol. V, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 276).

75 LÖWITH, K., *op. cit.*, p. 329. Podría calcarse la secuencia que hemos venido perfilando sobre la que esboza R. Berzosa: «Años 60: Iglesia no, Cristo sí; años 70: Dios sí, Cristo no; años 80: Dios no, religión sí; años 90: espiritualidad sí, religión no» (BERZOSA, R., “Presencia de la Iglesia en una sociedad plural, a los 40 años de *Gaudiun et Spes*”, conferencia de 21-02-2006 en el Aula de Teología, Santander). Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (en adelante citada como *Dominus Iesus*), n. 12.

El itinerario filosófico de Heidegger, desde sus comienzos como promotor “fenomenólogo de la religión”, se sintetiza, en cuanto a su término, en la expresiva etiqueta de McGrath para *Ser y tiempo*: «Escatología sin Dios»⁷⁶. Tras la “piedad” filosófica⁷⁷, en este proceso hacia la escatología sin Dios, acusa Heidegger el influjo de sus tempranas lecturas de Lutero (descrito en 1923 como «compañero de búsqueda») y sus encuentros luteranos en el período de Marburgo —cuando el protestantismo dejará de satisfacerle en sus fundamentos⁷⁸—, en particular con el teólogo Overbeck, de pareceres afines a los términos del discurso del campamento de 1933, de que hablamos más abajo, y, antes, de la lectura heideggeriana de san Pablo en el primer curso de *Introducción a la fenomenología de la religión*. «Overbeck sostiene que el cristianismo primero no formuló una teología ni la necesitaba. El cristianismo anunciaba el término inmanente del mundo. La construcción de una teología fue un signo de descomposición del cristianismo, un compromiso con un mundo en el que no creía. En la medida en que el cristianismo perdió su perfil apocalíptico y vio

76 MCGRATH, S. J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2006, p. 4. Sheehan apoya implícitamente esta denominación, aludiendo a la famosa entrevista a *Der Spiegel*: «Dijo a un entrevistador: “Sólo un dios puede salvarnos”, donde “dios” no significa divinidad personal alguna, sino una futura aparición del “misterio del Ser”» (SHEEHAN, T., “A Normal Nazi”, *New York Review of Books*, XL, nos. 1-2 (January 14, 1993) pp. 30-35).

En cuanto al itinerario mismo, la descripción más viva la ha dado Löwith: «Jesuita por vocación, se hace protestante por indignación; escolástico dogmático por formación se hizo pragmatista existencial por la experiencia; teólogo por tradición, devino ateo en la investigación, un apóstata de la propia tradición, bajo la apariencia de historiador suyo» (LÖWITH, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart, 1986. Tomamos la cita de la versión italiana: LÖWITH, K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milán, 1988, p. 71).

No exagera el antiguo discípulo. Es la propia esposa quien, días antes de la reveladora carta de Heidegger al padre Krebs, expone a quien presidió su boda católica, en visita domiciliaria, los motivos del incumplimiento de su compromiso a bautizar y educar a los hijos como católicos: «Mi marido ha perdido la fe en la Iglesia, y yo no encuentro la mía... De resultas, ambos pensamos ahora a lo protestante, pero sin vínculos dogmáticos fijos, creyendo en un Dios personal, rezándole en el espíritu de Cristo, pero fuera de cualquier ortodoxia protestante o católica» (KISIEL, T. y SHEEHAN, T. (eds.), *Becoming Heidegger...*, cit., p. 95).

77 Apunta Casper a que, ya en los años de estudiante, «en cuanto implacable cuestionamiento del fundamento, la inquietud filosófica misma se convierte [para el joven Heidegger] en un acto religioso» (tomado de: MCGRATH, S. J., *op. cit.*, pp. 38 s.).

78 «El periodo de Marburgo me llevó a una más íntima experiencia del cristianismo protestante, si bien ya había de ser superada en sus mismos fundamentos, aunque no abolida» (HEIDEGGER, M., *Besinnung* (GA 66), V. Klostermann, Frankfurt, 1997, p. 415. Tomado de MCGRATH, S. J., *op. cit.*, p. 26).

de acomodarse al mundo en el siglo primero, emergió la teología cristiana, en un proceso decadente ya activo en Pablo [...] En su esencia, el cristianismo es ateológico, no-científico y enemigo de la cultura»⁷⁹.

III. PLANTEAMIENTO SISTEMÁTICO

Compromisos metafísicos y teológicos en la fenomenología

Después de este breve recorrido por los inicios del proyecto, oficialmente encomendado a Heidegger por el fundador mismo, de una fenomenología de la religión, creo que estamos en condiciones de abordar con perspectiva fundamentada la cuestión que nos planteábamos a raíz de una reflexión de E. Stein: sobre si la fenomenología es un vehículo propicio para acometer, *en ámbito católico*, un acceso al fenómeno religioso. Puede parecer que el planteamiento está viciado de entrada. Sin embargo, la cláusula problemática —“en ámbito católico”—, surge ya como defensa ante una anterior pérdida de neutralidad, detectada en la comprobación de la tendencia idiosincrásica de la fenomenología a superar los límites de un método, antes ilustrada a partir de Duméry y van der Leeuw.

Lo que inicialmente era método, empezó pronto a plantearse como sistema específico, al elevarse desde la estrecha constatación del fenómeno originariamente dado a la conciencia hasta el estatuto ontológico de esos fenómenos captados en intuición esencial (eidética). La vocación de la fenomenología de constituirse en concreta ontología es tan primitiva en el método que puede entenderse que, prácticamente, lo precede. En Heidegger, no parece dudoso: «La fenomenología vino a ocupar el lugar de la metafísica en su ontología [...]. La fenomenología del *Dasein*, que se suponía reemplazaría a la *Crítica de la razón pura* de Kant como prolegómeno a la nueva ontología del ser como diferente del ente, se quedó sin darnos esa nueva ontología. Solo ofreció un reenfoque de la ontología, ahora concebida como fenomenología, hacia lo que yo llamaría una *essentia temporalis*»⁸⁰.

En cuanto a Husserl, pese a Carr, nos parece de manual que «si bien la fenomenología fue en sus inicios antimetáfsica, renunciando a las especulaciones y construcciones filosóficas en aras de una descripción neutra de los fenómenos,

79 MCGRATH, S. J., *op. cit.*, pp. 47-48. Alude aquí a varias obras de Overbeck, particularmente a su *Christlichkeit*, donde Overbeck reafirma que «la teología es tan sólo una parte de la secularización del cristianismo».

80 BLANCHETTE, O., “Suarez and the Latent Essentialism of Heidegger’s Fundamental Ontology”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 53, n° 1 (Sept., 1999), pp. 18-19.

llevaba sin embargo en sí la exigencia de una teoría general del ser, de una ontología. Husserl, en efecto, jamás concibió el fenómeno como separado del ser, ni por consiguiente la fenomenología como un simple fenomenismo, es decir, como una simple descripción de las apariencias sobre cuyo sentido fundamental no cabría pronunciarse. Por el contrario, al darse el ser en el fenómeno, el estudio del fenómeno debe normalmente convertirse en un estudio del ser: “La fenomenología trascendental, sistemática y cabalmente desarrollada, es *eo ipso*, una auténtica ontología universal”⁸¹.

Ahora bien, ¿qué *ser* es ese de la fenomenología trascendental? Lo trataremos en dos pasos.

1. El ámbito de la esencia

Las referencias de Heidegger a san Agustín pueden servirnos como ocasión para trazar un itinerario expositivo del devenir del proyecto fenomenológico en manos de Heidegger (que nunca se plegó a ser un autor “regional”) y su sostenimiento en premisas husserlianas. La cuestión que nos interesa es si la fenomenología husserliana se aparta de esta concepción que hemos rastreado en el curso sobre Agustín.

El motor de la aprehensión de la facticidad vital antes de toda “caída” en la teoría, se muestra, a primera vista, contrario a la búsqueda husserliana de una fenomenología como “ciencia estricta”, según el maestro perfilara en el artículo de *Logos* de 1911. Allí, aunque no excluye todo escepticismo (que para Heidegger es una insustituible «decisión de cuestionar lo familiar»⁸²), Husserl defiende un paradigma de metodología fenomenológica no del todo coincidente con el heideggeriano —como el propio Husserl pudo ir paulatinamente comprobando, sobre todo tras la publicación de *Ser y tiempo*—⁸³.

81 DARTIGUES, A., *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975, p. 133. La cita interna es de HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen (Husserliana I)*, M. Nijhoff, La Haya, 1963, § 64 (ver. cast.: HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 201 s.).

Merece, para desentrañar las complejas relaciones entre fenomenología y metafísica, y su desarrollo a lo largo de la carrera de Husserl, consultar: ZAHAVI, D., “Phenomenology and Metaphysics”, en ZAHAVI, D., HEINÄMAA, S. y RUIN, H. (eds.): *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 2003, pp. 3-22. Una interesante lectura sobre la incardinación de la fenomenología en las tradiciones metafísicas occidentales, puede encontrarse en FUCHS, W. W., *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

82 GALT CROWELL, S., *op. cit.*, p. 142.

83 Lo sintetiza admirablemente I. Falgueras: «Demostración se dice en griego apodeixis: mostrar a partir de otro. En cambio, la definición es apofántica, o sea, un mostrar a partir de lo definido mismo. El enfrentamiento, por ejemplo, entre Heidegger y Husserl se debe, entre otras

Sin embargo, estimo, con Galt Crowell, que el diseño básico de la fenomenología, tal como sale de la mano de Husserl, ya exhibe dos rasgos comunes con su discípulo:

a) En primer lugar, una necesidad de resolución de la originariedad de la experiencia, hasta un punto anterior a la constitución objetiva, en un *summum* tal de la inmediatez que sólo aporta base para aproximaciones tentativas.

En defensa de la inmediatez postula Heidegger su originariedad práctica de las vivencias: aunque la atención inicial se dirige a los *entes*, quedando el *sentido* implícito, la única captación posible de la vida misma, apropiadamente, pero en su inmediatez, habrá de llevarla a afrontarse a sí misma no objetivamente, sino en el modo del cuestionar. Eso pide un afrontar filosófico no-teorético en el que la auto-datitud alcanzada en la cuestionabilidad, no será inmediata, «en el sentido de proporcionar base apodíctica para el conocimiento, pero sí cultivable, progresivamente clarificable, aunque siempre en trance de descaminarse»⁸⁴.

Pues bien, nuestra tesis es que Heidegger no se ha salido aquí del fundamental esquema fenomenológico intención-cumplimiento. En su pensamiento, los *entes*, como momento vacío-formal del acceso “impropio”, remiten al *sentido* (ser) en un señalar (“indicar”) vacío-pregnante, que es movimiento semejante al que lleva a Husserl a la teleología que posee el *eídos* como télos en el modo del *etcétera*⁸⁵,

cosas, precisamente a la importancia que conceden uno y otro a la apofansis y a la apodeixis. Para Heidegger, la apofansis es lo primero, lo primordial, en cambio la apodeixis es derivada, secundaria, razón por la cual la ciencia (demostración) no es lo más importante. Husserl, por su parte, estima más alto el saber apodíctico» (FALGUERAS, I., “Universalidad física, universalidad humana y universalidad cristiana”, en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. y MELENDO GRANADOS, T. (eds.), *Actualidad de la metafísica*, Suplemento 7 (2002) de *Contrastes* [ISSN: 1136-9922], Málaga, 2002, p. 36).

84 GALT CROWELL, S., op. cit., pp. 150-151.

85 En el esquema fenomenológico, en efecto, se abre una aporética entre «el acto intuitivo, que alcanza su objeto, y el acto significativo, que tiende a él solamente [...]. La intención significativa no posee nada de su objeto, tan sólo lo piensa» (LEVINAS, E., *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 94-95). «El acto de la pura significación no es por sí mismo conocimiento [...]. El conocimiento consistirá en una confirmación por parte del acto intuitivo de lo ya apuntado por la *intención insatisfecha* de la simple significación» (*Íd.*, p. 97). Ahora bien, ese momento de la satisfacción intuitiva se alcanza en el infinito, dejando abierta la aproximación intencional al objeto, siempre ideal en su no-acabamiento: «Husserl considera al conocimiento como inseparable de su devenir de realización progresiva. Es pues inútil tratar de captarlo a la manera de las ciencias objetivas que utilizan “conceptos fijos”; hay que utilizar el análisis intencional que nos ofrece no un concepto fijo, sino un concepto “dinámico”, intencional, tematización de una ausencia de límites en un proceso en la forma eidética del *etcétera*. Este método de investigación sólo puede desembocar evidentemente en una definición por el fin (*telos*), y no en una definición por la forma (esencia, *eídos*). Henos aquí, pues, en el suplicio, a menos que aceptemos que la forma sea el fin, el eidos, el telos.

que afecta a Dios mismo en tanto que “objeto fenomenológico”⁸⁶.

b) En segundo lugar, aquella *esencia* del curso nunca impartido de 1919-20, que *debe recibir con toda regularidad la posibilidad vivida de cambio y transformación* tiene su fundamento en la transformación de la esencia de mano de Husserl, que —seguimos en esto a de Muralt— encierra como posibilidad inmediata el giro existencial de la fenomenología. Ésta,

lejos de ser un esencialismo, como se ha pretendido tan a menudo, es un existencialismo. La esencia para Husserl se define como el acabamiento último de la existencia, como la existencia perfecta y no como el ejercicio o la realización concreta de una naturaleza. El orden de la quiddidad es absorbido en el orden del ejercicio existencial⁸⁷.

Es el precio que paga la fenomenología trascendental por elevar a consistencia el empirismo naturalista. Hecho y esencia van a alterar sus relaciones, de modo que aquél se vacíe y ésta se posponga. Aquí se emplaza la crítica zubiriana de la noción husserliana de esencia como “unidad eidética de sentido”, pues según esta definición, la esencia se presenta inadmisiblemente como «un polo “ideal” hacia el cual estaría dirigida la cosa en su contingente movilidad e individualidad»⁸⁸. El abandono del realismo del ser, que alimenta el desplazamiento, denunciado por Stein, de “teocentrismo” a “egocentrismo”, ya aletea en el olvido de que la esencia no es algo a lo que remiten las cosas como a «un sentido regulador a priori de su realidad. Las cosas [...] no remiten a ella, sino que la “poseen” intrínsecamente; las esencias están realizadas en las cosas, son un momento intrínseco y formal de ellas [...]. La esencia no reposa sobre

[...] Esto implica: 1. que actualmente la esencia-fin no está plenamente realizada (lo que revela ya la descripción inmediata), 2. que no será nunca realizada, sino en el infinito. Permanece ideal, irrealizada, límite del proceso de realización. Desempeña el papel de fin, pero no es un fin en el sentido estricto, pues no termina absolutamente, es un fin ideal [*ideales Ziel*]. [...] Es decir, finalmente no define sino describe. [...] La definición es el telos ideal de la descripción» (MURALT, A. DE, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Presses Universitaires de France, París, 1958, § 56. Citamos por la edición castellana: MURALT, A. DE, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, UNAM, México D.F., 1963, pp. 371-374). En el fondo, la apodeixis le está negada a Husserl, siendo la apofansis heideggeriana desarrollo necesario de las premisas fenomenológicas.

86 Pese a los esfuerzos de Alés Bello, nosotros estimamos que Husserl se empantana en el idealismo teológico-teleológico: «Husserl ha hablado de Dios en diversos momentos de su investigación como un punto de llegada de una reflexión filosófica, se ha referido a Dios como una “idea” (*Gott als Idee*)» (ALÉS BELLO, A., *Husserl Sul problema di Dio*, cit., p. 102).

87 MURALT, A. DE, *La idea de la fenomenología*, cit., § 67 (Apéndice), pp. 441-442, n. 48.

88 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985, p. 31.

sí misma; reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es “serla”. De ahí que la esencia sea en sí misma algo perfectamente fáctico»⁸⁹. Por contra, la idealidad de la esencia, que la torna no poseíble en ningún *factum* concreto, es deudora del modo husserliano de “aislarla”, como consecuencia del cual «la esencia de las cosas queda irremediabilmente perdida de antemano y jamás podrá ya recuperarse. La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado»⁹⁰. Es el “egocentrismo” de nuestra obertura steiniana, donde se «confunden la existencia con el mostrarse a una conciencia».

Y es el idealismo husserliano. Porque, en el primado del esquema intención-cumplimiento, la esencia es fin transcendente a la cosa misma que, al término de un devenir infinito, se habría convertido efectivamente en fin inmanente. Pero, insistamos, esa detención final del movimiento es *ideal*. Sólo idealmente será «la dialéctica reabsorbida en la identidad»⁹¹. La finalidad sólo es inmanente en la identidad final (ideal) de fin y forma, siendo en su despliegue transcendencia provisional, aunque real. En el intervalo, infinito de por sí, la esencia queda fuera, de un modo que se desprende inevitablemente de las premisas fenomenológicas. Aquí está el fulcro de la argumentación muraltiana, que manifiesta la pérdida fenomenológica del “hecho”⁹², rechazado en su modalidad no “elevada a empirismo consistente”, esto es, como real concluso.

En términos teológicos, esa pérdida se expresará, inicialmente, como renuncia a la definición dogmática conclusiva, vivida inaferrable en Husserl, anquilosada en Heidegger, violenta en el levinasiano “dicho”, cadente respecto de su correspondiente vivo “decir”. Ulteriormente, como vaciamiento del hecho “naturalista” en beneficio del noema, transcendentalmente portado por el acto noético de fe constituyente, en un empirismo superior: al margen de las dificultades de su acceso documental, el Cristo histórico es simplemente irrelevante una vez constituido el noema “Cristo creído”, acontecimiento en el nuevo orden del empirismo del sentido (*Sinn*), norma subjetivo-transcendental de validez para toda religión histórica, según se insinuaba en el artículo de *Logos*⁹³.

89 *Íd.*, pp. 30-32.

90 *Íd.*, p. 28.

91 MURALT, A. DE, *La idea de la fenomenología*, cit., p. 373.

92 Destaca Taminaux que muchos historiadores del movimiento fenomenológico coinciden en ver una resonancia del dualismo platónico-cartesiano en el «agudo contraste entre hechos y esencias», sobre el que insiste Husserl en su crítica al psicologismo (TAMINIAUX, J., *The Metamorphoses of Phenomenological reduction*, Marquette Univ. Press., Milwaukee, 2004, p. 17).

93 «En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera

2. El ámbito del ser

Volvamos a la pregunta que tenemos abierta: ¿qué *ser* es el de la fenomenología trascendental?

Oteando desde la “piedad” filosófica que se ha acrisolado en el curso sobre Agustín, la diferencia entre Heidegger y el santo se nos aparecía como la que media entre un hombre religioso y un cristiano. A ello estaba abocado Heidegger, en su radicalidad, por cuanto la fenomenología relaja todo lazo fuerte de eficacia respecto del ser (no menos la creación), sustituido por un vínculo lógico de fundamentación significativa. «Agustín podía recibir respuesta a su pregunta por lo que es por completo otro respecto de todos los entes, en tanto éstos son considerados una creación: no somos Dios, pero “Él nos hizo”. A Heidegger, como pensador, le está negada una tal respuesta unívoca de la fe en la creación de Dios»⁹⁴. La distancia respecto de la aspiración steiniana de

no exclusiva sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos y en diversas figuras históricas: Jesús de Nazaret sería una de esas. Más concretamente, para algunos él sería uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente con la humanidad» (*Dominus Iesus*, 9).

94 *Íd.*, pp. 200 s.

Encontramos esta ambigüedad sobre el ser y la creación en otros pensamientos deudores de la fenomenología. Hojeando la contraportada de *El hombre y Dios*, hallamos motivos habituales de la fenomenología: «La Teología natural se ha aproximado a Dios por una vía conceptiva, haciendo de él lo que Zubiri llama una “realidad-objeto” [...] Zubiri piensa, por el contrario, que Dios, de ser algo, no es una realidad-objeto, sino lo que él llama la “realidad-fundamento”. [...] Para el teísta, la *experiencia del fundamento* es experiencia de Dios, un Dios que no es trascendente “a” las cosas, sino trascendente “en” ellas. [...] La vida del hombre se teje en la experiencia con y de las cosas, y como esta experiencia es en sí experiencia de Dios, resulta que la vida de todo hombre es de algún modo una *continua experiencia* de Dios. Esto quiere decir que el Dios real de cada persona no es un concepto o el término de un razonamiento, sino la propia vida del hombre» (ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, contraportada. Los subrayados son míos).

Es la clave en que se desarrolla el pensamiento de Rahner, y los transcendentalismos en general, donde Dios queda como supuesto transcendental de la dimensión radical de toda experiencia: «La experiencia de Dios no es *una* experiencia singular junto a otras [...] Constituye la profundidad y la dimensión radical de *toda* experiencia personal-espiritual» (RUIZ DE LA PEÑA, J. L., “La antropología teológica de Karl Rahner”, en SAHAGÚN LUCAS, J. (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 198 n., donde de la Peña cita a RAHNER, K., *Geist im Welt*, IX, 166). De este modo, como bien reconoce Barth, la fe «se vacía de contenido y se reduce al “respeto ante el divino incógnito”» (*Der Römerbrief*, p. 14, tomado de POZO, C., “Teología humanista y crisis actual en la Iglesia”, en DANIELOU, J. y POZO, C., *Iglesia y secularización*, EDICA, Madrid, 1973, p. 75). En la misma línea, la carta de la Congregación para la Doctrina de la fe “A los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la

una “filosofía cristiana”⁹⁵ se vuelve máxima. Es el «contraste más agudo» del pasaje de Stein con que abríamos este trabajo⁹⁶. Como ella lamentaba, está lejos de ser el del realismo tomista. En efecto, en la Meditación tercera, «Husserl da el gran paso hacia la prueba de que la fenomenología trascendental nos lleva inexorablemente al idealismo. Con todo, aunque la base ya esté aquí, Husserl no extrae explícitamente la conclusión hasta las dos últimas secciones de la cuarta Meditación: “La Fenomenología... es *eo ipso* idealismo trascendental”»⁹⁷.

meditación cristiana” (15-10-1989) cita al Maestro Eckhart cuando «habla de una inmersión “en el abismo indeterminado de la divinidad” que es una “tiniebla en la cual la luz de la Trinidad nunca ha resplandecido”» (n. 12, n.). Sobre el pensamiento filosófico de K. Rahner, véase el excelente estudio de FABRO, C., *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*, Ed. Divus Thomas, Piacenza, 1972.

95 ALÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología...”, cit., pp. 155 y 167. La postura de Heidegger no admite duda: «Una “filosofía cristiana” es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. [...] Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad» (HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, § 1, p. 9. Citamos por la versión castellana: HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 17). Se deja sentir el peso de la oposición luterana entre *theologia gloriae* y *theologia crucis*.

96 Con independencia de las dificultades del método fenomenológico para dar cuenta de la noción de creación, la superación de toda ambigüedad respecto de lo que es un progresivo abandono del teísmo, al término de la “reducción (epoché) religiosa”, viene documentada, en Heidegger, por el rechazo del primer artículo del Credo, a partir de premisas inicialmente no fenomenológicas. Tenemos en mente, por ejemplo, el testimonio de Heinrich Buhr, participante, que luego sería pastor protestante, en el campamento de verano organizado por Heidegger, como rector, en 1933: «Se dirigió a los estudiantes que representaban las universidades de Heidelberg, Friburgo y Tubinga. Yo era el único teólogo del grupo [...] Martin Heidegger dio un discurso contra el cristianismo (es cuanto yo podía entender por aquel tiempo), contra la teología cristiana, contra toda esta interpretación de la existencia y la realidad. Si uno quisiera atacar el cristianismo, dijo, no bastaría limitarse al segundo artículo de esta doctrina (que Jesús fue el verdadero Cristo). Hay que empezar por rechazar el primer artículo: que el mundo fue creado y sostenido por Dios, que cuanto existe es meramente un artefacto, algo fabricado por un divino artesano. Este era el origen de la falsa devaluación del mundo: ese desprecio por el mundo y desaprobación del mundo, así como la fuente de ese falso sentimiento de bienestar y seguridad, fundado sobre ideas subjetivas sobre el mundo que son falsas en comparación con la magna noble conciencia de la inseguridad de la “existencia”» (NESKE, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 53. Tomado de: MCGRATH, S. J., *op. cit.*, p. 55). MacGrath sintetiza el pasaje con fórmula lapidaria: «Remontar el rastro del ser a la autoría causal de Dios lo rebaja, lo devalúa y reduce a un producto» (p. 56).

97 SMITH, A. D., *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and Cartesian Meditations*, Routledge, London & New York, 2003, p. 158. La cita interna es de HUSSERL, E., *Cartesiansche Meditationen*, cit., § 41 (versión castellana, p. 113). Esta edición española incluye, al final, las observaciones de R. Ingarden, quien ya tenía serias reservas sobre el idealismo, que plasma en una obra específicamente dedicada a su estudio: INGARDEN, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.

En términos parecidos se expresa Husserl respecto de su programa, vigente hasta su muerte, de una fenomenología tendente a Dios, como idea en el infinito en el orden del heideggeriano sentido del ser:

En carta al benedictino P. Daniel Feuling, de 30 de marzo de 1933, [Husserl] escribe que el problema de Dios es “la cuestión efectivamente ‘suprema y última’ en la sistemática del método fenomenológico”. Como “problema de la posibilidad de la totalidad trascendental” en la forma de “la teleología y su principio”, ésta es la cuestión de “el ‘ultraser’ [*das Überseiende*], que prescribe sentido y posibilidad a todo ser (con el sentido de ser que es primero ‘para nosotros’) en todos los niveles de significación”. Así, a criterio de Husserl, “la filosofía fenomenológica, como idea emplazada en el infinito, *es* naturalmente ‘teología’”. “Para mí —añade como aclaración—, la *genuina* filosofía es *eo ipso* teología”.⁹⁸

Esas pretensiones de un sistema filosófico inseparable del método y abierto a Dios como “Ultraser”, que no alcanzan desarrollo plenamente explícito en el padre de la fenomenología, serán llevadas adelante por el que sería asistente de Husserl en sus últimos años⁹⁹: Eugen Fink. Pero, aunque sea Fink el que culmine la aspiración “constructiva” y abunde, desde ahí, en el modo de ser del Principio de sentido —ahora descrito como originante—, seguimos pensando que las exigencias mismas del método llevan ya el germen del sentido que le cabe a la prolongación metafísica operada a partir del giro trascendental que sufre la inicial fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas*.

La fenomenología sistemática (“constructiva”)

Concretemos: si, como pensamos, un impulso metafísico anima desde el principio tácitamente al proyecto fenomenológico, Fink nos corrobora en su carácter henológico¹⁰⁰, según el modelo que, desde Plotino, se extendió hasta

98 BRUZINA, R., *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale Univ. Press, New Haven & London, 2004, p. 445. La carta que cita textualmente se encuentra en la correspondencia publicada de Husserl (HUSSERL, E., *Briefwechsel*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994, vol. VII, pp. 87-88).

99 El mismo Husserl lo llamará colaborador (*Mitarbeiter*), ya no asistente (*Assistent*).

100 «De los estudios contemporáneos se desprende cada vez más claramente que el paradigma metafísico de base, del que nace y en torno al que se desarrolla el pensamiento griego, es el henológico, esto es, el de la metafísica del uno, junto al que se ha situado el ontológico, esto es, el de la metafísica del ser. Este segundo alcanza su vértice con Aristóteles. [...] La

san Agustín, y que explica la recuperación de un neoplatonismo en los pensadores nacidos a la sombra de la fenomenología, principalmente en el área francesa¹⁰¹. Y no hay que esperar mucho para detectar esta inclinación en la fenomenología de matriz transcendental. Precisamente por esta vía da continuidad Fink, en su *VI Meditación cartesiana*, a las preocupaciones teológicas de Husserl, ya desde el trabajo que desarrolló al hilo de su cooperación con el maestro para revisar las Meditaciones Cartesianas, durante los años en que fue su asistente (desde 1928, meses antes de la jubilación de Husserl y su reemplazo en Friburgo por Heidegger, hasta prácticamente la muerte del maestro, en 1938).

Husserl había elaborado hasta dos borradores para el proyecto de un sistema de filosofía fenomenológica. El primero, de 1921, no incluye referencia a desarrollo alguno de una teología fenomenológica. El segundo, de 1930, prevé un quinto volumen que contendrá, junto con otros problemas, los temas sobre

filosofía cristiana asumió ambos paradigmas: los Padres de la Iglesia intentaron una mediación, manteniendo la superioridad del Uno sobre el Ser; los escolásticos dieron preeminencia casi absoluta a la metafísica del ser» (REALE, G., "Saggio introduttivo" en WOJTYLA, K., *Persona e atto. Testo polacco a fronte*, Bompiani, Milán, 2001, pp. 15-18).

101 Cf. RAMÍREZ, C. y ESCOBAR, S., "Diálogo, verdad y comunicación; los neoplatonismos 'ocultos'", en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 259-270; SCHMUTZ, J., "Escaping the Aristotelian Bond: the Critique of Metaphysics in Twentieth-Century French Philosophy", en *Dionysius* 17 (1999), 169-200; NARBONNE, J. M., "'Henôsis' et 'Ereignis': Remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien", en *Les Études philosophiques*, (1999), pp. 108-121; SCHÜRMAN, R., "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique", en *Les Études philosophiques*, (1982), pp. 331-350. Pero, sobre todo, véanse las aportaciones específicas de Hankey: HANKEY, W. J., *Cent ans de néoplatonisme en France: une brève histoire philosophique*, publicado con *Levinas et L'héritage Grec*, por J. M. Narbonne, Librairie Philosophique J. Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 2004; HANKEY, W. J., "Neoplatonism and Contemporary French Philosophy", en *Dionysius* 23 (2005), pp. 161-190; HANKEY, W. J., "Le Rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie", in *Actes du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, 2 vols., Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 36-45; HANKEY, W. J., "Neoplatonism and Contemporary Constructions and Deconstructions of Modern Subjectivity", in *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, pp. 250-278; HANKEY, W. J., "The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena", en *Hermathena*, 165 (Winter, 1998): 9-70; HANKEY, W. J., "Le Rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie", en Narbonne, J. M. (éd.) *Actes du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, pp. 36-43. Hay que recordar que, en 1934, Gaston Berger visitó a Husserl en Friburgo y, en íntima amistad con Fink, se llevó a Francia su propia copia en papel carbón de la *VI Meditación* (a falta de la sección 12), por cuya vía llegó a conocimiento de los pensadores franceses, en particular Merleau-Ponty que, ya en 1945, anunciaría su futura publicación en el Prólogo de su *Fenomenología de la percepción* (cf. BRUZINA, R., *op. cit.*, p. 55).

«Humanidad y destino [y] problemas teleológicos y problemas de Dios»¹⁰². Pero de este segundo hace el colaborador Fink una revisión, comentada por el maestro, mucho más desarrollada que el plan de Husserl, cuyo índice no incluye a Dios, pero permite comprobar la influencia del pensamiento hegeliano de la religión como propedéutica: «La tendencia transcendental de retorno-a-sí-mismo [*Zu-sich-selbst-Kommen*]. (Formas preliminares en la religión, la sabiduría y la autenticidad [*Echtheit*]; ética de la vida mundana). La Filosofía como función del absoluto: el filósofo como revelador de la subjetividad absoluta es el “administrador [*Geschäftsführer*] del espíritu del mundo”»¹⁰³.

La obra husserliana que más refleja los frutos de la cooperación Husserl-Fink es *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*¹⁰⁴, compuesta entre 1934 y 1937, donde el motivo teológico se ajusta a las mismas líneas del epistolario (en torno al fundamento de la constitución de sentido), en concreto, a la consideración, casi cartesiana, «de la acción de Dios como quien sostiene el transcendentalmente constituido ser-hecho-presente, manteniendo su coherencia de sentido a través de toda vivencia en el mundo»¹⁰⁵. La cuestión de Dios se mantiene en la tesitura fenomenológica de oposición a toda concepción objetiva (“positiva”), implicando ésta la doctrina de la creación como planteamiento ingenuo. Merece una cita por extenso:

Tanto el enigma de la creación como el del mismo Dios son una parte constitutiva esencial de la religión positiva. Pero para los filósofos, [...] la epojé, en tanto que nos brindó la actitud *por encima* de la correlación-sujeto-objeto coperteneciente al mundo y, en esta medida,

102 Se recogen estos esquemas en el Apéndice 4 (“Los sistemas de filosofía fenomenológica”) de SANDMEYER, R., *Husserl's Constitutive Phenomenology. Its Problem and Promise*, New York, Routledge, 2009, pp. 177-178.

103 SANDMEYER, R., *op. cit.*, p. 185.

Puede reforzarse esta línea husserliana, por ejemplo, con el manuscrito *Vida ética – Teología – Ciencia* (HUSSERL, E., Ms. trans, AV 21, *Ethisches Leben-Theologie-Wissenschaft*, Breitnau 28/XII 1924. Citado por ALÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología...”, *cit.*, p. 168, n. 11).

104 HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, La Haya, 1962 (versión castellana por la que citaremos: HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991). El propio Fink entregó a Husserl un apéndice, antes de Pascua de 1936, según nota de Biemel, proponiendo las líneas de terminación de la Obra, que se recoge en la edición alemana como “Beilage XXIX”, pp. 514-16. Comenta el responsable de la versión inglesa, D. Carr, que «el curso de pensamiento de las primeras partes del bosquejo se incorporó a las últimas secciones del texto de *La crisis*» (en HUSSERL, E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1970, p. 397). Hasta tal punto llegaba la colaboración.

105 BRUZINA, R., *op. cit.*, p. 445.

en tanto que nos brindó la actitud orientada hacia la *correlación-sujeto-objeto trascendental*, nos conduce, en efecto, a reconocer autorreflexivamente lo siguiente: que el mundo que es para nosotros, que es nuestro mundo según ser-así y ser, toma su sentido de ser absolutamente de nuestra vida intencional, en un típico apriori que cabe mostrar; una típica mostrable, y no construida argumentativamente o imaginada en un pensar mítico.¹⁰⁶

Al margen del tratamiento de la creación aquí implícito, que pronto consideraremos, el pensar mítico con que se cierra la cita abarca a quienes, como Aristóteles o santo Tomás, cultivan «un juego de argumentaciones y refutaciones lógicas. En la epojé, ni la lógica, ni cualquier apriori, ni cualquier demostración filosófica antiguamente venerable, constituyen una pieza de artillería pesada, sino una ingenuidad que está sujeta a la epojé, al igual que toda cientificidad objetiva»¹⁰⁷. Su superación por la epojé, no significa, sin embargo, renunciar a opción “sistemática” alguna. Una vez excluido todo suelo previo de autoevidencias, la fenomenología «pronto alcanza la posibilidad de crearse un suelo a partir de su propia fuerza misma, a saber: en la medida en que en una autorreflexión originaria se apodera del ingenuo mundo transformado en un fenómeno o bien en un universo de fenómenos»¹⁰⁸.

La insistencia en una autorreflexión originaria desencadena ya la línea de lo que serán los desarrollos finkeanos de una fenomenología constructiva en la *VI Meditación* de Fink. El proyecto de Fink de complementar la fenomenología husserliana (“regresiva”) con su propia fenomenología “progresiva”, constructiva o especulativa, no está del todo ausente del pensamiento heideggeriano: «Heidegger también, en sus lecciones de 1928, insistía en que la fenomenología requería una “construcción” para contrarrestar su fase destructiva»¹⁰⁹. En

106 HUSSERL, E., *La crisis...*, cit., pp. 190 s.

107 *Íd.*, p. 191.

108 *Ibíd.*

109 MORAN, D., “Fink’s Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence”, en *Research in Phenomenology* 37 (2007) pp. 3-31 (la cita es de p. 17). Las lecciones referidas son las iniciales de Heidegger en la plaza que hasta entonces ocupara Husserl, a las que Fink asistió. No es de extrañar, por lo tanto un influjo, que postulan tanto Moran como Bruzina: «En las dos primeras lecciones de Heidegger tras su regreso a Friburgo en 1928, la construcción se explicaba como el rasgo metodológico central de la proyección en la analítica del Dasein, y poca duda cabe de que la idea de la utilidad positiva —para no hablar de la necesidad— de un elemento constructivo en la fenomenología trascendental, le llegó a Fink por los planteamientos de Heidegger. Con todo, hay una profunda diferencia entre la “construcción”, como Heidegger la concibe, y la construcción que Fink estipula para la completa eficacia metodológica de la filosofía fenomenológica trascendental» (BRUZINA, R., *op. cit.*,

esto, como siempre, el maestro se anticipó: él mismo «sentía la necesidad de sobrepasar la fenomenología como puro método, y ya en *Ideas I*, hablaba de “filosofía fenomenológica” e, indudablemente, su *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* tenía como propósito suscitar la reforma de la filosofía mediante la fenomenología»¹¹⁰.

La diferencia fundamental en el modo en que Heidegger y Fink enfocan la empresa de ampliar constructivamente la fenomenología trascendental reside en que, mientras que Heidegger la fundamenta en la centralidad del *Dasein*, el estatuto de éste, para Fink, reviste una ambigüedad sólo afrontable desde un tratamiento meóntico, donde lo meóntico significa «aquello que es original, trascendental y, de algún modo, previo, allende y fuera del ser»¹¹¹. Subrayamos la exterioridad respecto del ser. No parece accidental que la fenomenología desembocara en modos de *pensamiento* que se propugnan como acceso a lo *de otro modo que ser* (Levinas)¹¹² o se plantean a *Dios sin el ser* (Marion)¹¹³. En Fink, esto meóntico —no confundible con la *via negativa*—

p. 409), diferencia que se aprecia en la lectura del § 7 de la *VI Meditación* (cf. FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation: Teil I. Die Idee Einer Transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 61-74).

110 *Ibid.* Comentando a Levinas, Purcell afirma que «los análisis de Husserl son siempre más sorprendentes que su “sistema” o su discurso programático» (PURCELL, M., *Mystery and Method: the Other in Rahner and Levinas*, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1998, p. 35). Y añade: «... Husserl forjó un vínculo entre el método fenomenológico y la ontología. El acceso fenomenológico al ser es parte del sentido del ser. Es este vínculo entre acceso y esencia lo que persigue Levinas en su *Teoría de la intuición en la Fenomenología de Husserl*, donde quiere mostrar “cómo la intuición que [Husserl] propone como modo de filosofar, se sigue de su misma concepción del ser”. Como subraya André Orianne, una de las “tesis principales” de la obra de Levinas es que “la fenomenología trasciende su punto de partida aparentemente epistemológico para desarrollarse como una ontología de pleno derecho”» (Íd., p. 193).

111 MORAN, D., *op. cit.*, p. 23.

112 Una y otra vez reaparece, variado, el núcleo que se recogía en el texto para *Kaizo*. Trasunto suyo es la exigencia heideggeriana de indicación formal, y una posterior reaparición se registra en la insistencia levinasiana en «el encarcelamiento que lo *dicho* ejerce sobre el *decir*», en el «*oráculo* en el que se inmoviliza lo *dicho*», llevando al extremo las paradojas a que no es inmune el mismo pensamiento existencial, en la medida en que *habla*: «Enunciado en proposiciones, lo indecible (o lo an-árquico) se une a las formas de la lógica formal, lo más allá del ser se traduce en tesis dóxicas, chisporrotea en la anfibiología del *ser* y del *ente*, anfibiología en la cual el ente disimulará al ser. Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un *decir* que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo *dicho* en lo que lo *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*». Estos tres pasajes corresponden a: LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, M. Nijhoff, Dordrecht, 1986, pp. 6 y 8 (ver. cast.: LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 48 y 50).

113 Cf. MARION, J. L., *Dieu sans l’être*, Presses Universitaires de France, 2002. Versión española: MARION, J. L., *Dios sin el ser*, Ediciones Ellago, Vilaboia (Pontevedra), 2010.

asienta enfáticamente una negación en el esfuerzo de caracterizar lo Absoluto de la originación¹¹⁴ [...] Pero es un negar que requiere la positividad ontológica de lo así negado como único estatus ontológico que puede soportar lo Absoluto. No hay salto a otro orden mediante la negación, pues no *hay* otro orden. Pero esto no hace del Absoluto un ente real, pues ningún ente real puede emplazarse como origen. Inquirir el origen último es topar con la negación radical del ser, de modo que los ὑζώματα πάντων consisten precisamente en este No. Por tanto, donde el Neoplatonismo (u otras doctrinas) podrían hablar de “emanación”, la metafísica especulativa fenomenológica no vería más que otra metáfora para la relación meóntica de originación; no se trata de un proceso *real* en absoluto.¹¹⁵

La “ontología” sin ser y el pensamiento católico

A cuantos sume en la incomodidad, la *VI Meditación* les ha revelado en su consumación una fenomenología que no es ya ese apoyo que reclama la metafísica misma¹¹⁶, sino que ha sido de tal modo coronada, en la final imposición sobre el método, que la metafísica queda reducida a la condición de mera fenomenología sistemática, según la máxima de Heidegger: «*La ontología solo es posible como fenomenología*»¹¹⁷. En cualquier otro caso —esto es, en cuanto se desborde allende las fronteras de un *pensar* cuestionante—, se tendrá por corrompida en onto-teología¹¹⁸.

Si la henológica es la única posibilidad de la ontología, ésta no parece poder desarrollarse reteniéndola, efectivamente, como onto-logía. ¿Cómo afectan al método mismo estos planteamientos de la fenomenología sistemática, tanto

114 Se elude la *creación*.

115 BRUZINA, R., *op. cit.*, pp. 449-451.

116 Cf. MELENDO, T., *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1997, p. 16.

117 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1967, § 7, p. 35 (trad. cast.: HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 46).

118 «A través de la *conformación* de la *ontología* en *onto-teología* se sella el definitivo apartamiento de la pregunta fundamental y de su necesidad» (HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos/Almagesto, Buenos Aires, p. 172). Tomamos la cita de RESTREPO, C. E., “La superación teológica de la metafísica”, en *Cuestiones Teológicas*, Vol. 38, No. 89 (2011), p. 37. Desarrolla a continuación Restrepo una breve crónica del tratamiento heideggeriano, que atribuye el paradigma onto-teológico a Hegel. Nos parece notorio, que, en el mismo artículo, la etiqueta sea extendida, por Marion mismo —que se ha afirmado proponer «una superación de la metafísica cuyo cometido se obliga a abandonar el pensamiento del Ser, para replantear a Dios como cuestión» (id., p. 38)—, a santo Tomás de Aquino.

por vía heideggeriana como finkeana, hacia una negatividad del “sobre-ser”, el “más-que-ser”, el “me-on”? ¿La llevan hasta esa incompatibilidad, denunciada por Stein, con el tratamiento católico?

En Husserl, el fundamento mismo de su método dirigía toda posible reflexión sobre la religión en una dirección determinada (ya señalada a tenor de los pasajes para *Kaizo*). Lo mismo podría decirse acerca de su reflexión sobre Dios. Los dos parámetros que hemos venido rastreando en que permite la fenomenología que aspira a ser sistema, en perfecta ortodoxia husserliana, enmarcar una investigación (a saber: el orden del sentido y la teleología ideal en el infinito), aparecían ya en carta a Albrecht de 1932, sin apenas variación de lo que, poco después, escribiría en *La crisis*:

... el ser de Dios como principio de esta *teleología* [la que conduce a la subjetividad trascendental y la historicidad trascendental], y el *sentido* de este ser en contraste con el ser del primer Absoluto, el ser de mi Yo trascendental y la subjetividad universal que se revela en mí; el verdadero *locus* del “obrar” divino, al que pertenece también la “*constitución*” del mundo como “nuestro”: hablando desde el punto de vista de Dios, la constante creación del mundo en nosotros, en nuestro ser trascendental en última instancia verdadero¹¹⁹.

La alusión a la “creación” —en el texto antes citado de *La crisis*, «parte constitutiva esencial de la religión positiva»— no debe confundirnos sobre el marco neoplatónico-trascendental en que nos encontramos. Se trata de la creación del mundo *en nosotros* como sujeto trascendental. Permanecemos en el plano de la *constitución*, como modo de producción operativo en el ámbito del sentido, lugar del desarrollo de aquel “empirismo consistente”, no positivo. El planteamiento no sale del egocentrismo denunciado por Stein, por más que lo derive hacia la constitución práctica, al modo en que Fichte desarrollara la recuperación práctica kantiana de la racionalidad perdida¹²⁰. Ciertamente que la creación

119 De nuevo tomamos la carta (que se encuentra en la citada *Briefwechsel*, vol. IX, pp. 83-84) de la obra citada de R. BRUZINA, p. 419. Las cursivas son mías.

120 «Que detrás de las reflexiones husserlianas se proyecte la sombra de Fichte, aunque a una distancia notable por la diversa posición teórica de fondo, se puede advertir por el cuidado con el que ha subrayado el volumen de *Historia de la Filosofía* de K. Fisher dedicado a aquél» (ALÉS BELLO, A., *Husserl, sobre el problema de Dios*, cit., p. 38). Recoge la Dra. Alés uno de esos subrayados: «“Se da un pensamiento religioso y una consideración del mundo fundada en él, en la cual cada vida aparece como *desarrollo necesario* de una vida *originaria*, completamente buena y feliz”» (*íd.*, p. 39). Añadimos cursivas por evocación de una clásica definición de la gnosis: «El gnosticismo, por sus aspiraciones y procedimientos es una *teosofía*. Los problemas que principalmente tira a resolver son tres: el origen de los seres, el principio del mal en el mundo, la redención. En cuanto al primero, todos los gnósticos son *emanatistas*,

neoplatónica se presenta como acontecimiento en la esencia, mientras que ésta se refleja fenomenológicamente en el espacio del sentido. Pero, una vez asumida la distancia, la lógica del sentido reproduce la fuga de la causalidad eficaz¹²¹.

Si ahora volvemos la mirada a la crisis de la causalidad creativa en referencia a un Dios que ha de concebirse fenomenológicamente en un movimiento no-cadente (de fundamentación), veremos que, en lo religioso, arrastra, al cabo, el rechazo de los términos de la creación (primer artículo del credo), como se comprueba en la diatriba de Heidegger sobre el comienzo del libro del Génesis¹²², que comenta Fabro: al fundarse Heidegger

sobre la unidad circular del ente-ser, se encierra en una forma de panenteísmo fenomenológico-trascendental, y excluya la posibilidad de ningún acontecimiento privilegiado que acapare el tiempo, pues esto anularía [...] la esencia del ser, que es la pertenencia esencial del hombre al tiempo¹²³.

Pero, en Heidegger, también el segundo artículo del credo queda afectado por el expolio de una eficacia, ahora del acto redentor, leído como acontecimiento ejemplar. Comenta Fabro que, a la pregunta de Lessing sobre «si puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna»¹²⁴, Heidegger responde «con un seco: no». La base luterana se amplifica en sus desarrollos: «verdades históricas concretas (la vida de Jesucristo) no pueden llegar a ser prueba necesaria de razón, a lo más, puede ser el mejor ejemplo a seguir de una moral que se resuelve en la razón; problema que recogen sin pretenderlo cuatro destacados representantes del idealismo protestante (Strauss, Bultmann, Barth y Schleiermacher), al negar el valor universal del acontecimiento histórico de Jesús»¹²⁵. *Dominus Iesus* cataloga, con razón, entre los «presupuestos,

y sustituyen la creación con el desarrollo eterno o temporal de la esencia divina» (MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, EDICA, Madrid, 1978, vol. I, p. 91).

121 Aqueja a las mismas secuelas del pensar fenomenológico: «...régimen de la causalidad que constituye la onto-teología...» (RESTREPO, C. E., “La superación teológica de la metafísica”, cit., p. 37).

122 HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, cit., p. 16.

123 FABRO, C., “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, Año LII (LIV) — Fasc. IV, oct.-dic. 1973, p. 494. Citamos por la posterior versión aparecida en *Riflessioni sulla libertà* (Rimini, 1983), cap. III, “Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà”, ligeramente variante.

124 *Íd.*, p. 489.

125 GUERRERO SERRANO, A., “Cristo y la virtud”, en *Scripta Fulgentina*, Año XIV (2004), nº 27-28, p. 89. Cabe una integración católica del descubrimiento de la facticidad en la teología de la historia y la moral, por la vía que recorre von Balthasar, superando la tensión (cf. VON

ya sean de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada [...], la dificultad de comprender y acoger en la historia la presencia de eventos definitivos y escatológicos; el vaciamiento metafísico del evento de la encarnación histórica del Logos eterno»¹²⁶.

La fenomenología ortodoxa, en su dependencia de la esencia como *télos* final aplazado y vacío de concreción en el cumplimiento sólo idealmente resuelto, obedece a un fundamento (compartido por el luteranismo) que subyace tanto a la preterición de lo particular-concreto como, en el ámbito del ser, a la abdicación a la creación eficaz (y, desde ahí de toda eficacia sacramental¹²⁷). Ese fundamento es la mediación de la nada, que C. Fabro sondea como origen especulativo de la pérdida de referencias causales a Dios creador, tan notorias en el discurso del campamento del 33.

Fabro insiste en que

en la *posición* heideggeriana [...] se habla de una “experiencia” del ser [...]. En ella se ilumina la relación del ser al hombre en que consiste el pensamiento esencial: este es posible en cuanto en la angustia se experimenta la nada como “lo otro” del ente [...]. Siendo el ser, para Heidegger, fenomenológico, es acto de presencia de lo ausente al hombre, no ya acto de ser del ente: la “presencia del presente” es forma y contenido, verdad y acto de su darse. La “nada” se llama, pues, “diferencia ontológica” (entre ser y ente) en cuanto es el ser experimentado a partir del ente.¹²⁸

BALTHASAR, H. U., *A Theology of History*, Sheed and Ward, New York, 1963, p. 14-21). Pero no es la vía de la fenomenología trascendental.

126 *Dominus Iesus*, 4.

127 «Según el historiador protestante E. Troeltsch (“Protestantisches Christentums und Kirche”, en *Kultur der Gegenwart* IV, Leipzig 1909², 456), la verdadera revolución de Lutero fue la disolución de la idea católica de sacramento, según la cual un ser creado es hecho por Dios instrumento de la gracia. Esto equivaldría a confundir lo divino con lo humano y admitir el principio de analogía, que K. Barth llama la invención del anticristo (*Dogmatik* I, 1 : *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich 1955⁷, VIII). Trasladando este principio desde las cosas (v.gr. los sacramentos) a las personas, habría que admitir que ninguna persona humana, bien sea la Santísima Virgen, bien sean los santos, ni pueden ser transformados intrínsecamente por la gracia de Dios (el problema de la justificación), ni pueden ser instrumentos activos en el orden de la salvación (colaboradores activos con Dios)» (COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1984, p. 540).

128 FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960, pp. 60 s. Una crítica del tratamiento heideggeriano de la nada la encontramos bien argumentada en MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos*, Rialp, Madrid, 2002, vol. I, pp. 181-185. En cuanto a Scheler, es aconsejable la lectura del estudio: GOREVAN, P., “Non-being in Scheler’s Thought”, en *Acta philosophica*, vol. IV (1995) fasc. 2, pp. 323-331.

Esta posición no se compadece con el fundamento metafísico que dirige el pensamiento de Stein y lo hace finalmente alternativo de la vía fenomenológica trascendental: también puede decir, como Heidegger, «yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me hallo frente a la nada y debo recibir en donación instante por instante nuevamente al ser. Y sin embargo este ser inconsistente es *ser* y yo a cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser»¹²⁹.

Mientras Stein se mueve en la metafísica del ser («el primer ente tiene el ser por esencia, es, entonces, imposible siquiera pensarlo sin el ser»¹³⁰), Heidegger sigue, como Fink, una vía en línea henológica, inspirada por la confluencia entre fenomenología trascendental y mística eckhartiana. Stein, en efecto, se mueve en el acto de ser tomista, que no tiene la nada como mediante, pues «nada puede añadirse al *ser* que le sea exterior, ya que nada le es exterior salvo el no-ser, que no puede ser ni forma ni materia. De aquí que no pueda ser determinado el ser por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia»¹³¹. No es aplicable aquí el principio de que «interrogarse por el ser es preguntarse por la nada»¹³². No hay de por sí, para Tomás, finitud en el ser: «El ser que no es recibido en algo no es finito, sino absoluto»¹³³. Sólo en cuanto *recibido* el ser se finitiza: «Toda criatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo ab-soluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe»¹³⁴. Pero las naturalezas han caído con la crisis trascendental de la esencia¹³⁵.

129 STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Friburgo, 1986. Tomamos la cita de ALÉS BELLO, A., «El teísmo en la fenomenología...», cit., p. 164.

130 ALÉS BELLO, A., «El teísmo en la fenomenología...», cit., p. 165.

131 TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7. a. 2, ad 9.

132 RIOUX, B., *L'Être et la Vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, P.U.F., París, 1963, p. 49.

133 TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1, «sed contra».

134 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 4.

135 Precisamente el valor finitizador de la naturaleza motiva su censura en el pensamiento existencialista, que remite la finitud al ser: para la «filosofía de la existencia» «vale como un principio la fórmula paradójica de que la sola esencia o naturaleza específica del hombre consiste en no tener ninguna esencia o naturaleza que, en calidad de un previo contenido, le determine en su ser. Aunque reacciona contra el idealismo y, ciertamente, también contra el positivismo, esta antropología comparte su prevención contra la categoría de la «sustancia», interpretando al hombre desde un punto de vista esencialmente dinámico y, de hecho, meramente funcional» (MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 289 s. Ver también pp. 304-318). Millán-Puelles relaciona el rechazo idealista de la acción causal con su reacción a un inválido naturalismo (cf. *id.*, pp. 106 s.).

Heidegger, por su parte, revalida la opción eckhartiana del ser. Eckhart no había tomado como vía trascendente el amor, sino el *desasimiento*¹³⁶. Y el hombre desasido «se aparta tanto de las cosas como de sus representaciones para alcanzar una unión con Dios que es él mismo “nada”»¹³⁷, pues Dios mismo es desasido en tanto «máximamente apartado de materia y particularidad. Dios no es “esto o aquello”, gusta Meister Eckhart de decir. No es “ente” particular¹³⁸», puesto que el propio puro desasimiento carece de objeto: «ni esto ni aquello constituye el objeto del desasimiento puro. [Porque] éste se yergue sobre la nada desnuda [Sie beruht auf einem bloßen Nichts]»¹³⁹. En la confluencia de los ámbitos de esencia y ser, la correlación entre la nada de ser y la negación de la particularidad esencial (vacío de concreción, intención insatisfecha) se hace máxima en un pasaje, que anticipa la henología fenomenológica:

El corazón acendradamente desasido se abstiene de todas las criaturas [...]. Cuando Cristo se hizo hombre no tomó para sí [el ser de] determinado hombre sino la naturaleza humana. Deshazte, pues, de todas las cosas, entonces queda sólo aquello que tomó Cristo, y de esta manera te has revestido de Cristo.¹⁴⁰

También en Cristo el desasimiento de toda criatura se realiza a través de una indeterminación, que sólo tiene lugar en la asunción de una naturaleza no conciliada con el *factum* singular. De modo semejante, el alma desasida «debe no tener nada en el corazón, ningún “objeto” en absoluto. No siendo “nada” en absoluto, no teniendo “nada” en vista, es como el alma alcanza el mayor nivel posible de receptividad y disponibilidad para la acción de Dios»¹⁴¹. La finitud

136 Cf. MEISTER ECKHART, *Mystische Schriften*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1991, pp. 138 ss. Cito, y así en adelante, por la versión castellana: MEISTER ECKHART, *Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983, pp. 237 ss.

137 CAPUTO, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham Univ. Press, New York, 1986, p. 15.

138 *Íd.*, p. 12.

139 MEISTER ECKHART, *Tratados y sermones*, cit., p. 248 (*Mystische Schriften*, cit., p. 145).

140 *Íd.*, p. 252.

141 CAPUTO, J. D., *op. cit.*, p. 16.

Todo ello, hasta el punto de que ni la misma oración del hombre interior puede tener objeto, pues si lo tuviera se tornaría imposible: «la pureza desasida no puede rezar, pues quien reza desea que Dios le conceda algo o solicita que le quite algo» (MEISTER ECKHART, *op. cit.*, p. 250). Con esto, es de nuevo la particularidad del algo la que desmiente la nada desasida. Caputo comenta que, así, se está excluyendo la oración de petición, «que es oración que pide cosas [...] La oración (deseo) del corazón desasido, al igual que el objeto de corazón desasido, es “nada” en absoluto, ni esto ni aquello. Si la oración del corazón desasido ya no es de petición,

del ser ya no es, entonces, una imperfección o un límite en el sentido spinoziano-hegeliano, sino su misma positividad constitutiva¹⁴². Es la manifestación más palmaria de la divergencia respecto de la concepción del ser operante en Stein, la que enuncia el principio de analogía¹⁴³.

En *¿Qué es metafísica?*, la nada es el término de una experiencia fundamental que nos saca de lo cotidiano del trajín en que «nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente»¹⁴⁴. En la estela de Eckhart, la “nada” queda definida como «lo que no es “este ni aquel” ente determinado»¹⁴⁵: no como negación de todos los entes, sino como «el Ser mismo, tomado como lo que es

es de unión. Deseando nada, se une a la Nada misma, esto es, a lo que sobrepasa y trasciende todo» (CAPUTO, J. D., *op. cit.*, pp. 16-17). Paradójicamente, semejante transcendencia anonada al sujeto, impidiendo todo amor *suyo*: «Eckhart tiene en mente al hombre que se ha hecho tan completamente uno con Dios y su voluntad que ya no tiene voluntad propia, un hombre cuyo amor a Dios es tan perfecto que no lo ama con su propio amor, sino con el de Dios» (*id.*, p. 30).

La confluencia de esta piedad, en tono reductivo de religión a espiritualidad, con las corrientes orientalistas queda constatada en la mencionada carta de la Congregación para la doctrina de la fe de 15-10-89: «colocar aquel absoluto sin imágenes y conceptos, propio de la teoría budista, en el mismo plano de la majestad de Dios, revelada en Cristo, que se eleva por encima de la realidad finita. Para tal fin, se sirven de una “teología negativa” que supera cualquier afirmación que tenga algún contenido sobre Dios, negando que las cosas del mundo puedan ser una señal que remita a la infinitud de Dios. Por esto, proponen abandonar no sólo la meditación de las obras salvíficas que el Dios de la Antigua y Nueva Alianza ha realizado en la historia, sino también la misma idea de Dios, Uno y Trino, que es Amor, en favor de una inmersión “en el abismo indeterminado de la divinidad”» (n. 12). Añade el pasaje, en cita interna, la alusión al concepto budista de “nirvana” «como un estado de quietud que consiste en la anulación de toda realidad concreta por ser transitoria y, precisamente por eso, decepcionante y dolorosa» (*ibíd.*). Es el resultado de rechazar la *analogia entis*.

142 FABRO, C., “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”, *cit.*, p. 505.

143 Prolongando la línea, alcanzaría a Marion la disolución de la analogía del ser: «reformula [Marion] las condiciones de posibilidad de la teología, postulando una corrección de principio: Para pensar a Dios, ¿no habría que comenzar por admitir su transcendencia frente a toda determinación, definición o concepto, y principalmente, frente a lo que la metafísica moviliza en el horizonte del Ser? ¿O incurrirá la teología en la ilusión metafísica (Kant diría “trascendental”) de reducir a Dios al estatuto de un ente, para someterlo y ajustarlo a la medida del concepto? Ahora bien, cuando se trata de Dios, esta ilusión porta un nombre preciso: la *idolatría*. Para conjurar este peligro, se exigirá un pensamiento de Dios que, lejos de su sobrentendida reducción a un *conceptus entis* —por supremo que sea—, haya genuinamente superado todo rastro de metafísica: con miras a una teología no onto-teológica» (RESTREPO, C. E., “La superación teológica de la metafísica”, *cit.*, p. 43).

144 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 110. (Citamos por la versión castellana: HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 98).

145 CAPUTO, J. D., *op. cit.*, p. 19.

otro de cualquier ente»¹⁴⁶, como un «absolutamente otro»¹⁴⁷: «aquello que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como aquello que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser»¹⁴⁸. No se pierde, pues, la afinidad con Eckhart, para quien Dios es “nada” en tanto que “otro” de toda criatura: «lo que es esencial sobre Dios para Eckhart, y sobre el ser para Heidegger es que cada uno se diferencia de los entes, es *otro* que ellos. De modo que si el hombre ha de alcanzar alguna vez el acceso a tal Ser, sólo podrá ser por vía de realización y apertura de sí mismo a esta “diferencia”»¹⁴⁹, en «un “pensar” desprendido de los entes para pensar el Ser mismo»¹⁵⁰, pensar cada vez más depurado, a partir de la *Kehre*¹⁵¹, de que está privada la metafísica, a cuya razón atañe «el “esto o aquello”, con los entes y sus causas»¹⁵². Lo cual es su impedimento radical para transcender, puesto que «este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia»¹⁵³.

El *esto* o *aquello*, en el pensar «que piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ec-sistente»¹⁵⁴, no es el *esto* de un *eidós* interno ubicable. El *esto* o *aquello* queda como nada mística porque no es “entificable” como particularidad sin caer en degeneración. Nunca del ser puede haber “realización temporal” como ente. El abismo ente-ser reproduce el abismo fenomenológico hecho-esencia. Así como ésta no puede particularizarse en *factum* alguno, el ser no se *instancia* en ente alguno, quedando con una unidad análoga al *etcétera*. Lo ente carece de significación al margen del sentido del ser que ello oculta-revelando, al modo en que el *eidós-télos* de Husserl aporta el sentido del hecho que lo manifiesta en apertura indefinida¹⁵⁵.

146 *Íd.*, p. 21.

147 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 114 (trad. cast., p. 102). HEIDEGGER, M., *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, en *Wegmarken* (GA 9), cit., p. 306 (versión castellana en *Hitos*, cit., p. 253).

148 HEIDEGGER, M., *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, cit., p. 305 (citamos por la versión castellana en *Hitos*, cit., p. 253).

149 CAPUTO, J. D., *op. cit.*, p. 22.

150 *Íd.*, p. 22.

151 De modo que «como el místico y a diferencia del filósofo, Heidegger demanda una experiencia no-representativa del ser y no, como en *Ser y tiempo*, una determinación conceptual suya (SZ, §2, 6/26)» (CAPUTO, J. D., *op. cit.*, p. 29), que vimos ser la de las categorías formal-indicativas.

152 *Íd.*, p. 185.

153 HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 115 (ver cast., p. 102).

154 HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, p. 41, Citamos por la versión castellana: HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 57.

155 «La trascendencia está ligada irreductiblemente a la finitud. No rebasa al ente en beneficio de un ente supremo. Es el ente mismo el que rebasa orientándose a la nada» que, en

IV. CONCLUSIONES

Llegamos al final de nuestra contribución que pretendía valorar, a partir del registro de parámetros que pudiéramos considerar intrínsecos a la fenomenología, el servicio que el método pudiera prestar en los estudios católicos por su aplicación regional como “fenomenología de la religión”. Nos parece conveniente ordenar las conclusiones, a la luz de los resultados de nuestras reflexiones anteriores, en torno a tres principios, básicos en cualquier discusión: principio de distinción del interlocutor, principio de atribución de rigor al interlocutor y reconocimiento de sí mismo, principio del desarrollo de los implícitos.

Distinción del interlocutor

A lo largo de estas páginas hemos aludido a una fenomenología realista, representada por E. Stein, y dialogado detenidamente con los planteamientos de la fenomenología trascendental, que se constituye como destino fundamental a partir del giro idealista de E. Husserl.

Distinguir ambas orientaciones permite eludir ingenuidades en el dictamen. La fenomenología realista adopta el método, admitiendo ser completada sin fricciones con la metafísica realista. No conlleva exclusión, como vemos en los discípulos de Gotinga y sus herederos. Mencionábamos a Reinach y Stein, pero su influjo se prolonga en von Hildebrand, von Balthasar, Seifert. Es lástima que su aplicación al campo del fenómeno religioso no haya sido la opción que obtuviera el éxito histórico. Algunos autores lo atribuyen a la imposición precoz del heideggerismo, que secuestra la inicial fenomenología, desviándola de los planteamientos de su iniciador¹⁵⁶. Nosotros, sin embargo, hemos intentado

definitiva, «no es más que el velo del ser para una finitud que se ejercita en rebasar la representación» (RIOUX, B., *L'Être et la Vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, cit., pp. 49 y 52, respectivamente). En cierto sentido, Heidegger sostiene la transcendencia del ser como *topos* referencial accesible en la nada de contenido por el rebasamiento de lo ente: «La nada es, pues, el “mediante” entre ser y ente. Gracias a ella, el ser del hombre es trascendente y se encuentra en el ser. Y es la “nada” la que, a su modo, (¿de qué modo?) constituye al hombre como posibilidad de ser» (FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 61).

156 Es la tesis expuesta en FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid, 2010. En la Introducción, p 14, la autora cita a L. Strauss («He aquí la gran desgracia: el único gran pensador de nuestro tiempo es Martin Heidegger»), para aceptar la repercusión, aunque cuestionando el protagonismo, que atribuye a las circunstancias por las que el de Messkirch eclipsó «las propuestas iniciales de la fenomenología (las de E. Husserl o M. Scheler), radicalmente opuestas a las tesis de Heidegger» (pp. 14s.), hasta aparentemente «apropiarse el ámbito ontológico del estudio del ser» (p. 21). Suscribimos parcialmente las conclusiones de F. Beites, permaneciendo muy críticos sobre su “radical oposición”.

argumentar, aun a costa de cierta prolijidad en la documentación, la existencia en los planteamientos de Husserl de inclinaciones, llevadas a explicitación por Heidegger, pero ya incoadas —si bien en una ambigüedad de los inicios que deja pie a lecturas discrepantes— en el maestro. Al fin y al cabo, Husserl apenas realizó incursiones fuera de la labor de trazado y constitución del nuevo saber, asumido como de su particular obligación y competencia.

Si no se dirigen nuestros reparos a la fenomenología “realista”, cosa distinta sucede con esa otra fenomenología que hemos comprendido en lo que llama Carr «tradición trascendental»¹⁵⁷. No nos parece que sea asumible sin más por el pensamiento católico —cuya existencia aceptamos, como primera discrepancia—.

Sostenemos que, abandonada la línea realista que buscó el diálogo con la metafísica del *esse*, la fenomenología *lato sensu* “henológica”, sea en su ambiguo esbozo husserliano, o en su declarado desarrollo posterior —ambos luteranamente gravados—, se orienta hacia la existencial riqueza del hombre “auténtico” de lo sagrado sin sacramento, de la oración sin fórmula, de la fe sin credo, una vez concebido como canon no-ingenuo lo religioso en la originalidad internamente experimentada¹⁵⁸, sedimento filosófico del *pathos* luterano.

Es aquí donde se cierne el peligro de “relativizar a Dios mismo” que apuntara Stein en el pasaje con que abríamos esta contribución. Porque la religiosidad precipitada en el matraz de la fenomenología sistemática —*ya más que potente instrumental descriptivo—, metodizada por Heidegger sobre la indicación formal, tímidamente asumida por Husserl, elevada por Fink a construcción meóntica, no quiere constar en el acceso onto-lógico con que se abre a Dios* el pensamiento cristiano, sino en la “pureza” de esa reconversión henológica con que se abre a *Sí* el pensamiento. En el extremo de la indecisión hecha virtud del valor *inseguridad*, el “pensar” descalifica como ingenua la religiosidad que no se haya resuelto en espiritualidad, ganada “auténticamente” para sí sobre la negación sistemática de la tendencia cadente a “objetivar”. Espiritualidad viable aun sin Dios.

157 «La que estoy llamando tradición trascendental es inaugurada por Kant y continuada en el siglo XX por Husserl. Mientras que Heidegger trata de asimilar el trabajo de estos filósofos a la metafísica de la modernidad, yo sostengo que hay que entender su trabajo, como ellos mismos lo hicieron, como una crítica radical de dicha metafísica» (CARR, D., *op. cit.*, p. 8).

158 Podría decirse que la contribución esencial de F. Canals a la doctrina del conocimiento se edifica toda ella sobre el trasfondo de la crítica al intuicionismo y las repercusiones que ha tenido en la historia del pensamiento y en el arrinconamiento de la metafísica tomista. Nos referimos a CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, de lectura muy aleccionadora sobre los orígenes medievales y los ecos históricos de la fenomenología. Convendría completarla con el estudio de: MURALT, A. de, *La Métaphysique du Phénomène*, Vrin, París, 1985.

Para la fenomenología que ha acogido el *sentido* bajo el sello de una revelación¹⁵⁹, cierta trasposición de las propiedades de la fe al conocimiento natural¹⁶⁰ motiva la nueva piedad (nítida en Heidegger) de la nuda apertura del sujeto a un *revelabile* en función fundamentalmente acogedora. Como en la respuesta de fe luterana, el acto —refractario a la determinación, al modo del *qué* husserliano del *éidos-télos*— se perfecciona con independencia del contenido y al margen de él, de ahí que resulte menoscabado cuando se carga su peso en el contenido como modo fundamental del tener el objeto (y del ofrecerse a él: el católico *rationabile obsequium*).

Ciertamente, la autenticidad subjetiva aporta una dignidad al acto, que está ausente en la mecánica sujeción enajenada y abandonada a una *típica*. Pero la sustracción se alimenta del desplazamiento de todo contenido que interrumpa la originariedad, singular *en el límite*. Es más, en perfecta consonancia con el acto de fe luterano, la inaferrabilidad del *qué* de fe en la fórmula dogmática lleva a no admitir ésta más que en el modo de apertura horizontal de la indicación formal¹⁶¹, so pena de traicionar caediza o

159 «El ser de los entes está en su verdad: *la esencia de los seres está en la verdad o en la revelación de su esencia*. De este modo, la fenomenología, en tanto que revelación de los seres, es un *método de la revelación de su revelación*» (LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1949, c. 5. Citamos por la versión castellana: LEVINAS, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 171). Levinas se incorpora aquí la absorción del *ens* en el transcendental *verum* que constituye, para Polo, el defecto de base de la fenomenología: «En la línea seguida por Husserl aparece un idealismo de nuevo cuño; el idealismo de la intencionalidad, el idealismo del ente en cuanto verdadero» (POLO, L., *Teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984, tomo I, pp. 249-250).

En el planteamiento realista, la no confusión del *esse* y el *verum esse* mantendrá la jerarquía de los trascendentales, de modo que no se termine en una *aletheiología* exenta de ser. Es decir, en una hegemonía de la verdad contra la que la fenomenología, paradójicamente, sustituida la intencionalidad del objeto por la del acto, trabajará siempre, y siempre en vano, con la intención de no ser el objetivismo que acaba siendo, donde el cuño formal no puede asumir la carga causal de influjo del *esse rei*.

160 «A fuerza de negar el conocimiento conceptual, se acaba, tarde o temprano, negando todo conocimiento intelectual propiamente dicho. La fenomenología husserliana no puede evitar este resultado: la filosofía contemporánea de un Heidegger, de un Merleau-Ponty, de un Marcel, lo atestiguan. Porque un conocimiento no conceptual puede justificarse en el marco de una “teología” parmenídea, que admitiría una especie de “revelación” natural del ser a la conciencia, ya se trate de fundar un nuevo empirismo, ya de confundirse con el conocimiento afectivo propio del amor» (MURALT, A. de, “Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement”, en *La Métaphysique du Phénomène*, cit., p. 103).

161 El modo de lo que llamaría Heidegger, “saber cristiano”. Recuérdese el sentido referencial, no derivable del contenido, en su aplicación a la respuesta paulina al cuándo de la parusía en las lecciones de *Fenomenología de la religión*: «no es lo más importante el que caigáis en la cuenta del cuándo objetual, sino que estéis firmes, que no titubeéis, y así estad preocupados

ruinantemente la autenticidad del acto, que cobra su propiedad sólo en una apropiación no-contentiva desde el sentido referencial y ejecutivo de la practicidad del *Dasein*. Es la única forma de alcanzar posesión en un acto que por el contenido no poseíble, no es ejecutable, sin traicionar la pureza disposicional del sujeto que se atreve a resistirse a la seguridad de la fórmula (tenida, además, por imposible), en el trance definitivo de “quedar al aire” y arriesgarse a ser en el sin-suelo de un contenido dejado-ser. Así se elogiaba en el discurso del campamento del 33, como *la magna noble conciencia de la inseguridad de la “existencia”*.

Y en esto, Heidegger no habría hecho más que explicitar una tendencia ya operante en la dinámica husserliana de la dialéctica hecho/esencia jugada en el terreno del esquema fenomenológico intención-cumplimiento. Ahora, en los dominios de la fe, la voluntad de contenido es vista como una reaparición del mismo último motivo que anima la metafísica del ente y todo sistema categorial de tipificación: un movimiento en el básico «aseguramiento de la existencia consistente»¹⁶². En contraste, una fe en la «“nueva libertad” como “nueva esencia de la verdad”»¹⁶³, se zafa de los confines normativos —en este caso de una «inmutabilidad del objeto de la fe en su verdad absoluta y, por tanto, obligante»¹⁶⁴—, para establecerse en el suelo del cuestionar, donde «aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse en lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo legado por

por los signos de los tiempos, y que no olvidéis lo principal observando lo que sucede y lo semejante y especulando sobre las cosas del conocimiento» (HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., Ad §§ 28 y 29, p. 182). Heidegger considera la dogmática paulina exclusivamente al modo de este saber (gnosis) que despacha la esperanza escatológica: Aunque «la epístola a los gálatas tiene un contenido “dogmático” [...] no cabe abalanzarse sobre el contenido aislado. El contenido llamado dogmático de las cartas hay que entenderlo en la totalidad del modo en que se mantiene una comunicación de saber cristiano. Si se la aísla, entonces uno yerra» (*Íd.*, p. 130).

162 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, B. I-II, Günter Neske, Pfullingen, 1961, VII, *passim*, particularmente, pp. 378, 384, 388. Seguiremos la versión castellana: HEIDEGGER, M., *Nietzsche. Tomo 2*, Destino, Barcelona, 2000. La lógica aseguradora impulsa internamente, toda “Metafísica de la subjetividad” como entificadora: «La moderna metafísica de la subjetividad es [...] la maniobra de un sujeto que «frente a su propia esencia, [...] se vuelve inseguro, sin poder experimentar el origen ni la esencia de esa inseguridad. En su lugar, busca lo primariamente verdadero y consistente en la seguridad de sí mismo. Por eso aspira a un aseguramiento de sí en medio del ente que sea organizable por él mismo, para lo cual investiga al ente respecto de las posibilidades de aseguramiento nuevas y cada vez más fiables que ofrece» (p. 308). Lo problemático es extender esa lógica a todo pensar onto-lógico.

163 FABRO, C., “Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento”, cit., p. 493.

164 *Íd.*, p. 494, n. 1.

la tradición»¹⁶⁵. Comparece, de nuevo, el suelo teórico de los textos aludidos para *Kaizo*.

Una consideración adicional incrementa las objeciones. El giro trascendental pone en peligro el esfuerzo mismo por alcanzar un tratamiento del fenómeno religioso. No parece posible, en sentido propio, una *Fenomenología de la religión* a partir de sus presupuestos, si queremos definirla como abordaje del “hecho religioso”, toda vez que la fenomenología ya no trata con el *hecho*, sino con su cumplimiento *ideal* en el *télos*. Sólo en el límite se eleva el *hecho* a *fenómeno*, característico del postulado empirismo consistente. Por sí mismo traiciona, encerrándolo, al ideal de validez, como el dicho al decir (Levinas), cerrando su horizonte *necesariamente abierto*, si ha de ser fenomenología. El hecho sólo tiene un lugar en ella como hecho para el sujeto reducido — fundamento trascendental suyo—, a diferencia de la fe católica, que cuenta con la *realización* de las figuras anunciadas¹⁶⁶, con los hechos religiosos de *realidad constituida* (no en el *constituir*), con su clausura substanciada en la persona cumplida del Verbo:

las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, “verdadero Dios y verdadero hombre” y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano.¹⁶⁷

165 HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, cit., p. 16. Recordemos que el cuestionar aquí implicado concierne a la creación: «la pregunta pierde inmediatamente su lugar prioritario en el marco de aquella existencia histórica y humana a la que *el preguntar* mismo, en tanto poder originario, le permanece extraño. Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso» (*ibíd.*).

166 Es el sentido en que podemos acoger ponderadamente la tesis de van der Leeuw de que el teísmo nace en las “religiones de la figura” (cf. ALLÉS BELLO, A., “El teísmo en la fenomenología...”, cit., p. 153).

167 *Dominus Iesus*, 6. La incapacidad de cerrar el abismo hecho/esencia, planteado por la fenomenología en el marco de la oposición nominalista intuición/abstracción, requiere desbordar la obra de Cristo para dotarla de alcance soteriológico universal. Así, «para justificar por una parte la universalidad de la salvación cristiana y por otra el hecho del pluralismo religioso,

Un serio motivo para concluir como lo acabamos de hacer deriva de este principio que creemos de honestidad intelectual. Mala política nos parece ser la que no se toma en serio el propio dictamen de incompatibilidades emitido por el interlocutor. Hemos registrado, en nuestro recorrido histórico, una insistencia sistemática en desechar los logros especulativos de la tradición católica —mal que bien conocida, que ahora nos parece secundario—, junto con toda una historia de aportes metafísicos (englobados sin mayor discernimiento en la decadencia que abarca desde la escolástica formalista hasta el racionalismo moderno). Que proceda ésta de quien hay que presuponer conoce sus posiciones disuade de entregarse al fácil expediente del pasar por alto o el llamar exageración a no hacerlo. Creemos, además, que no hay que insistir en esforzarse, sin profundas razones, por defender la plena compatibilidad con la doctrina que se construyó sobre su expresa y asumida incompatibilidad con la fórmula católica.

Por otra parte, hay que conceder que la fórmula católica sabe de sí y que saben de sí sus interlocutores. Las dificultades que hemos ilustrado alegando dos documentos de la Iglesia, podrían extenderse a las intervenciones sobre el presunto detonante de las primeras reacciones (la crisis modernista). Pero nos parece más gráfico el recurso a quien cobra el doble valor de haberse reconocido antes luterano, con carga filosófica heideggeriana, y posteriormente católico. Encontramos, en efecto, en la reacción involucrada en el proceso de conversión de H. Schlier —inverso, en gran medida, al de Heidegger— un espaldarazo a nuestro planteamiento, al apuntar los motivos luteranos que tiñen la fenomenología de esa coloración especial que ella necesariamente transmite al hecho religioso cuando lo analiza según su método menos meramente descriptivo y más comprometido.

Lo caedizo, en que, según Heidegger, se embarca sin ambages el “objetivismo” católico, es refugio de un sujeto que tenía que haber vivido del alimento de su propia problematicidad. Se arrastra desde Lutero la ausencia de ese carácter conclusivo con que el aferrarse a Cristo en cruz ha de excluir el «hemos de esperar a otro» (Lc 7, 19). A esa endémica indefinición, y su consiguiente temor a degenerar en “tipificación” reacciona Schlier, discípulo de Heidegger

se proponen contemporáneamente una economía del Verbo eterno válida también fuera de la Iglesia y sin relación a ella, y una economía del Verbo encarnado. La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque si bien en ella la presencia de Dios sería más plena» (íd., 9). «Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario» (íd., 12).

y de Bultmann, como uno de los motivos de su conversión, en un pasaje que, sin pretenderlo su autor, reúne los motivos más destacados que seguimos desde Husserl:

El estudio del Nuevo Testamento me acercó todavía otra perspectiva. [...] Es la idea (dicha de modo bien poco teológico) de que Dios se ha decidido de una vez por todas y de manera real por el mundo. La consecuencia para nosotros de su decisión es que lo provisional (el mundo), en toda su concreta provisionalidad, lleva en sí algo definitivo. [...] Por eso, según el Nuevo Testamento, se da por ejemplo el hecho de que la fe se fija en frases concretas, que exigen de la fe el reconocimiento concreto de su verdad. Así, en correspondencia y sobre la base de la decisión de Dios, existe también la decisión de la Iglesia sobre su fe, llegando hasta una formulación, ante la cual se da la decisión de fe del individuo. Así, el hecho de que la discusión termine a un cierto punto (que es un hecho escatológico) se da ya ahora anticipadamente en la tierra. De otra forma no estaríamos en el mundo sobre el que Dios decidió. Que la revelación pueda alcanzar esta concreción, no continuamente y en conjunto, sino aquí, allá y donde hace falta, no dispensa al mundo ni a los creyentes de pensar y de investigar. Pero quita a ambos la ilusión de que la verdad podría ser encontrada ya por su camino o que no podría ser encontrada por ninguno.¹⁶⁸

Schlier también alude al prejuicio sobre la seguridad, como motivo distorsionador de la fe en el sistema luterano. Nos disculpamos por la extensión de la cita, pero la consideramos extraordinariamente aclaratoria:

El juicio, el prejuicio que frena la interpretación imparcial puede expresarse con esta famosa aunque malentendida frase del evangelio de san Juan: “El Espíritu sopla donde quiere”, y de hecho se expresa también frecuentemente en ella. Esta frase significaría entonces que el Espíritu de Dios, el *pneuma*, no se vincula ni se ha vinculado a formulaciones, signos, ministerios e instituciones, no solamente porque no necesita de ellos sino porque en ellos perdería su libertad y pasaría a manos del hombre. Y el mencionado temor radica en que semejante

168 SCHLIER, H., *Kurze Rechenschaft*, en HARDT (ed.), *Bekennntnis zur katholischen Kirche*, Würzburg, Echter Verlag, 1955, pp. 169-195. La cita es de pp. 181 s. Tomamos para las citas la versión española: SCHLIER, H., “Breve balance”, en *30 Días*, Año XVII, n° 2, 1999, pp. 29-39. El pasaje concreto corresponde a las pp. 33-34.

vinculación del Espíritu y el supuesto poder disponer de él conduciría a una seguridad que no es cristiana. Pero en el Nuevo Testamento no se encuentra ni rastro de semejante prejuicio ni de semejante temor. Según el Nuevo Testamento, el Espíritu se ha vinculado ciertamente a formulaciones y signos en el sentido de que usa éstos y no otros y éstos en todos los casos para dar vida y luz a los hombres. [...] Que por semejante vinculación del Espíritu “se disponga” de él, no constituye en realidad la preocupación del Nuevo Testamento. Pues esto sólo puede afirmarse con la condición de que mediante semejante vinculación del Espíritu, por ejemplo a los signos de pan y vino, se pueden producir efectos salvíficos automáticos y no es necesaria la respuesta de la obediencia de la fe al Espíritu. Pero la vinculación del Espíritu es ciertamente “sólo” la intensificación de su venida y presencia salvíficas y en el sentido también de su (posible) efecto salvífico. Es una prueba de la decidida oferta de Dios, decidida hasta en la formulación o (de otra forma) hasta en la “materia”. [...] La libre autovinculación del Espíritu, por ejemplo, al agua del bautismo, [...] tampoco fomenta la *securitas* en el sentido de seguridad en sí mismo del hombre, pero sí la seguridad de la oferta de Dios, la solidez y el poder de su acción, del empuje de su salvación, de la certeza de su haberse decidido por mí y de la necesidad de mi decisión por él. [...] Mucho de lo que parece seguridad en sí mismo, es en realidad la parresía del que en último término confía absolutamente en Dios [...]. ¿Y no es verdad que lo que a veces parece gran inseguridad, o mejor, gran inseguridad en sí mismo, incluso “temor y temblor” o al menos un gran desasosiego y mucho dar-gloria-a Dios, no es en realidad más que seguridad en sí mismo? Aquí Dios no puede haberse decidido, sino que tiene que dejar todo en suspenso, tiene que permanecer en suspenso no sólo la palabra concreta (de la Escritura), sino la palabra del Espíritu que quizás acontece a partir de la Escritura, que nunca toma forma, concreción, nunca se exterioriza, sino que sólo se manifiesta en el interior de la fe “existencial” de cada uno, algo que no existe en absoluto porque enseguida se volatiliza de nuevo. Aquí todo permanece inseguro hasta la seguridad de la inseguridad del Dios que se revela y con ello de mí mismo. ¿Pero no es esto precisamente la consagración de la absoluta seguridad en sí mismo? Yo sé que algunos en la Iglesia evangélica también ven que este discurso sobre el disponer de Dios por parte del hombre, y la seguridad en sí mismo del hombre que está detrás de él y es fomentada por él, se puede retorcer. Y sé también que este discurso tiene su origen en

la teología de la “tentación” de Lutero, surge como consecuencia de la desmedida seguridad en sí misma de la praxis de la Iglesia en la Edad Media tardía y de su trasfondo teológico y a partir de ahí genera uno de los complejos que después apenas pueden remediarse mediante la enseñanza y los conocimientos. Pero al margen de la historia y de la psicología, teológica y exegéticamente, según el Nuevo Testamento, hay que afirmar una clara autovinculación del Espíritu Santo a los instrumentos de salvación (¡también de la palabra!), a la Iglesia, su cuerpo y por tanto también a su institución y también a su ministerio y a sus portadores, y, sin perjuicio de su diverso sentido y efecto, ha de comprenderse en su mancomunidad con el carácter escatológico de este nuestro tiempo histórico, de este nuestro espacio histórico y la venida definitiva y decisiva de Dios.¹⁶⁹

También toca Schlier el tema de la exigencia de originariedad y el proceso que se dice perderla, en la reducción a objeto, por el anquilosamiento de una *típica* dogmática que ha cedido a la tendencia caediza. Se trata de un motivo heredado de los requisitos de intuición originaria de la experiencia, que destacábamos como parte irrenunciable de la ortodoxia fenomenológica desde su misma fuente en Husserl. Schlier lo identifica como traba para la recepción católica de la Palabra y su incorporación viva en la tradición de un cuerpo:

No se puede discutir que en el Nuevo Testamento existe un proceso de desarrollo tanto de los fenómenos históricos como de su comprensión. [...] Se puede interpretarlo [...] como expresión exhaustiva de una misma substancia, que le es conforme y la conserva, [...] o como un desarrollo inadecuado, que se aleja e incluso contradice la realidad original, que al mismo tiempo la enriquece siempre con nuevas substancias, y que luego, en un momento determinado, representa una “caída” con respecto al acontecimiento y a la palabra primordial. Pienso que esta segunda interpretación no sólo es miope, es decir, ve sólo la superficie de las cosas, donde estas chocan entre sí, y no las ve en profundidad, donde se unifican; sino que es también la aplicación del juicio dogmático, reformador-pietista, sobre la “caída” de la Iglesia, dentro de la investigación histórica. En esta misma, sin embargo, este juicio, con el paso del tiempo, ha llegado al absurdo —lo que da mucho que

169 SCHLIER, H., *loc. cit.*, pp. 35 s.

pensar — . Pues si la tesis reformador-pietista se refería al principio a la Iglesia del Medioevo, hubo que retrasar la presunta “caída” cada vez más: al siglo cuarto, la época postconstantiniana, al siglo segundo, la época postapostólica, y finalmente a la época neotestamentaria misma, en la que el “católico” Lucas se opondría al “evangélico” Pablo, o más atrás aún, al mismo apóstol Pablo, en el que, como en Juan, habría dos estratos, el Pablo que “trata de Cristo”, como se dice con una expresión de Lutero, y el otro, que piensa más mágico-sacramental o más concreto-escatológicamente y, por tanto, “católicamente”.¹⁷⁰

El obsesivo remontar el pensar hacia un origen cada vez más prístino, sostenía la decisión heideggeriana de tomar, como punto de partida para su fenomenología de la religión, aquel fenómeno donde con originariedad insuperable se aprehende como primicia histórica la experiencia fáctica de la vida: el cristianismo primitivo. Y de abordar éste, a su vez, en el primer curso de *Introducción a la fenomenología de la religión* desde la hermenéutica de su estrato más primitivo: la primera epístola a los tesalonicenses. Notablemente, la reacción, citada por extenso, de quien en Marburgo «formó parte del reducido círculo de estudiantes del que, de un modo particular, se hacían cargo Rudolf Bultmann y Martin Heidegger»¹⁷¹, encuentra en el luteranismo el mismo tropiezo que en este artículo destacamos se deriva de la aplicación ortodoxa de la fenomenología a lo que fue su programa inicial de tratamiento de la religión y su representante primero. La reacción de Schlier constituye prácticamente una réplica a la postura husserliana en la contribución para *Kaizo*: «porque la Palabra se hizo carne y no sólo palabra, no existe sólo la predicación, sino también el sacramento, existe el dogma y no sólo la confesión de fe, existe también la santificación y aquel transformarse de gloria en gloria del que habla el apóstol Pablo y no sólo la plenitud de la existencia en la fe, existe finalmente el estar realmente presente de Cristo en la Iglesia, en su institución, en su derecho, en su liturgia, y en otras muchas cosas, y no sólo su relampaguear pasajero desde la Escritura en el alma de un hombre»¹⁷².

170 *Íd.*, p. 32.

171 LÖSER, WERNER, S.J., «Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis Heinrich Schliers», en *Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Würzburg, Echter Verlag, n° 52, 1979, pp. 60-67. La cita es de p. 61, donde el P. Löser refiere las confidencias de Schlier publicadas como *Denken im Nachdenken*, en NESKE, G. (ed.) *Erinnerung an Martin Heidegger*, cit., pp. 217-221.

172 SCHLIER, H., *loc. cit.*, p. 33.

Recordando la objeción, ya tratada, de que una fenomenología de la religión es anterior a toda toma de posición, sea católica o luterana, y ahí debería abordarse su crítica, sólo queremos apuntar el efecto relativizador que inquieta al estudiante católico en presencia de concretas presentaciones suyas. El saber que la fenomenología se proponía desde el principio como superación del escepticismo nominalista, no impidió a Stein dictaminar que, devenida “trascendental”, relativizaba a Dios. Sostenemos que la misma religiosidad se relativiza en el debate entre venir a denominar un flujo nominalista de concreciones históricas fácticas o definir un nihil de espacio propio en que consiste la misma positividad de su espacio. Ser cualquier cosa o no ser nada en concreto son los extremos en contacto a que la religión se expone más que ningún otro fenómeno, hasta devenir “espiritualidad”. Y eso lo capta el estudiante como vacilación en el contenido mismo de una relación con Dios que se resolverá en no tener contenido, es más, idealmente se perfeccionará con su vaciamiento.

La teología afectada de fenomenología trascendental (que la hay), además de la religión y Dios, sume la misma concepción de la Iglesia¹⁷³ en la indefinición, y opta por la renuncia dogmática en evitación del abandono cadente del sentido en su entificación como fórmula. En el fondo, son facetas del mismo fenómeno, el de «la convicción de la inaferrabilidad y la infabilidad de la verdad divina, ni siquiera por parte de la revelación cristiana»¹⁷⁴. La misma crítica heideggeriana — en pura tradición husserliana — a la fórmula dogmática, en ciernes en el curso de *Introducción a la Fenomenología de la religión*, se ha desarrollado plenamente en teología como rechazo de contenidos expresados de forma definitiva en proposiciones. La insuficiencia de una oferta del ser por el contenido, indefinido en su aprehensión, deja su palabra en mano de la experiencia, susceptible de un poseer “contemporáneo” del hacerse-ante-mí el ente, única forma de su ser tenido que no dispone de la definición del estar hecho, de una esencia delimitada.

La cualidad de la indefinición transmite el inconfundible aroma de relativismo por la inaferrabilidad (o aferrabilidad sólo final) de quien sustenta el tener

173 «Pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades» (*Dominus Iesus*, n. 17).

174 *Dominus Iesus*, 4. Como consecuencia, «el misterio de Jesucristo y de la Iglesia pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica, o al menos se arroja sobre ellos la sombra de la duda y de la inseguridad» (*ibíd.*).

sólo en el modo de su habérselas con un objeto en la no-aprehensión del vivirlo, nunca como poseyéndolo ya por contenidos¹⁷⁵.

175 Refiriéndose a la traducción de Heb 11,1, dice Benedicto XVI: «La frase dice así: “La fe es *hypostasis* de lo que se espera y prueba de lo que no se ve”. Para los Padres y para los teólogos de la Edad Media estaba claro que la palabra griega *hypostasis* se traducía al latín con el término *substantia*. Por tanto, la traducción latina del texto elaborada en la Iglesia antigua, dice así: “Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium” [...]. Por la fe, de manera incipiente, podríamos decir “en germen” —por tanto según la “sustancia” — *ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan*: el todo, la vida verdadera. Y precisamente porque la realidad misma ya está presente, esta presencia de lo que vendrá genera también certeza [...]. A Lutero [...] el concepto de “sustancia” no le decía nada en el contexto de su concepción de la fe. Por eso entendió el término hipóstasis/sustancia no en sentido objetivo (de realidad presente en nosotros), sino en el sentido subjetivo, como expresión de una actitud interior y, por consiguiente, tuvo que comprender naturalmente también el término *argumentum* como una disposición del sujeto. Esta interpretación se ha difundido también en la exégesis católica en el siglo XX —al menos en Alemania— de tal manera que la traducción ecuménica del Nuevo Testamento [...] dice: [...] fe es: estar firmes en lo que se espera, estar convencidos de lo que no se ve. En sí mismo, esto no es erróneo, pero no es el sentido del texto, porque el término griego usado (*elenchos*) no tiene el valor subjetivo de “convicción”, sino el significado objetivo de “prueba”» (BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, n. 7. La larga cursiva es nuestra).

