

Un inciso sobre Heidegger, san Agustín y la gnosis maniquea

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo

Recibido 11/11/2021

Resumen

¿Por qué un genio filosófico de la talla de Heidegger ignoró el sesgo maniqueo de Agustín y, sin embargo, penetró mejor que nadie en el *sentido vital* de sus textos y pudo rescatar sus experiencias de la condición humana para incorporarlas en su analítica del *Dasein*? ¿Acaso el decurso del cristianismo no es un fenómeno histórico? ¿O es que Heidegger desprecia el maniqueísmo de san Agustín como una interferencia espuria que estorba para la comprensión de la *vida fáctica cristiana* en su originalidad? ¿Basta escindir la escatología cósmica de la escatología individual para superar el mito gnóstico maniqueo? La cuestión reviste el máximo interés por varios motivos que afectan a nuestra posición profesional allí donde la voz de la filosofía ni es, ni puede ser acallada: la existencia misma como el lugar donde golpea la cuestión acerca de lo que *cada uno es*. Vista desde esta perspectiva gnóstica, es preciso revisar la lectura de Heidegger sobre san Agustín, pero tomando en cuenta la colusión de argumentaciones que su «pensar» provoca en la siguiente generación: Hans Jonas, Karl Löwith, Blumenberg, Voegelin, etc.

Palabras clave: cristianismo, *Dasein*, existencialismo, facticidad, gnosis, historicidad, vida fáctica, maniqueísmo, metaforología.

Abstract

A subsection on Heidegger, Saint Augustine and the Manichean Gnosis

Why did a philosophical genius of the stature of Heidegger ignore Augustine's Manichean bias and, nevertheless, penetrate better than anyone into the *vital meaning* of his texts and was able to rescue his experiences of the human condition to incorporate them into his analysis of *Dasein*? Isn't the development of Christianity a historical phenomenon? Or is it that Heidegger despises the Manichaeism of Saint Augustine as a spurious interference that hinders the understanding of *factual Christian life* in its originality? Is it enough to split cosmic eschatology from individual eschatology to overcome the Manichean Gnostic myth? The question is of the greatest interest for several reasons that affect our professional position where the voice of philosophy is neither, nor can it be silenced: existence itself as the place where the question about what *each one is* strikes. Seen from this Gnostic perspective, it is necessary to review Heidegger's reading of Saint Augustine, but taking into account the collusion of arguments that his «thinking» provokes in the next generation: Hans Jonas, Karl Löwith, Blumenberg, Voegelin, etc.

Key words: Christianity, *Dasein*, Existentialism, Facticity, *Gnosis*, Historicity, Factual Life, Manichaeism, Metaphorology.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Un inciso sobre Heidegger, san Agustín y la gnosis maniquea

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo

Recibido 01/11/2021

§ 1. La existencia personal como cuestión originaria

La pregunta acerca de sí mismo —la *quaestio mihi factum sum* agustiniana— fue interpretada por Heidegger como el fenómeno originario que removía fenomenológicamente la conciencia cristiana de san Agustín. Husserl, Heidegger, Jaspers, Hans Jonas, Hanna Arendt y otros muchos leyeron a san Agustín hace ahora un siglo y fueron interpelados por lo más originario para la filosofía, que es la exigencia que surge en la pregunta por sí mismo en el *factum* de la existencia. Pero la lectura de Heidegger resulta paradigmática debido a que la tensión que acumula vitalmente es máxima al recibir el encargo de explicar la materia «filosofía de la religión», tener que aplicar para ello el método fenomenológico que está desarrollando Husserl y estar él mismo vitalmente en un proceso de transformación religiosa desde un acendrado catolicismo militante hasta los bordes del protestantismo culturalmente dominante, en compañía (dejando de lado su matrimonio con su alumna protestante Elfridge) de los textos de Aristóteles que le permiten distanciarse de todo e instalarse cómodamente en la antesala del ateísmo, al tiempo que hurga en las fuentes griegas del cristianismo. Muchos se preguntan todavía por qué Heidegger fascinaba tanto a los jóvenes judíos que estudiaban filosofía en los años veinte sin reparar en esta problemática. Bajo el rigor lógico y la precisión terminológica de su discurso ¿no veían traslucir la tensión vital de la gnosis? ¿Acaso el maestro no debe conocer de antemano el destino y el contenido de aquel «saber detrás del que se va»?

En este trance, que he analizado con más detalle en otro trabajo en el que, entre otras cosas, diferencio la fenomenología hermenéutica de Heidegger de la reflexiva del propio Husserl, se entiende mejor el papel que la lectura de san Agustín tuvo para la

consolidación de su proyecto filosófico personal¹. No es ninguna casualidad que la producción juvenil de Heidegger se centrara en la problemática de *sí mismo* como verdadero objeto de la fenomenología entendida como «ciencia del origen de la vida en sí». Sabemos, gracias a la publicación de la totalidad de las lecciones que impartió en Friburgo desde 1919 y las posteriores de Marburgo como profesor extraordinario desde 1924 a 1928, que una parte muy sustancial de su producción está dedicada a estudiar el *fenómeno del cristianismo primitivo* bajo la hipótesis del carácter ejemplar que las vivencias religiosas tienen para explorar fenomenológicamente la *situación fáctica de la vida*. Más allá del hecho de que Husserl le hubiese encomendado encargarse del ámbito de la fenomenología de la religión, hay que tomar en cuenta, en primer lugar, que ese interés por lo religioso le venía de su propia evolución espiritual desde un catolicismo antimodernista que propugnaba la encíclica *Pascendi* de Pio X en 1907 para el que «filosofía kantiana», «idealismo alemán» y «teología protestante» eran errores y términos equivalentes, lo que le condujo a leer por sí mismo los textos que tantas *prohibiciones* suscitaban entre los católicos, hasta percatarse de la tensión irreconciliable entre teología dogmática y filosofía ontológica siguiendo enseñanzas de su profesor Carl Braig, y, en segundo lugar, que la mejor comprensión del fenómeno religioso no le viene de Husserl, sino de sus lecturas de Schleiermacher (*Sobre la religión* [1843]), de Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y del esbozo histórico-cultural y religioso que Deissmann había publicado en 1911 sobre la figura de san Pablo². Aunque sus estudios específicos sobre la fenomenología de la vida religiosa suelen tratarse por separado, el propio Heidegger reconoce que «sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del *pensar*».

¹ Cfer. Alberto Hidalgo, «Fenomenología y dialéctica: Hegel, Husserl y Heidegger». Conferencia impartida en el marco del IV.º Congreso sobre Pensamiento Filosófico Contemporáneo, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) y celebrado en octubre de 2018 en el edificio histórico de la Universidad de Oviedo (texto ampliado y reformulado en prensa).

² Carl Braig *Vom Sein: Abriß der Ontologie*, Friburgo, 1896 (hay edición digital). Fue profesor de teología dogmática de Heidegger y según muchos el que le induce a plantear la pregunta por el sentido del ser que orienta su investigación. De F. Schleiermacher, *Sobre la religión*, hay edición española (Tecnos, Madrid, 1990); así como varias de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey, siendo la de Julián Marías con prólogo de Ortega en 1956 en *Revista de Occidente* (Madrid), la que yo manejo. Del teólogo protestante G. A. Deissmann *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (Tubingen, 1911), no conozco traducción al español. Sin embargo, hay traducción inglesa de la primera edición (London, Hodder & Stoughton, 1912), y otra de la segunda edición alemana en 1927.

§ 2. El camino del pensar y la cuestión de la gnosis, vistos desde la *metaforología* de Blumenberg

Esta confesión de parte, alimenta un tercer motivo historiográfico para volver a investigar la omisión del maniqueísmo en la investigación heideggeriana que ha cobrado cierta importancia desde que Blumenberg reinterpretó la filosofía de san Agustín como una respuesta fracasada al gnosticismo de Marción, oponiéndose así tanto a las interpretaciones críticas del marxista ex-heideggeriano Löwith como a las del jurista conservador Schmitt. En realidad, Blumenberg acepta la interpretación protestante de Harnack, según la cual, la solución del gnóstico Marción se carga simultáneamente el legado griego y la herencia cristiana. Pero ¿en qué medida puede aceptarse el tren de inferencias que convierte a Heidegger en un *gnóstico*, partidario del nacional-socialismo alemán entendido como un «movimiento de masas gnóstico» (por utilizar la expresión de Eric Voegelin, cuya tesis sobre el gnosticismo discute Blumenberg), de modo que el Ser, cuya aparición se aguarda como una nueva *παρουσία*, sirva para discriminar al *Dasein* «auténtico» (bueno) del mostrenco, impersonal existente «inauténtico» (malo)? ¿Tiene algo que ver en esta caracterización la superación de su «antimodernismo» católico? Pero, aunque el problema de fondo tenga que ver con la comprensión de la modernidad, ¿hasta qué punto resulta verosímil que, al ser el nazismo supuestamente una versión secular del maniqueísmo, ello pudo inducir al «caviloso manipulador» de la Selva Negra a omitir la influencia de este movimiento en san Agustín cuando lo estudiaba en su juventud en el marco de la filosofía de la religión?

Hay que ubicar este argumento en el paradigma de la *metaforología* desarrollada por Hans Blumenberg (1920-1996) y la peculiar hermenéutica que desarrolla en su trabajo programático de *Paradigmen für eine Metaphorologie*³. En el análisis histórico se manifiesta la experiencia de la historicidad, como consecuencia de la relativización de cualquier visión del mundo (*Gegenständlichkeit*) al contemplarla *sub specie historiae*. Para Blumenberg, las metáforas tienen historia en un sentido más radical que los conceptos,

³ Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1301, Frankfurt am Main, Erste Auflage, 1998 [1960]. Hay versión española de Jorge Pérez de Tudela de la edición alemana de 1997, *Paradigmas para una metaforología*, 2.^a ed. Madrid, Trotta, 2018 [2003], por la que cito más adelante.

porque el giro histórico de una metáfora pone de manifiesto la metacinética de los horizontes históricos y las perspectivas mismas, dentro de las cuales los conceptos sufren sus modificaciones. Esta relación de implicación determina la relación entre la metaforología y la historia conceptual como una servidumbre: la metaforología busca llegar a la *subestructura del pensamiento*, al subsuelo, a la solución nutritiva que alimenta toda cristalización sistemática. ¿Hasta qué punto las metáforas gnósticas de la luz y la oscuridad, del «estar arrojado al mundo» (*Gewonferheit*), etc., no subtienden todo el entramado filosófico de Heidegger? Blumenberg quiere mostrar que su metaforología es el modo adecuado de acercarse al fenómeno de la historicidad, quiere hacer tangible también el «coraje» (*Mut*), con el que el *Geist* asume la experiencia de la finitud, pero también el modo en que avanza en sus cuadros y cómo tiene el coraje de adivinar su historia. Su hermenéutica entra así en discusión con Heidegger y con el historicismo, de los que considera que, o bien trabajan con una historia atemporal, como le habría ocurrido a Heidegger, quien no habría tenido éxito en su intención de pensar la historicidad, o bien hacen del decurso histórico algo ininteligible, como le ocurre al historicismo.

Pero, dado que por estas fechas Heidegger está intentando pensar la historicidad desde la fenomenología, este planteamiento de Blumenberg, ¿no implica acaso reducir la propia fenomenología a una serie de metáforas y, por ello mismo, a señalar sus límites?

Cuando, por ejemplo, —interpreta Blumenberg— Husserl compara los primeros pasos de su método fenomenológico ya en 1907 con el desembarco en la costa de un «nuevo país» en el que es necesario afianzarse firmemente, o cuando en su último tratado sobre la *Crisis* describe la época metodológica como «puerta de entrada, con cuyo franqueamiento se descubre el nuevo mundo de la pura subjetividad», le parece ser indicio de un sentimiento de sí, particularmente anacrónico que más bien pertenecería al comienzo de nuestra época. Y esta evidencia se confirma de manera asombrosa si se examina más de cerca la auto-interpretación de Husserl, en la que repetidamente se coloca en el lugar de Descartes⁴.

⁴ V. Hans Blumenberg, *op. cit.*, 79-80. La cita no es literal de las pp. 95-96, corresponden al capítulo V, que desarrolla la metáfora de la «*terra incognita*» y «universo inacabado» de la edición española (Trotta, 2018).

Aquí se priman los indicios de la metáfora sobre la propia autoconcepción del filósofo acerca de su posición en la historia de la filosofía. Y lo mismo sucede cuando vuelve a mencionar la fenomenología de Husserl en el contexto de la oposición metafórica entre lo orgánico y lo mecánico, cuando dice que Husserl malinterpreta a Galileo, no solo porque cada vez más el rendimiento total de la ciencia se desplaza entre el sujeto y su mundo, hasta el punto de que este mundo acaba «siendo» idéntico al epítome de los enunciados teóricos sobre él (lo que no supone que afirme que es «inmediato» y pura experiencia del mundo), sino porque en el anexo a la *Crisis* de las obras de Husserl (VI, 52 y 460), se interpreta la matematización de las ciencias naturales por Galileo como un proceso de «mecanización» —como una mera transposición a los autómatas de las operaciones formalizadas— que estructuralmente anticipan su verdad⁵. ¿Cómo se aplicaría entonces la metaforología al caso de Heidegger?

Por inverosímil que parezca el equívoco se produce por una colusión de argumentos independientes. En breve, fue Karl Löwith (1897-1973) marxista y discípulo disidente de Heidegger, quien en su libro *Weltgeschichte und Heiligeschehen* arguyó una continuidad entre la ideología religiosa medieval y la secularización moderna a causa del paralelismo existente entre el concepto de un Reino de Dios y el sueño secularista de un mundo de perfección inmanente, al compartir ambos la concepción lineal del tiempo frente a la clásica concepción griega circular del «eterno retorno», resucitada por Nietzsche⁶. Hans Blumenberg (1920-1996), al estudiar el proceso de legitimación de la modernidad defiende contra Löwith, que hay discontinuidad, pues la autolegitimación de la Modernidad consiste en una segunda venida del gnosticismo, que resultó de una reacción contra el absolutismo teológico del final de la Edad Media, solo superado a través del nominalismo de Ockham y el literalismo bíblico de Lutero. Ahora bien, para su argumento polémico Blumenberg tomó el «teorema» de la secularización de la obra de Carl Schmitt que tendría la siguiente fórmula: «Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado

⁵ *Ibid.*, p. 109 (p. 120 de la traducción citada).

⁶ Karl Löwith (1949), *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 2.^a ed. Stuttgart, 1953 (traducción en Katz editores (Madrid) de Norberto Espinosa como *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 2007).

son conceptos teológicos secularizados»⁷ Pero esta generalización «metaforológica» traiciona la explícita pretensión de Schmitt, quien en su edición de 1922 limitaba el uso de su concepto de secularización al plano de la heurística en el ámbito legal; para él, la idea implicaba menos una transferencia que una *analogía estructural*. Schmitt (a diferencia de Löwith durante la década de 1950) no estaba usando este concepto en un sentido explícitamente deslegitimador. Su arquetipo de autoritarismo político no es Teodosio (el modelo del príncipe cristiano en Agustín) o san Luis, sino Mussolini. Pero para Blumenberg no se trata de deducir la legitimidad de la Edad Moderna a partir de su novedad absoluta. No hay tal, desde el momento en que en todos los cambios histórico-sociales el lenguaje sigue conservando *metáforas básicas* que perturban su significado. Así pues, cuando el politólogo Eric Voegelin (1901-1985) entra en el debate en 1959, venía de recorrer un largo camino de aclaración que le había llevado a sostener una «teoría de la conciencia» y una «teoría de la historia» peculiares, paralelas y opuestas por su idealismo a las de Heidegger.

§ 3. La colusión de argumentaciones en el debate sobre la modernidad. Desmontando el pastiche idealista de Voegelin

88

De hecho, Blumenberg está más interesado en la tesis del nexo entre gnosticismo y modernidad que viene del heideggeriano Hans Jonas y del teólogo Urs von Balthasar, de los que saca Voegelin su concepto de gnosticismo, cuando tras citarle matiza así su propia posición:

⁷ Hans Blumenberg (1966), *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (traducción de Pedro Madrigal de la edición de 1988, como *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008), p. 93, que cita *la Politische Theologie* de Carl Schmitt de 1922 como I para inicial el debate, que el propio Schmitt trata de zanjar en su *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie* (Berlín, 1970). Blumenberg responde a las críticas de Schmitt que le acusa de confundir legitimidad con legalidad, retrotrayendo el problema a la contraposición entre «racionalismo» y «voluntarismo»: «El racionalismo tiene la ventaja de poder fundamentar su forma de funcionar en *mecanismos* impersonales, es decir, sin depender propiamente de *sujetos racionales* —aunque sean del tipo del *espíritu universal*—, sino solamente de su racionalidad. Todavía el darwinismo sería una derivada del racionalismo. Deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente. El voluntarismo depende necesariamente de un *sujeto*, aunque este sea ficticio. De ahí que pida personas, aunque sean *personas* jurídicas. En su forma de decisionismo, no sale adelante sin el *Soberano*, aunque este sea metafórico» (p. 100). Para el nexo con Heidegger tomo en cuenta no solo esta remisión, sino el manifiesto publicado por él mismo en 1960, *Paradigmen zu einer Metarophologie* (Suhrkamp), que expone la metodología hermenéutica general que practica.

La tesis que aquí se va a ser defendida asume la conexión que hemos afirmado entre la Edad Moderna y el gnosticismo, pero dando un vuelco a la cosa: la Edad Moderna sería una superación del gnosticismo. Esto presupone que la superación del gnosticismo, al principio de la Edad Media, no se había logrado con eficacia. Incluye asimismo el hecho que la Edad Media, en cuanto estructura de sentido que abarca muchos siglos, iniciará su salida enfrentándose con el gnosticismo del final de la Antigüedad y de la primera época del cristianismo y de que la unidad de su voluntad de sistema pueda entenderse a partir de la posición gnóstica contraria a ella.⁸

Esta enrevesada dialéctica no niega la tesis de Voegelin de que el gnosticismo medieval suponga una «hipóstasis inmanentista del *eschaton*» en continuidad con la radicalidad del cristianismo primitivo, pero rechaza que la Edad Moderna siga la estela mística del gnosticismo religioso, porque la ciencia moderna rompe con el carácter sagrado y salvífico del gnosticismo primitivo.

Pero, ¿por qué la posición de Heidegger resulta determinante en este complejo debate? Para Voegelin, que a diferencia de Hannah Arendt, se considera un filósofo y no un mero teórico de la política al estilo anglosajón, Heidegger es el último y «más agudo gnóstico de nuestro tiempo», en la estela de Hegel, Marx y Nietzsche, adalides del secularismo moderno, porque ha sabido reducir el problema de la existencia histórica humana a su dimensión esencial bajo el título de una «ontología fundamental». Le basta citar la *Introducción a la metafísica* para anclar la reflexión de Heidegger en la cima histórica del gnosticismo occidental:

La concepción de un proceso clausurado del ser, la ruptura del mundo inmanente con el trascendente, el rechazo a reconocer las experiencias de *philia*, *eros*, *pistis* (fe) y *elpis* (esperanza) —que fueron acuñadas y descritas por los filósofos helénicos— como acontecimientos ónticos en los que el alma participa en el ser trascendente y permite ser conformada por él; el rechazo, además, a reconocer estas experiencias como acontecimientos en los que la filosofía, especialmente la platónica, se origina, y finalmente, el rechazo a permitir la duda a la luz de estos acontecimientos sobre la misma idea de la concepción del proceso clausurado del ser: todo esto puede encontrarse, sin lugar a dudas, en los gnósticos especulativos del siglo XIX, con diversos grados de claridad. Pero Heidegger ha reducido este complejo a su estructura esencial, eliminando de él las visiones del futuro sujetas a un determinado momento temporal. Desaparecen las imágenes ridículas del hombre positivista, socialista y del superhombre. En su lugar, Heidegger coloca el ser mismo, vacío de todo

⁸ Hans Blumenberg (1966) *op. cit.* p 124.

elemento sustantivo, a cuyo poder inminente hemos de rendirnos. Como resultado de este proceso de depuración, se puede comprender ahora la naturaleza de la especulación gnóstica como una expresión de la anticipación de la salvación, en la que el poder del ser sustituye al poder de Dios y la parusía del ser a la de Cristo.⁹

Vistas así las cosas, sin embargo, Heidegger también debería dejar atrás las ridículas imágenes del hombre nazi y el de los fascismos, con lo que no podría atribuírsele la omisión del maniqueísmo a un propósito secreto, a una estrategia ocultista destinada a evitar su identificación personal con el «movimiento de masas nazi», sino a un proceso de mera *depuración conceptual*. Y ciertamente Voegelin no lo hace, porque comparte con Heidegger la íntima convicción de la superioridad de la conciencia espiritual germana.

Pero Voegelin es un creyente interesado en demostrar la naturaleza espiritual de la psique a lo largo de la historia, la consustancialidad de alma y la realidad, así como la dependencia ontológica del concepto platónico de participación para lo que recurre a un constructo ontológico, que llama *metaxy* en su obra sintética *Anamnesis*, en la que intenta recuperar el prestigio perdido de la idea de trascendencia divina cancelado por lo que él llama «el asesinato de Dios»¹⁰. De ahí que interese diferenciar muy bien el significado que otorga al término «gnosticismo», que solo coincide parcialmente con

⁹ Eric Voegelin «Ciencia, política y gnosticismo», conferencia pronunciada en la Universidad de Múnich 1958, traducida ahora en el volumen *Las religiones políticas* (Madrid, Trotta, 2014) en el que Guillermo Graiño y José María Carabante reúnen varios escritos traducidos por Manuel Abella y Pedro García Guirao que van de 1938 a 1959.

¹⁰ Por muy legítima que sea esta pretensión «ideológica» no sirve para descalificar las ideologías alternativas tildándolas de meros «sucedáneos de la religión». No hay edición castellana de *Anamnesis* (1966), aunque sí una edición italiana en Guiffré Editore (Milano) y varias inglesas como *Anamnesis*. Columbia and London, University of Missouri Press, 1978. La escasez de la bibliografía en español es subrayada en el citado *Las religiones políticas*. Fernando Vallespín lo recoge junto a Leo Strauss en su *Historia de la teoría política*, vol. 5 (1993), como «La vuelta a la tradición clásica» (Madrid, Alianza), pp. 380-93. Hay una tesis publicada del venezolano Carlos A. Casanova: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin* (Navarra, Eunsa), de 1997 que es el trabajo más extenso que conozco y cuyo sesgo queda resumido en este rotundo párrafo: «Pienso que en buena medida la obra de Voegelin es una reacción vigorosa contra las perturbaciones del orden europeo producidas por los gnosticismos secularistas, originalmente anglosajones. Pero una reacción que, aunque emerge del transcurso histórico germano, no pretende volver solo "pasado", sino superar a sus oponentes mediante la imaginación de una nueva "verdad". Postula la *noesis* voegeliana una nueva teología, que no perturba el orden de la conciencia, sino que conecta lo intra-mundano con la Realidad trascendente, y que, por ello mismo, se considera intelectualmente superior a todas las teologías adversarias. Con lo cual, Voegelin espera que sea el estilo germánico de civilización el que acabe por imponerse en el espacio integrado por las culturas heredadas de la Cristiandad medieval» (p. 368).

el que le atribuye Blumenberg. Eric Voegelin que había criticado tempranamente ya el nacionalsocialismo por su racismo en sendas obras de 1933, publicadas en Viena (*Rasse un Staat* y *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*) se defiende contra los que le reprochan su falta de contundencia ideológica porque para él todos los colectivismos políticos tienen una raíz religiosa:

Una consideración religiosa del nacionalsocialismo —arguye desde su exilio americano en 1938— ha de poder partir del supuesto de que existe el mal en el mundo. Y no un mal entendido como un modo defectuoso del ser, como algo puramente negativo, sino como *una sustancia y fuerza auténtica*, que realmente actúa en el mundo. Frente a una sustancia que sólo es mala en un sentido ético, sino malvada en sentido religioso, satánica, solo puede resistirse desde una fuerza buena, igualmente fuerte, en sentido religioso. No se puede combatir a una fuerza satánica sólo con moralidad y humanidad.¹¹

Por el contrario, para Blumenberg el gnosticismo no es una posición «originaria», como pretende Voegelin, sino una solución más radical al problema del origen del mal que la Antigüedad había dejado sin resolver. En todo caso, nada que ver con la idea de Hanna Arendt sobre la «banalidad del mal». Justamente el neoplatonismo pretende resolver la ambigüedad platónica

[...] de que el mundo fenoménico sea, ciertamente, una reproducción de las ideas, pero sin poder alcanzar jamás a su modelo... La diferencia entre idea y sustrato, entre forma y material se agranda en los sistemas neoplatónicos; a la *teologización* de la idea corresponde una *demonización* de la materia. En Plotino, el mundo surge mediante la caída de esta alma en el mundo, la cual, cegada por la materia, se pierde en ella.¹²

De esta diferencia se deduce ya una interpretación distinta de la figura central de san Agustín y una valoración diferente del planteamiento ontológico de Heidegger.

Ya en 1930, Hans Jonas (1903-1993), discípulo de Heidegger y Bultmann, había realizado su tesis doctoral sobre san Agustín señalando la relación entre la idea de progreso y la doctrina paulino-agustiniana de la gracia en el sentido de que ambas «llevan a los hombres a ser conscientes, cada vez más, de su libre

¹¹ Voegelin, *Las religiones políticas* (2014), *op. cit.* p. 24

¹² Blumenberg, (1996) *op. cit.* p. 126

autorresponsabilidad»¹³. No está, sin embargo, nada claro que la desconfianza que abrigará en 1933 respecto a la filosofía heideggeriana a causa de la afiliación nazi de su maestro, tenga nada que ver ni con sus trabajos con el gnosticismo antiguo, ni con el hecho de que este se empeñase en ubicar el planteamiento agustiniano en la órbita del neoplatonismo y que acepte la naturaleza cadente del *Dasein*¹⁴. ¿Qué tiene que ver el gnosticismo con la doctrina de la verdad de Heidegger? ¿Acaso toda la filosofía, debido a su filiación platónica, es un gnosticismo? En una nota a pie de página Blumenberg subraya todavía más la filiación platónica de la doctrina de la verdad de Heidegger:

Una interpretación de la alegoría de la cueva no solo debe interpretar lo que está allí, sino también marcar con tiza lo que no está; el neoplatonismo puede entenderse en su auténtica problemática como precisamente esta observación de lo que queda sin explicar en la alegoría de la caverna: ¿cómo se produce la situación inicial de la caverna y la servidumbre? Este forzoso alejar al hombre de la luz del día de la verdad debe sentirse en su antinaturalidad e inesencialidad. Lógicamente, el neoplatonismo no interpretó la salida de la cueva como un compromiso primario, sino como un giro y un retorno, y la parábola no como una continuación de la *Paideia*, sino como una *Metanoia*, como una redención. Eso es lo que le da a la idea de verdad su acento allí.¹⁵

¹³ Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein Philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländlichen*. Gotinga, Freiheitsidee, 1930, p. 36, n. 1.

¹⁴ Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, 2.ª ed. 1954 [1934]. Traducción española en *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía de la mitología a la filosofía mística*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1999.

¹⁵ Blumenberg (1960) En la nota 54 del capítulo II titulado «*Wahrheitsmetaphorik und Erkenntnispragmatik*» cita un artículo de Ralfs «Comentarios críticos sobre la doctrina de la verdad de Heidegger» («*Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Ehrheit*», en *Kant Studien*, 48, pp. 525-549), en el que liga las fórmulas de Heidegger sobre «arrebatar» y «robar» con las palabras de Nietzsche sobre el trasfondo de la alegoría platónica de la caverna y, por lo tanto, da como resultado un lejano y sorprendente paralelo invertido nietzscheano. Y es que mientras allí la caverna es el lugar donde el hombre está atado y la verdad está excluida, o fuera de ella, aquí la verdad está oculta en la caverna y hay que sacarla fuera. Pero también muestra en qué medida la fórmula de Heidegger de «arrebatar y robar», guiada menos por la parábola que por la doble etimología de *aletheia*, «modernizó» el concepto platónico de verdad para luego, de rebote, responsabilizar al propio Platón de la pérdida del ideal presocrático de ser. De repente, Heidegger no está lejos de Nietzsche, cuando dice: «El pensamiento de Platón ejecuta un cambio en la esencia de la verdad, esa transformación que se convierte en la historia de la metafísica, la cual, con el pensamiento de Nietzsche, ha iniciado ya su consumación incondicionada» (o «alcanza su perfección incondicional»). V. la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en *Hitos*, «La doctrina platónica de la verdad», Madrid, Alianza, 2000, p. 197. La cita original es de *Platons Lehre von der Wahrheit*. Berna, 1947, p. 50.

Idealista confeso, Voegelin, por su parte, asume el platonismo al pie de la letra y lo extiende holísticamente a toda la humanidad, fundiendo la doble dimensión, sensorial y «luminosa» en una tercera dimensión de la conciencia intencional (de inspiración husserliana, como reconoce en su correspondencia con Alfred Schütz) que se integran en un único flujo histórico. En el volumen III de *Order and History* liga sin pestañear el horror nazi con el progresismo ilustrado:

En nuestro tiempo podemos observar que [...] el pueblo se estremece por los horrores de la guerra y las atrocidades Nazis, pero es incapaz de ver que todos estos horrores no son más que una traducción, al nivel físico, de los horrores espirituales e intelectuales que caracterizan a la civilización progresista en su etapa «pacifista»; que los horrores no son más que la ejecución del juicio (*crisis*) que recayó sobre la realidad política¹⁶.

Puesto que para el idealista histórico la conciencia y la realidad se funden holistamente en el Todo de la Humanidad Universal, en su teoría de la historia se funden la fenomenología del espíritu de Hegel con la idea de tiempo-eje de Jaspers, dando como resultado una fusión en la que se auto-estructura, (puesto que el propio historiador forma parte de de la realidad que se auto-ilumina), «la triada: explosión espiritual, expansión imperial e historiografía». Puesto que todas las sociedades surgen y desaparecen sin cesar y ninguna sociedad concreta representa el proceso histórico de toda la humanidad, Voegelin critica las versiones pautadas de Toynbee y Spengler y busca superarlas apelando a una realidad trascendente, que intenta diferenciar en vano del Absoluto de Hegel, para no incurrir en panlogismo. Pero el panlogismo es hijo del idealismo, que es el presupuesto que daña toda la construcción de Voegelin, respecto a la cual la especulación heideggeriana del *Dasein* aparece como un modesto materialismo existencial de tipo gnóstico.

Voegelin cree poder conjurar o exorcizar al mismo tiempo el absolutismo de Hegel y el relativismo de Spengler mediante el «gesto mágico» de extraer al Sujeto de la historia, pero lo que nunca logra es sacar el espíritu germánico que opera en el sudoku

¹⁶ Eric Voegelin, *Order and History*, III. Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1957, p. 147. El mismo argumento ideológico de que la Ilustración es la responsable de la «desantropomorfización» de la naturaleza, que consiste en negar lo «divino», sustituyéndolo por la noción de «progreso» se radicaliza aún más en *From Enlightenment and Revolution*. Durham, Duke University Press, 1975, pp. 73 y 143-45.

culturológico de su propia mentalidad, como se pone de manifiesto en todas y cada una de las páginas de sus *Autobiographical Reflections*:

Difícilmente pueden sostenerse —arguye contra las unidades propuestas por Toynbee y Spengler en sus propuestas de Historia Universal— las civilizaciones como unidades últimas en vista de los imperios abarcales de varias civilizaciones, creadas por los persas, los griegos bajo Alejandro, y los romanos, y de su desintegración en subunidades étnicas cuando el ímpetu de la expansión imperial topó con diversos obstáculos. Además, para alcanzar el concepto de civilización como la última unidad, Toynbee tuvo que construir las unidades de civilización retrospectivamente, desde los establecimientos imperiales que él consideraba su última fase antes del inter-reino desintegrador. De hecho, las «civilizaciones» que culminan en «imperios ecuménicos» no existían antes de la expansión imperial. Hay ciertamente «algo» como una continuidad de la historia china que emerge de la ordenación imperial definitivamente no es el agregado de sociedades tribales que confluyeron en ella en el siglo octavo a.C., como la sociedad que emergió como una sociedad greco-romana de la expansión griega y romana definitivamente no es la Atenas de Platón ni la Roma de la república temprana. Las sociedades civilizacionales no son unidades últimas de la historia, sino producto de procesos históricos altamente desagradables y criminales. Yo no creo que pueda permitirse proyectar las sociedades civilizacionales que surgen de los imperios y retienen la diferenciación de la conciencia ecuménica (aún cuando en la política pragmática ellas hubieran tenido que restringir sus ambiciones) a las sociedades que confluyeron en el proceso.¹⁷

¿Qué es ese «algo» antecedente que Voegelin postula? ¿En qué se basa para hablar de «explosión espiritual»? Pero la cuestión en esta colusión de argumentos es: ¿cómo logra Voegelin generar la impresión de que sus apreciaciones se hacen desde fuera del proceso histórico mismo, sino es apelando al concepto de gnosticismo que adquiere así el papel de *Deus ex machina*? Si Jaspers apelaba al tiempo-eje, Voegelin parece concretar más el fenómeno apelando al gnosticismo. ¿Y no es en este sentido en el que Blumenberg arguye que el concepto de gnosticismo «no es originario»? No se trata de salvar a Heidegger de la acusación de que él causara el nazismo ¡faltaría más!, sino de defender su trabajo como verdadera filosofía y no un galimatías del estilo del que propone Voegelin. A este respecto, es relevante no solo la discusión sobre el gnosticismo, sino la sobria representación que Heidegger se hace de san Agustín.

¹⁷ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1989, 104-5.

Mientras para Voegelin la importancia de san Agustín se cifra en su propuesta de fundar la unidad del «género humano» mediante sus experiencias paulinas, cristianas y maniqueas del «*anima animi*», capaz de aglutinar la historia de Israel y las categorizaciones de los filósofos místicos griegos en su idea de un Dios *trascendente*, que servía para materializar pragmáticamente las expansiones imperiales de Occidente en una nueva ecúmene que culminaría en la sociedad industrial, para Heidegger lo que más importa es su elaboración existencial del *Dasein* cadente sometido a las tentaciones de este mundo. Y que el *Dasein*, que ya no es sujeto, pues surge históricamente y se concreta en una temporalidad, no en un cuerpo híbrido, morfológico, como son todos los cuerpos (y en eso Ortega fue muy clarividente), sino la condensación de una determinada experiencia fáctica de la vida, empeñada en dotar de sentido cristiano al conjunto de fenómenos afectivos que se describen en el libro X de las *Confesiones*.

Globalmente considerada —resume Heidegger—, la explicación de la experiencia de Dios es, con todo, en Agustín específicamente «griega» (en el sentido en que lo es también toda nuestra filosofía). No se llega aquí a una problematización y a una consideración del origen radicalmente críticas (destrucción).¹⁸

No se trata de criticar a san Agustín porque su concepto de «género humano» sea demasiado provinciano, ni siquiera porque su concepto de «Dios» esté demasiado vinculado a las verdades antiguas, de modo que su posición no sea suficientemente «espiritual (más interior) y más trascendente», pues Heidegger no quiere hablar del «destino común» del género humano, que es el caramelo para los intelectuales alemanes, que usa Voegelin para alinear a san Agustín con Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, y el propio Heidegger en su reflexión sobre Occidente, Roma, los judíos, China, etc. en busca de una única realidad trascendente. Me parece que la pretensión de Heidegger, con ser más profunda filosóficamente, resulta mucho más modesta para los nacionalismos étnicos y las interpretaciones políticas que la de Voegelin.

¹⁸ Heidegger, *op cit.* p 201

§ 4. Recuperando a Hans Jonas como fuente textual del gnosticismo y su experiencia originaria desde el existencialismo de Heidegger

Ahora bien, para entender la rimbombante interpretación «política» del gnosticismo con el que vincula directamente a los nazis con Heidegger, hay que examinar mejor las fuentes textuales que inspiran este constructo ideológico. En este punto es importante señalar que la noción de «gnosticismo» que elabora Voegelin no se compadece bien con las fuentes más precisas que maneja. Voy a limitarme a comparar su tesis de que el gnosticismo es una «forma estatal de la religión» con la de una de sus fuentes documentales que acepta sin rechistar, la de Hans Jonas, quien, por cierto, siendo discípulo de Husserl y Heidegger decidió aplicar el «método» existencialista de *Ser y tiempo* a su tesis doctoral sobre san Agustín en 1930, así como a su clásica publicación de 1934 sobre *Gnosis und spätantiker Geist*¹⁹. Académicamente impecable, el trabajo de Jonas, pudo inspirar el resumen que Voegelin hace, al definir el gnosticismo por sus expresiones como meras reacciones a la descomposición de los imperios ecuménicos:

La pérdida de sentido causada por la descomposición de las instituciones, de las civilizaciones y de la cohesión étnica provoca movimientos que tienen por finalidad recobrar un sentido para la existencia humana en las condiciones dadas en el mundo. Entre estos movimientos, que varían ampliamente en profundidad de comprensión y en verdad sustantivas, se pueden encontrar los siguientes: la reinterpretación estoica del hombre (para el que la polis había dejado de tener sentido) como *polités* (ciudadano) del cosmos; la visión de la ecúmene pragmática de Polibio, que Roma estaba destinada a realizar; las religiones místicas; los cultos heliopolitanos de esclavos; la apocalíptica hebrea, el cristianismo, y el maniqueísmo. A esta serie [!], como una de las más grandiosas de las nuevas formulaciones, que intentan proporcionar sentido a la existencia, pertenece el gnosticismo.²⁰

Voy a señalar telegráficamente las principales diferencias entre el planteamiento de Jonas y de Voegelin, desde lo más obvio a lo más sutil. 1) Para Jonas el gnosticismo es de naturaleza «fundamentalmente religiosa», no una reacción política y se inscribe en

¹⁹ Hans Jonas, *Augustine und das paulinische Freiheitsproblem*. Gotinga, 1930 y *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols. Gotinga, 1934 y 1954. En la edición de 1964, aparecen dos suplementos que incorporan estudios sobre los documentos de Nag Hammadi en el vol I. La autoridad de Hans Jonas se muestra porque a él le encargan la voz «Gnosticism» en *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3. New York, 336-342. Por cierto, Voegelin confunde estas dos publicaciones de Jonas.

²⁰ V. Voegelin, *Las religiones políticas*, 2014, *op. cit.* p. 82.

la orientación salvífica (no política) de las mismas. 2) Históricamente surge en la segunda fase de la cultura helenística (posterior a la provocada por Alejandro Magno), lo que coincide cronológicamente con el nacimiento del cristianismo. 3) Jonas distingue la naturaleza del «conocimiento» de la gnosis del que tiene entre los helenos vinculado a la teoría racional, mientras para Voegelin hay una continuidad absoluta de naturaleza ilustrada. Para los griegos ilustrados el conocimiento es universal y la relación con el objeto es «óptica», mientras que para los gnósticos el conocimiento versa sobre lo «particular», la relación con el objeto es mutua y práctica. De ahí que las relaciones entre fe y conocimiento (*pistis* y *gnosis*) sea muy diferente del planteamiento ilustrado que tenemos en nuestros días cuando contraponemos fe y razón, detalle que se le escapa al idealista holista Voegelin. 4) Por último, pero no en último lugar, para Voegelin el gnosticismo forma parte de una «serie» (lo que implica continuidad), mientras que para Jonas, como él mismo matiza, el término se usa:

[...] como un concepto de clase, que aplicaremos allí donde estén presentes determinadas propiedades. De esta forma y dependiendo del criterio observado, la extensión del área gnóstica podrá resultar más o menos amplia. [...] La investigación moderna ha ampliado progresivamente esta visión tradicional (de los Padres de la Iglesia) arguyendo la existencia de un gnosticismo judío precristiano y pagano helenístico, y dando a conocer las fuentes mandeas, el ejemplo más sorprendente del gnosticismo oriental fuera de la órbita helenística, así como otros nuevos materiales. Por último, si consideramos no tanto el tema especial del «conocimiento» sino el espíritu idealista y anticósmico en general, la religión de *Mani* deberá clasificarse también como gnóstica.²¹

97

Pero volvamos ya sobre el joven Heidegger —que es él quien influye directamente sobre Han Jonas— y no sobre el Heidegger maduro que es al que Karl Löwitz reprocha comportarse como un gnóstico místico. Pues bien, al estudiar los casos de san Pablo y san Agustín el joven Heidegger está muy al tanto de las discrepancias entre Adolf von Harnack para quien el gnosticismo es una «helenización aguda del cristianismo» y los teólogos que, como él mismo señala, afirman la «helenización crónica» (incluso platónica) del cristianismo. En la lección del semestre de invierno de 1920/1921 el

²¹ Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Siruela, 2000, 66-67. La traducción de Menchu Rodríguez del inglés: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, Beacon Press, 1991 [1958]. Prologo exacto del especialista José Montserrat Torrents.

propio Heidegger pone explícitamente de manifiesto el nexo entre «filosofía», «experiencia de la vida fáctica» y «fenomenología de la religión» como una cuestión *metodológica*. En la medida en que para él la filosofía es una lucha por el método, se entiende por qué «la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida» y la radicalidad con la que caracteriza esta expresión:

La experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, el *cómo* entra, a lo sumo, en éste, en el cual transcurre todo cambio de la vida. En el curso de un día fácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto *cómo* de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiencio: la experiencia fáctica de la vida muestra una *indiferencia* con respecto al modo de experienciar [...] [que] con ello no se ha tomado ninguna decisión gnoseológica ni a favor del realismo ni del idealismo.²²

¿Cómo entonces experimenta un sujeto que es él y no otro el que tiene tales experiencias? ¿Es esta indiferencia heideggeriana la misma que promocionaban los maniqueos, por la cual uno no se hacía responsable de sus actos? Heidegger no está en una batalla moral, sino en una lucha gnoseológica contra toda teorización trascendental. Por eso aclara:

Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en *aquello que yo realizo*, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia, etc. *Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado por los demás; por el contrario*, estoy siempre sujeto al mundo circundante. Este experienciarse a sí mismo no es una «reflexión» teórica, tampoco una «percepción interna», etc., sino una experiencia del mundo propio, porque este experienciar tiene un carácter mundanal, por estar volcado a la significatividad, de tal modo que el mismo mundo propio experienciado no queda resaltado de hecho frente al mundo circundante.²³

²² Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion». Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. Prólogo y traducción española de Jorge Uscatescu Barrón como *Introducción a la filosofía de la religión*. Madrid, Siruela, 2005. V. p. 47.

²³ *Ibidem*, p. 48.

Cito lo que dice el joven Heidegger porque yo no encuentro en estos textos ninguna alusión «gnóstica» al yo extraño a este mundo, que ha sido «arrojado aquí» desde alguna dimensión «trascendental». Al contrario. Toda la experiencia fáctica de la vida se circunscribe al mundo circundante.

Ahora bien, ¿acaso el mundo circundante de Hipona que experimenta Agustín no está significativamente plagado de adeptos religiosos maniqueos, donatistas y católicos? ¿Qué debe entenderse en este contexto por «histórico» y qué tiene que ver este contexto con la fenomenología como método? ¿O tiene razón Jorge Uscatescu cuando valora estas lecciones como un «bloque errático en la obra de Heidegger, porque después no dedicó ningún escrito al tema»²⁴? Pero en este mismo texto el joven Heidegger deja bien claro que el primado que concede a la historia proviene de su comprensión protestante de la religión, como queda de manifiesto en su discusión con la filosofía de la religión de Troeltsch y sus epígonos a los que contrapone los estudios que compararon los inicios del cristianismo con el de otras religiones y repararon en el contexto histórico-cultural que lo hizo posible:

Un motivo que impulsa la filosofía de la religión de Troeltsch está en su *concepción de la Reforma*. En ella no ve nada nuevo, ya que opina que ha transcurrido por los cauces mentales de la Edad Media. Lo nuevo aparece en el siglo XVIII y en el idealismo alemán. También así ha recogido Troeltsch muchos elementos medievales y católicos en su filosofía de la religión. Se le ha objetado con razón que, al igual que Dilthey, no ha comprendido a Lutero. En el fondo, a Troeltsch lo que le importa es *la metafísica de la religión, las demostraciones de la existencia de Dios*. Pero la demostración de la existencia de Dios no es algo originariamente cristiano, sino depende de la conexión del cristianismo con la filosofía griega. La concepción metafísica determina también la filosofía de la historia de Troeltsch.²⁵

En realidad, ese es el hilo del que tira Heidegger para entender el fenómeno de la conciencia religiosa y la experiencia fáctica de la vida que emerge en el seno de las primeras comunidades cristianas de un modo existencialista y es esa experiencia fáctica la que habría quedado sepultada por el proceso de helenización ejecutado en la Edad Media. Nadie puede negar la relevancia de estas cuestiones en la forja del pensar de Heidegger. De hecho, su intento de superar el historicismo mediante la apelación a

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, pp. 60-61.

su concepción de la fenomenología del *Dasein* hace su aparición justamente en este texto, en el que leemos: «Tenemos que intentar llevar a la patencia, *sin embozos*, el fenómeno de la preocupación en el estar-ahí fáctico [*im faktischen Dasein*]» ¿Y no están la facticidad y el *Dasein* en el núcleo mismo de la filosofía heideggeriana?

Pues bien, ese es el punto de intersección con el trabajo sobre el gnosticismo de Hans Jonas quien narra su sorpresa por la facilidad con que pudo comprender el fenómeno gnóstico con la llave del existencialismo, y la razón por la que ese éxito hermenéutico «solicita, como complemento natural, una lectura "gnóstica" del existencialismo»²⁶. Y aunque no deja de señalar la diferencia ambiental entre el mundo helenístico-romano que propició el gnosticismo y la época actual se acoge al paralelismo siguiente:

Spengler, llegó a declarar las dos épocas «contemporáneas», por ser fases idénticas en el ciclo de la vida de sus culturas respectivas. En este sentido analógico, nosotros estaríamos ahora viviendo en el período de los primeros césares. Sea como fuera, hay algo más que coincidencia en el hecho de que nos reconozcamos en tantas facetas de la Antigüedad postclásica, muchas más, sin duda, que en la Antigüedad clásica. El gnosticismo es una de esas facetas, y el reconocimiento aquí, difícil por la rareza de los símbolos, se produce con la sorpresa de lo inesperado, especialmente para el que sabe algo del gnosticismo, ya que la generosidad de su fantasía metafísica parece entenderse mal con la austera desilusión del existencialismo, como su carácter religioso en general, con el ateo, esencia fundamentalmente «postcristiana» por la cual Nietzsche identificó al nihilismo moderno.²⁷

100

N.º 104
Enero-
febrero
2022

Por eso Jonas, en lugar de sentenciar a Heidegger como el «más agudo de los gnósticos de nuestro tiempo», se limita a estrechar las analogías entre las fórmulas de distintas confesiones gnósticas (mandeos, valentinianos, etc.) y la condición humana del *Dasein* (*Gewonferheit*) de *Ser y tiempo*.

No obstante, debemos hacer la siguiente distinción con respecto a todos los paralelismos modernos: en la fórmula gnóstica se entiende que, aunque hayamos sido arrojados a la temporalidad, teníamos un origen en la eternidad, y, por tanto, tenemos también una meta en la

²⁶ Han Jonas, *The Gnostic Religio, The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, Beacon Press, 1958. Traducción española de la edición de 1991 de Menchu Gutiérrez: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Siruela, 2000, 416 pp. La cita está sacada del epílogo «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo», p. 339.

²⁷ Jonas (1958), *op. cit.* pp. 343-344.

eternidad. Esto sitúa el nihilismo cósmico interior del gnosticismo frente a una trayectoria metafísica que está totalmente ausente en su equivalente moderno.²⁸

Así pues, el fino análisis de Hans Jonas suscribe la tesis de la «discontinuidad» de Blumenberg entre la Antigüedad tardía y el cristianismo y la Modernidad. Pero su descubrimiento más «sorprendente», a saber, el vaciamiento de la categoría temporal de «presente», o mejor dicho, su reducción al «momento» (*Augenblick*), que no es duración, sino «el modo temporal de este "presente", una criatura de los otros dos horizontes del tiempo (el pasado y el futuro), una función de su dinámica incesante, y no una dimensión independiente en la que morar»²⁹, plantea con toda crudeza el significado de lo histórico en la filosofía juvenil de Heidegger, que tan crucial será para el ajuste de cuentas con la tradición filosófica que ejecuta en *Ser y tiempo*. Frente a las concepciones metafísicas, para Heidegger lo «histórico» constituye el «fenómeno nuclear» que permite el acceso a la comprensión propia de la filosofía: «Afirmamos, en cambio, la importancia de lo histórico para el sentido del filosofar en general *por encima* de todas las cuestiones de validez»³⁰. Pero esa fuerza inmensa de lo histórico y del relativismo, que se manifiesta como *best-seller* en la obra de Spengler en los años veinte del siglo veinte es precisamente uno de los tópicos que debe poner entre paréntesis la fenomenología.

§ 5. El problema de la historicidad para la fenomenología apodíctica que está ensayando el joven Heidegger

Así llega el joven Heidegger a exponer «la lucha por la vida contra lo histórico» mediante tres posiciones que intentan liberarnos del desasosiego de lo histórico: a) la vía platónica que muestra aversión (*Abkehr*) a lo histórico; b) La vía de entregarse radicalmente a lo histórico de Spengler; y c) la vía del compromiso entre ambos extremos, que intentan Dilthey, Simmel, Windelband y Ricker. Heidegger descubre que lo que comparten estas tres estrategias es la «tendencia a la tipificación», cada una a su manera, y que el problema de fondo es que «nunca se ha intentado aprehender el

²⁸ *Ibidem*, p. 352.

²⁹ *Ibidem*, p. 353.

³⁰ Heidegger (1995), *op cit.* p. 66.

sentido de la formación de los conceptos *morfológico-tipificadores*»³¹. Al intentar llevar a cabo esta tipificación que remite siempre a «relaciones de orden» entre los distintos tipos la fenomenología pone patas arriba todas las estrategias filosóficas al preguntar:

[...] ¿cómo se relaciona lo histórico con el fáctico estar-ahí de la vida? Una dificultad es: ¿qué se quiere decir realmente con «histórico»? [...] ¿No se introduce quizá con el planteamiento de la pregunta misma un determinado y perturbador sentido de «histórico»? Pero no se puede abordar de otro modo la pregunta por querer aprehender lo histórico *en el fáctico estar-ahí de la vida*. Es ésta —concluye Heidegger— la dificultad que se da en la fenomenología entera y que conduce fácilmente a generalizaciones precipitadas.³²

Se entiende así perfectamente por qué, al leer las *Confesiones*, la interpretación fenomenológica de Heidegger pretende rescatar los fenómenos de la experiencia cristiana fáctica de la vida tales como la caída, la culpa, la angustia, el cuidado, el mundo, la muerte, etc. como determinaciones de la existencia vividas con intensidad en el cristianismo primitivo por Agustín tal como se le presentan antes de ser helenizadas y se olvida del contexto histórico-cultural, que, no obstante, da por supuesto:

La conciencia cristiana de la vida de la escolástica tardía, en la cual se llevó a cabo la auténtica recepción de Aristóteles y con ello una determinada interpretación, está sometida a un proceso de «helenización» [*Gräzisierung*]. Los nexos de la vida del cristianismo primitivo ya se manifestaron en un mundo codeterminado por la específica interpretación y terminología griega de la existencia.³³

Por consiguiente, la principal tarea de la fenomenología de la conciencia religiosa consiste para el joven Heidegger, no tanto en reeditar las experiencias ante lo santo, al estilo de Rudolf Otto, cuanto en recuperar las huellas de la experiencia originaria de la vida cristiana a través de una *destrucción* o *deconstrucción* concomitante de la teología tradicional, en particular del tomismo que la jerarquía católica había convertido en doctrina oficial. Probablemente esa sería la razón por la que las explicaciones

³¹ *Ibidem*, p. 75.

³² *Ibidem*, p. 83.

³³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo en el semestre de verano de 1921), en *Gesamtausgabe*, Vol. 61, p. 6 (editado por W Bröcker y K Bröcker-Oltmanns). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

maniqueas no tendrían para él valor teológico suficiente para figurar en esta historia. Pero hay otra razón aún más profunda de tipo teórico por la que el maniqueísmo es menos relevante para él y es que tal movimiento es íntegramente deudor de la versión paulina de esa experiencia religiosa, y el estudio de ese cristianismo primitivo es lo que le ocupa la segunda parte de la lección de invierno de 1920-1921.

Como ya sabemos, Mani usa a san Pablo como modelo de reforma fundacional de su propia religión. Pero Heidegger se ocupa del original y desprecia la copia. Sin mencionar explícitamente esta circunstancia, un texto, al principio de la segunda parte de su *Introducción a la fenomenología de la religión*, permite entender el nexo que el joven Heidegger diagnostica entre la experiencia fáctica fundamental del cristianismo primitivo de san Pablo, las derivadas históricas de san Agustín con el protestantismo y su interpretación fenomenológica del fenómeno religioso originario:

Lutero y san Pablo son los contrarios religiosos más radicales. Hay un comentario de Lutero a la epístola a los gálatas, pero tenemos que liberarnos del punto de vista de Lutero. Este ve a san Pablo desde san Agustín. Sin embargo, hay conexiones auténticas del protestantismo con san Pablo.³⁴

Es decir, el joven Heidegger está sometiendo la fenomenología a un banco de pruebas a propósito de la religión entendida como una totalidad de sentido que se configura históricamente en cuanto a algo «que llega a ser en el tiempo» prefigurando su sentido en su propia ejecución. Por eso puede decir que cada experiencia religiosa de cada uno de los autores mencionados es singular y única en cuanto fenómeno concreto, al tiempo que comparten formalmente una misma estructura formal. Esta peculiar manera de entender la fenomenología de Husserl, le obliga a interpretar la *epokhê* como una suerte de precaución (previa a una destrucción) de los objetos y, por

³⁴ *Ibidem*, p. 97. No hay contradicción alguna entre este planteamiento y las afirmaciones que topamos en el desarrollo de las lecciones, en particular, en el § 25 donde la problemática de Dios se entiende como un apartarse de las alucinaciones de los ídolos, de modo que en lugar de tomar a Dios como objeto de demostración, se espera la parusía como un vivir atribulado: «Esto no se ha intentado jamás, porque la filosofía griega ha penetrado hasta dentro del cristianismo. Sólo Lutero ha dado un golpe de timón en esa dirección, y de ahí es explicable su odio a Aristóteles», p. 126. La expectativa de la parusía es en san Pablo absoluta y de ahí que quiera ser visto en su debilidad y en su tribulación, que es la condición necesaria para ser objeto de la gracia. El nexo que establece con san Agustín en el § 26 se hace con respecto a la «espinas de la carne» (2 Cor. 12,7): «Hay que entenderlo de un modo más general a como lo hizo san Agustín, quien lo concibió como concupiscencia. ☉☉☉, "carne" es la esfera originaria de todos los afectos que no son motivados por Dios.», p. 127.

otro, a aprehender el «fenómeno» como una totalidad de sentido, en el que confluyen el contenido originario (el «qué»), la referencia originaria (el «cómo») y el ejercicio existencial concreto que prescribe la materialización de ambos.

Un fenómeno tiene que estar previamente dado de tal modo que su sentido referencial quede flotando [...] No existe ninguna inserción en un campo temático, sino que, por el contrario, *el anuncio formal es un rechazo*, un *aseguramiento* previo de modo que el carácter ejecutivo queda aún libre. La necesidad de esta medida de precaución procede de la tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual y del cual tenemos, no obstante, que resaltar los fenómenos entresacándolos.³⁵

Para evitar tanto las tentaciones científicas, objetuales, teóricas como las pretensiones teológicas, regresa Heidegger a la experiencia fáctica originaria del cristianismo paulino tal como se expresa en la epístola a los gálatas entendida como «anuncio formal», rescatando para ello la sutil distinción que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas* entre «formalización», en sentido matemático, y «generificación» (*Generalisierung*), que suelen confundirse en la generalización (*Verallgemeinerung*) sin advertir la fractura que se da entre lo sensible y lo esencial: «el tránsito de "rojo" a "color" y de "color" a "cualidad sensible" es generificación, el que va de "cualidad sensible" a "esencia" es *formalización*», sentencia rotundamente. Mientras que una generificación es una forma de ordenar, la formalización implica una determinación de algo como objeto, es decir, una categorización ontológico-formal. De ahí que la fenomenología parece interesada en profundizar en un tipo de dualidades más sutiles que aquellas con las que suelen caracterizarse a los gnosticismos, incluido el maniqueísmo. Los burdos dualismos que se establecen entre el mundo y el hombre y, a la vez, entre el mundo y Dios le parecen al joven Heidegger frutos objetivados de experiencias psicológicas vulgares que apenas resultan relevantes para penetrar en el sentido de las experiencias originarias del cristianismo con el rigor fenomenológico pertinente. Por mucho que las doctrinas escatológicas tengan que ver formalmente con la determinación del tiempo, acaban falsificando el problema filosófico sin ofrecer ninguna fundamentación relevante.

³⁵ *Ibidem*, pp. 92-93.

Vistas así las cosas, la comprensión fenomenológica del anuncio formal que hace san Pablo en la epístola a los gálatas es lo mismo que tener la experiencia del objeto cristiano en su originariedad. En su mismo núcleo tropezamos con el fenómeno de la proclamación (*Verkündigung*), que es el ejercicio fundamental de la predicación y difusión del cristianismo primitivo de san Pablo y sobre el que cabe centrar todas las preguntas:

[...] ¿quién proclama?, ¿cómo se proclama?, ¿qué se proclama?, etc. [...] Para responder a esta pregunta estamos en una posición relativamente favorable, ya que en las cartas paulinas tenemos delante de nosotros el cómo de la proclamación. Ahora de golpe, se erige el carácter epistolar en un fenómeno dentro del planteamiento del cómo de la proclamación.³⁶

No es del caso seguir aquí todos los recovecos de la minuciosa exégesis que hace Heidegger de la epístola a los gálatas centrada en la distinción entre ley y fe, que le permite distanciarse de la tradición judía criticando la ley y justificando la fe en Cristo como único criterio de salvación, ni la más minuciosa que hace sobre la epístola primera a los tesalonicenses, el documento más antiguo del Nuevo Testamento centrada en la escatología cristiana. Pero son obvias las analogías que cabe establecer entre san Pablo y su pasado judío y la situación de Agustín en relación a sus antiguos correligionarios maniqueos. Por lo demás, el rasgo del dualismo, que según el experto Hans Jonas, serviría para aglutinar el fenómeno gnóstico en sus múltiples variedades, carecería de rigor fenomenológico, precisamente por su capacidad de diluir la experiencia específicamente cristiana en el «impulso de una circunstancia humana generalizada, que por tanto eclosionaba en muchos lugares, bajo muchas formas y en muchas lenguas diferentes»³⁷. Para Heidegger toda experiencia fáctica se expresa en un fenómeno concreto y determinado que solo puede entenderse «históricamente» tomando en cuenta las circunstancias específicas de tiempo, lugar, lengua y modo.

Justamente por eso, en el § 22 traza Heidegger un esquema de la explicación fenomenológica por lo que respecta a los «pasos a seguir» para el análisis de su material, pero también por lo que se refiere a sus «limitaciones». Respecto a la metodología lo más importante es establecer bien la conexión fenomenal con la

³⁶ *Ibidem*, p. 110.

³⁷ Hans Jonas (1958), *op. cit.* p. 343.

«situación», concepto que para Heidegger pertenece a la «comprensión ejecutiva» y no designa nada «ordinal», ni secuencial, sino a un complejo que está «más allá» de las alternativas entre «lo *yoico* y lo *no-yoico*» (la distinción entre objetivo/subjetivo) y de la divisoria entre «estático-dinámico», pues el fenómeno temporal de la vida fáctica tiene una unidad heterogénea y diversa:

Hay que obtener —sintetiza Heidegger— el ejercicio de la situación histórica del fenómeno. Para ello hay que: a) caracterizar la pluralidad de lo que se halla en la situación de tal modo que no se decida nada sobre su complejo propio (dicho brevemente: la articulación de la pluralidad sustitutiva); b) obtener «la situación que ha de realizarse» de la pluralidad; c) mostrar el sentido primero o «arcóntico» (dominante) de la situación que hay que subrayar; d) llegar desde ahí al complejo fenomenal y e) desde aquí comenzar la consideración sobre el origen.³⁸

Si hacemos caso a lo que dice, más que un dualismo (por ejemplo, entre *Ser* y *ente* o plano *óntico* y plano *ontológico*) el joven Heidegger practica un claro pluralismo materialista y situacionista. Con todo, también advierte dos limitaciones que hacen muy difícil la explicación fenomenológica, pues, por un lado, «el comportamiento básico de la experiencia vital del fenomenólogo está desconectado», mientras, por otro, la explicación de los fenómenos históricos debe hacerse cada vez más «individual», pues se nutre de una «facticidad histórica peculiar» en la que hay que liberarse de las teorías y caracterizaciones generales.

Ahora bien, puesto que lo histórico-objetivo de cada situación viene determinado por la finalidad de la explicación, llevar la investigación hasta la situación originaria tropieza con dificultades relacionadas con el lenguaje, pues hay que utilizar una dialéctica muy sutil para acceder desde un lenguaje que nunca es originario hacia los complejos conceptuales originarios sin incurrir en irracionalidad, pero practicando una «endopatía» gnoseológica que solo puede ejercitarse «en la experiencia fáctica de la vida». «¿Cómo se relaciona Pablo —pregunta Heidegger— en la situación epistolar con los tesalonicenses?, ¿cómo los experiencia él?, ¿cómo le está dado a él su mundo compartido con los otros en la situación de la redacción epistolar?». Heidegger explica el «saber creyente» de san Pablo, no por su sentido dogmático, ni por su contenido teológico, que desvían la comprensión fenomenológica hacia lo «representacional»,

³⁸ *Ibidem*, p. 113.

sino por el ejercicio mismo de la vida cristiana práctica *en participio de presente*. La inseguridad constituye el ingrediente fundamental de la vida del cristiano en perpetua zozobra. El sentido ejecutivo de la predicación se juega, así pues, en la identificación que los fieles tienen en el predicador en el tiempo presente:

San Pablo quiere conseguir su propio aseguramiento gracias a su éxito entre los tesalonicenses [...] la vida de san Pablo depende de la firmeza en la fe de los tesalonicenses. Se abandona por completo al destino de los tesalonicenses. Los conceptos *ελπις, δοξα, χαπα* tienen un sentido especial. De lo contrario producirían contradicciones (¿cómo se puede decir en la misma frase que que su opinión es su gozo y al mismo tiempo negar que busque el éxito entre los hombres?) Nos vemos urgidos a entrar en el complejo básico de la vida de san Pablo para obtener el sentido de estos conceptos.³⁹

Heidegger explica esta manipulación paulina de los significados con meridiana claridad a propósito del concepto de parusía:

En griego clásico *παρουσια* significa «venida» («presencia»). En el Antiguo Testamento (es decir, en la *Septuaginta*): «la venida del Señor en el día del Juicio Final», en el judaísmo tardío: «la venida del Mesías como vicario de Dios», pero para los cristianos *παρουσια* significa «la reaparición del ya aparecido Mesías», lo cual no está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez.⁴⁰

La destrucción del lenguaje que ejecuta el cristianismo primitivo en las epístolas de san Pablo sirve de modelo a la que inaugura el propio Heidegger y se perpetúa en la postmodernidad. Hay una profunda continuidad en el modo de pensar de Heidegger a lo largo de toda su trayectoria debido a que su enfoque fenomenológico siempre estuvo entreverado de logos (i.e. de hermenéutica del lenguaje) y siempre está apuntando al comportamiento ejecutivo que se manifiesta en cada situación.

³⁹ *Ibidem*, p. 126, Tal es la exégesis del pasaje Tes I, 2.20 «¿Pues cual ha de ser nuestra esperanza, nuestro gozo, nuestra corona de gloria ante nuestro señor Jesucristo a su venida? ¿No sois vosotros? Ciertamente, vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo», que Heidegger contrapone en términos griegos al que antecede poco antes en 2, 5-6: vosotros sabéis que nunca buscamos agradar a los hombres, sino a Dios «ni hemos buscado la alabanza de los hombres, ni la vuestra, ni la de nadie». Los mismos conceptos *ελπις, δοξα, χαπα* aparecen de seguido en ambos textos.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 130-131.

Es un problema profundo para la historia del ingenio que afecta también muy de cerca al concepto de la filosofía —sentencia en esta obra juvenil—, el aclarar cómo es que la historia de los dogmas (la historia de la religión) ha tomado esta actitud representacional censurada. El problema principal no es cómo ha incurrido la historia de los dogmas en esta actitud representacional, sino por qué no se ha comportado de otra manera.

Orígenes entrevió el problema en sus *Comentarios al Evangelio de San Juan* y otros escritos del Antiguo Testamento. San Agustín vio el problema de lo histórico que radica en la experiencia cristiana de la vida. Es una concepción falsa conformar un concepto general de lo histórico y luego llevarlo a cada uno de los planteamientos de problemas, y no partir del complejo ejecutivo respectivo (por ejemplo, de la creación artística o de la experiencia religiosa). Asimismo, los métodos filosóficos corrompen el sentido de la historia de las religiones. Lo que dice san Pablo tiene una función expresiva peculiar de la que no se puede arrancar «el contenido representacional» para compararlo, por ejemplo, con contenidos representacionales veterobabilónicos. Lo importante es el complejo ejecutivo originario en el que está inscrito lo escatológico en san Pablo, con independencia de las conexiones que existan entre las representaciones persas y judías. El «aferrarse» no es un «esperar» representacional, sino un $\delta\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \theta\epsilon\omega$ <servir a Dios>.⁴¹

Si la génesis del dogma solo se comprende fenomenológicamente a partir de la experiencia cristiana de la vida y el modelo de la misma está en san Pablo (y no en Jesucristo) y en su proclamación epistolar, se entienden perfectamente las tomas de partido que hace Heidegger en el último capítulo que identifica los complejos ejecutivos de la vida cristiana con el «saber» y desde ahí reprocha a Jaspers su interpretación psicologista de convertir a Dios en el «sostén» del cristiano («¡Esto es una blasfemia!... un contrasentido») y a Reitzenstein el vínculo de san Pablo con las religiones místicas, por muy cierto que ello sea desde el punto de vista histórico-objetual⁴².

⁴¹ *Ibidem*, p. 140.

⁴² Pese a la amistad que en estas fechas mantiene con Jaspers, Heidegger desconfía profundamente del esquema psicológico que había expuesto en su obra *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919. Hay traducción española en Gredos, Madrid, 1967 de M. Marín Casero. El capítulo 3, se titula, «El sostén en lo infinito». Respecto al argumento de Richard Reizenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 2.^a ed. (reelaborada). Leipzig y Berlin, Teubner, 1920 [1910], que ubica la mística paulina del «y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mi» (Gal, I, 2.20) y la distinción entre el $\alpha\nu\epsilon\rho\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, que es lo divino, por oposición al $\alpha\nu\epsilon\rho\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\varsigma$, que es lo humano en la órbita de Hermes Trismegisto y de las religiones místicas, Heidegger aunque lo usa y le concede crédito subraya que no hay en san Pablo saber teórico ni arrobamiento místico, sino un estar alerta y sobrio ejecutivo.

§ 6. Combatir la representación como lema heideggeriano

Ese desprecio por lo representacional está a la base de su desconsideración hacia el maniqueísmo de san Agustín, cuyas polémicas contra la secta rezuman teoreticismo. Para Heidegger las explicaciones mitológicas de Mani son puro teatro representacional y epigonal, por lo que no les presta la más mínima atención. Sin embargo, es fácil advertir la coincidencia de estas representaciones con las de ambos Apocalipsis (el de san Juan y el de Esdras), el evangelio de san Juan o la segunda epístola de san Pablo a los tesalonicenses, en la que aparece la figura del Anticristo como encarnación del mal y la contraposición entre los hijos de la luz y los de las tinieblas.

Es interesante a este respecto la exégesis que Heidegger ejecuta sobre este texto, que lejos de poner en duda su autenticidad, ni siquiera acepta la contraposición que hace el teólogo Schmidt de Basilea, porque «toda esta contraposición de opiniones y representaciones entre sí no responde al espíritu de san Pablo»⁴³. Para Heidegger la mejor prueba de autenticidad es la continuidad argumental y la identidad del complejo ejecutivo entre ambas epístolas. En ninguna de ellas aclara san Pablo «el cuándo de la παρουσία», sino que en la segunda se intensifica la angustia auténtica (la *plerophoria*) ante la incertidumbre de la inminencia de la venida. Lo que hace en realidad la segunda epístola es distinguir entre los que han entendido el mensaje de que «el día del Señor llega como un ladrón por la noche» y los que no lo han entendido, es decir, entre los «llamados» (κλιντοι) y los «revocados» (απολλυμενοι), es decir, entre los que se dejan guiar por el «amor a la verdad» (αγαπην της αληθειας), y los que «andan en pos de la doxa» (περιποιησιν δοξες), que están todo el día hablando de la venida, sin hacer nada, pero dejando de cumplir sus obligaciones vitales. El amor como ejercicio compete al creyente que aglutina en su esperar, la fe con el amor y el servicio a sus semejantes:

Sólo al creyente se le aparece con nitidez el peligro, justamente contra el creyente se dirige la aparición del Anticristo, es una «prueba» para el que sabe. Los απολλυμενοι creen (2, 11) al Ψευδος

⁴³ *Ibidem*, p. 135, Capítulo IV, § 27, en el que aparecen citados, P. Schmidt (*Der erste Thessalonischerbrief neu erklärt*. Berlin, 1895) quien contrapone la paz y seguridad que reinan antes de la parusía en la primera epístola a la venida del Anticristo acompañado de guerra y confusión, que vaticina la segunda. Añade que no entra en la cuestión de la autenticidad ni en la exégesis planteada por Holtzmann en 1901.

<engaño>, se dejan engañar, justo al ocuparse de lo «sensacional» de la parusía, en caída se deshacen de la preocupación originaria por lo divino. Por eso serán *aniquilados absolutamente* —san Pablo no sabe de ninguna existencia posterior de los condenados alejados de Dios— y perderán la ζωε. La aparición del Anticristo en forma de lo divino facilita la tendencia caediza de la vida; para no sucumbir a ésta hay que mantenerse siempre presto.⁴⁴

El decisionismo ejecutivo de Heidegger le permite interpretar al cristiano como un *Dasein* preocupado únicamente por el ahora, por el presente y de ahí el problema de la temporalidad: «καὶ νῦν τὸ κατεχόν» (II Tes, 2, 6-7).

Es interesante también en este contexto que Heidegger atribuya a san Agustín la identificación del κατεχόν con el «orden mostrenco del imperio romano que reprime la persecución de los cristianos por parte de los judíos», mientras para mantener su interpretación de las concepciones «escatológicas» de san Pablo, que no son las de la escatología cristiana posterior, acuda a la tradición exegética de los textos bíblicos que subrayan las formas literarias, no para hacer literatura comparada, sino para destacar la originariedad de la proclamación paulina (con Schmidt, Dibelius, pero, sobre todo, con su coetáneo Rudolf Bultmann, con quien tramará amistad y sobre el que tendrá influencia poco después en Marburgo)⁴⁵. Lo interesante no es solo la contaminación que acepta de la teología negativa protestante o dialéctica sobre la muerte o eclipse de Dios (que Bultmann comparte en esta época con Barth y Gogarten), sino la forma en

⁴⁴ *Ibidem*, p. 142. Por si no queda claro Heidegger agrega: «Estar condenado significa en san Pablo un estar aniquilado absoluto, la nada absoluta; no hay grados en el infierno como en la dogmática posterior».

⁴⁵ Heidegger, que se consideraba en aquella época un «teólogo», seguía con mucha atención la obra del teólogo Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) quien estaba empeñado en demostrar el carácter fragmentario de los textos (orales y escritos) que fueron aglutinados en los evangelios para unificar literariamente distintos relatos (*Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1919). También conocía a su coetáneo Martín Dibelius (1883-1947) de Heildelberg, cuya decisiva contribución a la escuela histórica de las formas (*Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tubinga, 1919) forjará el nexo que le unió a Rudolf Bultmann (1884-1976) cuando se conocieron en Marburgo. De ahí su empeño por desentrañar el sentido de la primitiva predicación cristiana y la valoración de san Pablo en la forja de la iglesia primitiva. En las consideraciones metodológicas sobre san Pablo de los epígrafes 20 y 21 (pp. 159-162) en el que se aclara el sentido fenomenológico de la proclamación acude a teología neotestamentaria que arranca de la forma literaria de las epístolas paulinas no solo para justificar esta restricción, sino para retroceder hasta el sentido mismo de la proclamación tal como se manifiesta en la apropiación original que san Pablo hace del mundo circundante y cita la reseña que Bultman hace del libro de Eduard Norden *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (Leipzig, 1913) en su «Neues Testament. Einleitung II», aparecido en *Theologische Rundschau*, n.º 17 (Tubinga, 1914).

que plantea el tema de la parusía en relación con el realce existencial del mantenerse listo y despierto de la *plerophoría*:

Nadie puede decir, ni los especuladores, ni los charlatanes, que «el día ha llegado», que «ahora» está a punto de llegar, ya que primero tiene que aparecer el Anticristo (no es ninguna «historia» que no hace sino suceder, un «accidente»; sino algo esencial, aunque *negativo*, Dios y los cristianos salen al encuentro. No sucede ningún mero antes y después. El «antes» *no* lo es de un *orden* o de una actitud, sino de la preocupación —algo existencialmente significativo). ¿Quién reconoce a éste? Sólo los creyentes, ¡pues él engaña! Por ello es el cuándo siempre algo incierto para el creyente, para éste lo importante frente al Anticristo es soportar.⁴⁶

Pero, pese a su conexión con el problema de la temporalidad, para Heidegger el interés por la religiosidad cristiana primitiva solo se justifica fenomenológicamente por su conexión con el presente y no por su historia. De ahí que no preste atención a las historias maniqueas ya periclitadas, pues, según él, la *plerophoría* remite en la segunda carta de los Tesalonicenses, no a ningún pasado mítico, sino al realce del *ejercicio existencial en la carta*, «¡que es lo importante!» —remacha.

Y respecto a la deuda que Heidegger contrae con la teología negativa o dialéctica en sus incursiones por la filosofía de la religión es obvio que de ahí saca su idea posterior de la destrucción de la metafísica griega. Esta destrucción afecta a la propia metafísica griega porque sirve de fundamento al cristianismo y de ahí viene su interés por destacar la influencia del neoplatonismo en Agustín. Rüdiger Safranski en su excelente biografía nos da una clave para entender el abismo que separa en el joven Heidegger sus emisiones sobre la reducción fenomenológica de las vivencias que él tenía respecto al método de Husserl. «A partir de los años veinte Heidegger impartió lecciones sobre fenomenología de la religión. Se trataba en ellas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard [...] Otto Pöggeler descubrió allí al Heidegger "protestante"», pues Dios aparece tan indisponible como el *tiempo*. «Según Heidegger, en los pensadores religiosos profundos Dios se convierte en un nombre para el misterio del tiempo»⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 180-181.

⁴⁷ Rüdiger Safranski, *Un maestro en Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, p. 141. Además de la clave teológica y el nexa con Karl Barth, Safranski posiciona muy bien las burlas y el desprecio que Heidegger derrama sobre sus contemporáneos, en particular sobre Rickert y la filosofía de los valores, considerando a Max Weber un epígono con su idea de una ciencia libre de valoraciones.

Dicho toscamente, mientras, por un lado, Heidegger constataba la impotencia de la reducción fenomenológica para eliminar los residuos idealistas adheridos al «yo», por otro, en cambio, descubría sus virtualidades para poner entre paréntesis a Dios y acceder a un «ateísmo filosófico» desde el que podía explorarse la vida fáctica como desgajada de Dios.

En los textos de *Problemas* hallamos abundantes rastros de ambas cosas. En los apuntes de Becker, el alumno que seguía fielmente todos sus cursos, encontramos esta joya sobre la comprensión fenomenológica:

San Agustín dijo en sus escritos dogmáticos: «sólo ven los milagros aquellos para quienes los milagros significan algo». Tomada con suficiente radicalidad esta idea es válida para toda comprensión. Hay condiciones necesarias para comprender que no tienen que ver con axiomas y proposiciones, sino con que el sujeto tenga vivencia de las situaciones vivas concretas. Por eso es especialmente difícil conducir al método filosófico. [p. 246]

Y es que la filosofía no se hace por votación, ni requiere resultar del consenso con otros, sino que depende de la situación, que, como verá Sartre más tarde, es el parámetro determinante del *ser-ahí* realmente existente. Vistas así las cosas, las alusiones a san Agustín que aparecen en la obra fenomenológica coetánea no son despistes, fugas momentáneas, digresiones, ni contaminaciones de la investigación sobre la mística medieval que el profesor sigue en otros cursos, sino que forman parte del mismo proyecto de recuperación de las estructuras básicas de la vida fáctica que la fenomenología investiga. Gracias a la publicación de la obra íntegra de Heidegger antes de *Ser y tiempo* parece evidente que las piezas de su formación constituyen una *unidad con coherencia interna*, no una trayectoria forjada a tumbos con los jirones de las lecturas que la casualidad pone a su alcance. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval, las epístolas paulinas, del libro X de las *Confesiones* de san Agustín y de la filosofía práctica de Aristóteles rastrean las huellas ontológicas de la individualidad existencial (*haecceitas*) y de la gramática especulativa que le permiten una confrontación original con el epistemologismo subyacente en las filosofías de la Modernidad.

En la esfera del método fenomenológico la experiencia religiosa se ajusta al modelo de la *correlación intencional*. La experiencia de la vida fáctica del sí mismo, que es al

mismo tiempo histórica es precisamente lo que Heidegger está explorando en este curso de invierno de 1919-1920, por lo que no hay nada extraño en que entreveremos ejemplos de la experiencia fáctica de la vida sacados de sus clases sobre fenomenología de la religión. Becker, que siguió los cursos sobre Los Fundamentos de la Mística Medieval (1918-1919) y el de Introducción a la Fenomenología de la Religión (1920-1921) recuerda que en la segunda parte del último curso, Heidegger inició los comentarios de las epístolas paulinas, después de que el decano le transmitiese una queja de un alumno que decía no haber oído hablar nada de religión después de cinco semanas de curso.

Oskar Becker, que lo transcribe todo puntualmente, recoge muy bien el contexto y los procedimientos que usa Heidegger para atacar al epistemologismo dominante, dejando de prestar atención al yo teórico, aunque «muchas descripciones "fenomenológicas", como por ejemplo las descripciones de Husserl sobre el "yo puro", no están libres de este error» (p. 251) de la cosificación, pues se ha prescindido de las vivencias concretas. Pero Becker transmite la impresión de que Heidegger culpa de la cosificación a Theodor Lipps (y no a Husserl) por haber definido «las vivencias como sensaciones del yo», sin ganar primero el concepto de vivenciar (p. 253); en los textos y apuntes del propio Heidegger encontramos, sin embargo, finos análisis de la supuesta presencia del yo en todas las vivencias que desembocan en radicales descalificaciones de la importancia del yo que conciernen al propio Husserl, como, por ejemplo, la cita del empiriocriticista Avenarius: «A la pregunta "¿qué es el yo?" solo puedo contestar por el momento: el "yo" es un sustituto lingüístico de un gesto indicador —una *palabra*»⁴⁸. Y en la hoja suelta 6 tras una cita de Reinach sobre Natorp encontramos duras descalificaciones a la supuesta autodonación del yo que, siendo una mera teorización, *substruye* (es decir, obstruye y sustituye a un tiempo) cualquier comprensión de las auténticas vivencias fenomenológicas de la situación.

⁴⁸ La cita de Avenarius extraída del artículo «Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy: Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff» aparecido en la revista *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* (año 18, 1894, p. 30), aparece para señalar que en los «camino y figuras de captación de la vida» (p. 165 y ss.) el yo juega un papel puramente formal que no prejuzga nada acerca de lo experimentado.

Más allá de que con esto no ganamos absolutamente nada, se deja ver aquí que desde esta referencia formal tan preparada no se plantean en absoluto los problemas concretos del yo, o, más exactamente, los problemas de la situación.⁴⁹

Léanse como se lean estos textos, no hay duda de que Heidegger está criticando sin piedad el yo idealista que Husserl mantiene como residuo fenomenológico de toda reducción y está apelando a la supuesta «cosa» que constituye el trasfondo ontológico de toda situación viva *in fieri*. ¿Tiene eso algo que ver con el hecho de que el altivo y orgulloso Heidegger no se sentía apreciado por su argumentación del yo vivo e histórico que ponderaba en el cristianismo?

§ 7. Conclusiones provisionales

Este inciso forma parte de una investigación más amplia que concierne en primer lugar a las conexiones vitales de Agustín con el maniqueísmo y, de rebote, a la conformación del pensamiento original de Heidegger que se expresa en *Ser y tiempo*. Como quiera que la analítica del *Dasein* bebe directamente de las experiencias cristianas a las que el joven Heidegger aplicó el método fenomenológico que estaba aprendiendo directamente del maestro Husserl, la pregunta por las razones de la omisión de la influencia del maniqueísmo en san Agustín cobra especial relevancia a la hora de interpretar el propio pensamiento de Heidegger.

Condensando al máximo la problemática, resumo en estas conclusiones el problema en la siguiente pregunta: ¿Es el «pensar» (*Denken*) heideggeriano, una suerte de *gnosis*? ¿O qué otra cosa buscaban la retahíla de investigadores que se acercaban a la Selva Negra para escuchar de boca del propio Heidegger la revelación del Ser (*Seyn*) que se muestra a sí mismo como se indica en su célebre *Carta sobre el humanismo*? ¿Y qué decir del numeroso público liberal-conservador que se agolpaba en sus conferencias privadas cuando Heidegger tenía prohibida su enseñanza universitaria? No se trata ya del argumento de Hans Jonas sobre las afinidades entre gnosticismo y existencialismo, pero tampoco de la conjetura de Voegelin sobre la condición de *Deus absconditus* que cabe atribuir al Ser que Heidegger ve aparecer en lo claro. De forma

⁴⁹ Reseña de A. Reinach (1914), Paul Natorp. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, vol I de la *Göttingische gelehrte Anzeigen*, año 176, Nt. IV, p. 196 cita en *Problemas*, op. cit. p. 198.

muy explícita Heidegger dice que «el «ser» no es Dios ni un fundamento del mundo»⁵⁰, de modo que la trascendencia no es más que un «seguir adelante» en el camino del pensar, después de haber abandonado los proyectos de «ciencia» y de «investigación» con los que se había presentado *Ser y tiempo*.

A partir de aquí arranca el modo como el sí mismo se interpreta. La primera interpretación donde esa pregunta encuentra sentido y acomodo viene dada por la fenomenología del deseo (*appetitus*). Tal vez eso explica por qué Agustín no rompe con el dualismo ontológico de los maniqueos, al tiempo que aprende a recomponerlo de una forma novedosa, pero dentro de las opciones mágicas que ofrece la cultura arábiga a la que retorna. En lugar de la Luz y las Tinieblas como entidades ontológicas absolutas, como verdaderos *αρχαι* de toda realidad, Agustín acepta las críticas de los neoplatónicos, no menos transida de misticismo mágico, de considerar la Luz y las Tinieblas experimentadas físicamente como realidades cosmológicas y no mitológicas. La reconstrucción ontológica del dualismo pasa ahora por tematizar la diferencia ontológica entre Dios y las *creaturas*, entre la realidad suprema inmutable y la materia mundana mutable, percedera, degradada y dependiente de Dios como un abismo entre Ser y Nada. Lo característico de Heidegger, sin embargo, es que el «sí mismo» se interpreta como ser-ahí (*Dasein*). En la medida en que el famoso «viraje» (*Kehre*) concierne a la posición del ser-ahí en el pensar de Heidegger, lo que cambia es la relación del hombre con el mundo, el pensamiento no es más que una modalidad transformada de ser en el mundo:

Este pensamiento no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. Este pensamiento «es», en tanto que es la conmemoración del ser y nada más. Tal pensamiento no tiene ningún resultado. No produce ningún efecto. Satisface a su esencia en tanto que es.⁵¹

Como en Agustín el pensar de Heidegger es una acción interior, pero a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento religioso, tal acción interior no produce ningún

⁵⁰ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Franckfurt, Klosterman, 1981, p. 22. Versión española, *Carta sobre el humanismo*. Laia, Barcelona, 1989; hay una versión anterior en Taurus. Madrid, 1970.

⁵¹ *Ibidem*, p. 48. El párrafo concluye con la frase que muchos consideran un resumen de la filosofía tardía de Heidegger: su pensamiento «deja que el ser sea».

resultado, ni concierne a la salvación. De ahí que resulte más fácil librar de la acusación de gnosticismo a Heidegger que a san Agustín.

En todo caso la polémica sobre el humanismo es aquí central. Mientras Sartre, a cuyo existencialismo si cabe aplicar los paralelismos de Hans Jonas, se libra de todo gnosticismo asumiendo un ateísmo radical y cargando sobre el hombre toda la responsabilidad del existir, el romo giro heideggeriano que hace problemático el propio humanismo y carga todo el peso sobre la tarea del pensar, deja la cuestión de la gnosis en una ambigüedad tal que no cierra la puerta a las tesis idealistas de Voegelin. Y es que por mucho que Heidegger prohíba toda representación de Dios y reniegue de la «interpretación técnica del pensamiento», que fundó lo que se llama filosofía desde Platón, al mantener la experiencia del pensar abierta a «lo claro», asume una relación con el Ser que sigue siendo devota, reverente, meditativa y agradecida, que vuelve a remedar las posiciones de Agustín hacia el Dios entendido como Luz, que hace posible toda visibilidad. Más aún el Heidegger maduro asume cada vez más la *actitud pasiva* de quien se limita a dejar que acontezca aquel ser que hace que uno mismo sea.

Pero, para averiguar hasta qué punto esa pasividad es residuo maniqueo, nada resuelve acudir a los crucigramas culturológicos como hace Voegelin, al subrayar que también en el politeísmo griego Zeus es incompatible con la Noche, como la Luz y la Oscuridad en la senda zoroástrica de los maniqueos. Es cierto que la dependencia ontológica constitutiva ya no puede contemplarse ahora desde la fría indiferencia maniquea ante el principio antrópico, indiferencia plasmada en su *teoría de las dos almas* que para Agustín es el fundamento de su enseñanza, hasta tal punto que si la abandonan «todo su sistema se precipita en la ruina» («*quod si faciant, Manicheai esse utique desinant; nam tota illa secta ista bicipiti vel potius praecipiti animarum varietate fulcitur*»)⁵². Procede racionalmente desmontar semejante doctrina. Heidegger no lo hace explícitamente, pero su trans-humanismo parece seguir más bien la senda de Nietzsche, quien consideraba al hombre como un «animal no-fijado», como una cuerda

⁵² Escrita entre el verano del 391 y el verano del 392, siendo ya presbítero de la Iglesia católica en competencia con las sectas donatista y maniquea, el tono en *De Duabus Animabus* ya no es un ataque furibundo a sus costumbres, ni una disputa como la que mantiene con Honorato sobre la utilidad de la fe, sino que anticipa por las referencias autobiográficas y el intento de convencer con reflexiones racionales el que luego caracterizará a la *Confesiones*.

tendida entre el animal y el súper-hombre. Solo que, al fiar esa superación al pensamiento, la cuestión del gnosticismo sigue abierta.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA