

## 2 VIDA FÁCTICA Y PARUSÍA EN LA INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE MARTIN HEIDEGGER

DOI: 10.22199/S07198175.2013.0001.00002

Mg. Miriam Ruth BARRERA CONTRERAS

Recibido el 9 de abril. Aceptado el 8 de junio de 2013.

### RESUMEN

En el semestre de invierno de 1920/21 en Friburgo, Heidegger dicta la lección titulada *Introducción a la fenomenología de la religión*. Esta lección da cuenta, por una parte, de la influencia teológica de raigambre principalmente protestante que se deja sentir en los comienzos de la obra heideggeriana; y por otra, de la importante transformación hermenéutica que tiene lugar en el proyecto filosófico del joven maestro. Sin restarle importancia a uno de los primeros giros de su pensamiento, nuestro artículo se encamina -más que al desarrollo puntual de dicha transformación hermenéutica- al esclarecimiento de aquellos aspectos de la experiencia cristiana primitiva que Heidegger considera filosóficamente relevantes para la comprensión de la facticidad humana en el contexto de una fenomenología entendida, en esa época, como *ciencia originaria del vivir fáctico*.

**Palabras clave:** Heidegger, San Pablo, vida fáctica, experiencia cristiana primitiva, *parusía*, fenomenología de la vida fáctica.

### FACTUAL LIFE AND PAROUSIA IN MARTIN HEIDEGGER'S INTRODUCTION TO THE RELIGION PHENOMENOLOGY.

#### ABSTRACT

In the 1920/21 winter term in Freiburg, Heidegger delivered the lecture entitled "Introduction to the Phenomenology of Religion". On the one hand, this lecture reflects the influence of the Protestant theological tradition on Heidegger's early work and, on the other hand, it shows the important hermeneutical transformation that took place in the philosophical project of the young master. Without reducing the importance of one of the first turns of his thought, this paper would rather trace the development of the aforementioned hermeneutical transformation in order to clarify those aspects of the early Christian experience which Heidegger considered philosophically relevant for understanding the human facticity within the context of a phenomenology, which, at that time, was understood as the *original science of factual living*.

**Key words:** Heidegger, Saint Paul, factual life, early Christian experience, *parousia*, phenomenology of factual life.

## Consideraciones preliminares

En el semestre de invierno de 1920/21, en Friburgo, Heidegger dicta la lección titulada *Introducción a la fenomenología de la religión*. Esta lección da cuenta, por una parte, de la influencia teológica de raigambre principalmente protestante<sup>1</sup> que se deja sentir en los comienzos de la obra heideggeriana; y por otra, de una importante transformación hermenéutica<sup>2</sup> que tiene lugar en el proyecto filosófico del joven maestro. Esta transformación constituye uno de los primeros giros del pensamiento heideggeriano: la experiencia fáctica y la hermenéutica son puestas en el centro de la reflexión fenomenológica, y con ello la necesidad de un desmantelamiento crítico de la tradición metafísica y la recuperación del carácter

---

<sup>1</sup> Es sabida la importancia que tuvo para Heidegger la influencia de la teología dialéctica, especialmente la recibida por vía de sus dos máximos representantes: Karl Barth y Rudolf Bultmann. La lectura del comentario a la *Carta a los Romanos* de Barth (1919) y la amistad de Bultmann van marcando el distanciamiento crítico de los planteamientos de la teología liberal y la importancia creciente de la historicidad y de la finitud humana en el trabajo filosófico del joven Heidegger, sobre todo a la hora de elaborar una interpretación conceptual de la fe entendida como acontecimiento fundante del cristianismo. Una muy buena síntesis del panorama teológico de la época y de su influencia en Heidegger se encuentra en la Tesis doctoral de Adrián Escudero, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000 [Tesis doctoral], 232-238. Disponible en: <http://www.tesisened.net/TDX-0414108-160745/index.html>, consultada el 24-09-2012.

<sup>2</sup> No nos detendremos a explicar en detalle el proceso de esta transformación. Pero en líneas generales se trata del paso de un paradigma fenomenológico trascendental de la conciencia, asentado en la percepción y en la objetividad, a un paradigma hermenéutico-fenomenológico basado en la comprensión y en la originalidad de la vida fáctica como fundamento y dirección de la filosofía misma. Este proceso es resultado de la puesta en juego del conjunto de influencias filosóficas y teológicas que configuraban, por ese entonces (1916-1921) el contexto de pensamiento en que comienza a desarrollarse y a emprender vuelo propio la filosofía de Heidegger. Sobre este asunto hay importantes referencias en: Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1993, 11-23; De la Maza, M., "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer". En: *Teología y Vida*. 46 (2005) 122.

más propio y radical de la vida humana: su vivacidad<sup>3</sup>. Por esos años, y en el contexto antes descrito, el joven Heidegger recibe como tarea la elaboración de una fenomenología de la religión<sup>4</sup> que lo hará volver la mirada sobre las estructuras últimas que conforman la vida humana. La lección antes mencionada es testigo y documento de esta tarea<sup>5</sup>.

El presente artículo pretende esclarecer, a partir del *kerigma* evangélico, y particularmente a partir del fenómeno de la *parusía*, los aspectos fundamentales de la facticidad cristiana. Estos aspectos serían los que a nuestro juicio hacen de la experiencia cristiana primitiva lo que podríamos llamar un modelo de explicación e ilustración concreta (histórica) del vivir fáctico y del proceder fenomenológico tal y como Heidegger lo entiende por ese entonces.

Hemos organizado este trabajo en tres partes. En la primera, presentamos de manera breve y general el carácter y el contenido de la introducción metodológica de la lección a partir de la relación entre: filosofía, fenomenología y experiencia de la vida fáctica. En la segunda parte<sup>6</sup> recuperamos selectivamente los análisis fenomenológicos que hace Heidegger de algunas de las cartas paulinas en vistas a despejar los aspectos fundamentales de la experiencia cristiana primitiva. En la

---

<sup>3</sup> Tomamos el término utilizado por Lambert, C., en “Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger”. En *Teología y Vida*. 49 (2008) 305. Encontramos en el artículo de Lambert un interesante desarrollo sobre la cuestión de la religión en Heidegger a partir de la obra *Problemas fundamentales de la fenomenología*. La tesis que guía al autor es que los desarrollos particulares respecto de tal o cual tema —en este caso la religión— adquieren su sentido pleno desde la disciplina donde se insertan. Es por ello que para entender la fenomenología de la religión del joven Heidegger, resulta necesario comprender la búsqueda filosófica que lo ocupa por ese entonces, en sus primeros años de docencia. Sobre este entendido la obra antes citada resulta clave.

<sup>4</sup> Esta lección es fruto de la tarea que Husserl le encomendara a Heidegger en el marco de la elaboración de algunas fenomenologías regionales, es decir, de fenomenologías ocupadas con las formas de ciertos ámbitos de la realidad: religiosas en el caso de Heidegger, y sociales en el caso de E. Stein. (Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005, 13.

<sup>5</sup> También lo son: el curso *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* (1918/19) del cual sólo existen fragmentos, y la lección correspondiente al semestre de verano de 1921 titulada: *Agustín y el neoplatonismo*. Estos trabajos no sólo dan cuenta del interés de Heidegger por la teología y los estudios bíblicos, sino también —como ya hemos señalado— de la puesta en marcha de su proyecto de renovación de la tarea y el sentido de la filosofía misma.

<sup>6</sup> Es importante advertir que la distinción entre estas dos primeras partes obedece sólo a cuestiones de orden. En sentido estricto, ellas constituyen momentos distintos de una misma unidad de análisis: la facticidad humana.

tercera parte sistematizamos los aspectos del *kerigma* evangélico que hacen de la facticidad cristiana y, específicamente, de la *parusía* un modelo fenomenológico de la facticidad humana.

### I. Filosofía, fenomenología y experiencia de la vida fáctica

Es importante comenzar diciendo que la lección en estudio no constituye lo que podríamos llamar, propiamente, una fenomenología de la religión. Uscatescu, traductor al español de esta lección, tiene razón cuando dice que ésta es —en algún sentido— mucho más que una fenomenología de la religión, pero —en otro— menos que eso<sup>7</sup>. En efecto, el texto ofrece al lector un conjunto de investigaciones orientadas a establecer las condiciones de posibilidad para el estudio de la vivencia religiosa. Por esta razón los análisis heideggerianos no llegan a ser lo que podríamos llamar un estudio sistemático del hecho religioso. Pues, un estudio de ese tipo supondría ya una cierta comprensión teórica del objeto en cuestión, en este caso, de la experiencia religiosa. Lejos de eso, el esfuerzo de Heidegger se sitúa —metodológicamente hablando— en un momento anterior a la objetivación: justo antes de fijar el entramado categorial y conceptual en función del cual será comprendida la vivencia religiosa y a partir de la cual será o no validada toda interpretación posterior de la misma. Se trata, por lo tanto, de un retorno al momento constitutivo, originario y fundamental de la experiencia en cuestión. Pero este retorno debe ser preparado. Ello implica, en un primer momento, una revisión previa de los conceptos filosóficos que han orientado y prefijado nuestra comprensión de la facticidad cristiana. De otro modo, supone revisar las nociones de: filosofía, fenomenología y experiencia fáctica de la vida. Escribe Heidegger:

“La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía”<sup>8</sup>.

“La experiencia fáctica de la vida es lo previamente dado a partir de lo cual nada cabe aclararse ciertamente. La fenomenología no es una ciencia previa de la filosofía sino la filosofía misma”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Uscatescu, J., *Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa*. En: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 14.

<sup>8</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 45-46.

<sup>9</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 56-57.

Fenomenología y filosofía convergen, y en esa convergencia la vida fáctica es condición y posibilidad de su ejercicio. En consecuencia, Heidegger considerará que:

“La genuina filosofía de la religión no surge en conceptos previamente elaborados de la filosofía de la religión, sino que, antes bien, de una religiosidad determinada —para nosotros la cristiana— se sigue la posibilidad de su captación filosófica. Por qué justamente la religiosidad cristiana esté en el punto de mira de nuestra consideración es una cuestión difícil; se puede responder sólo resolviendo el problema de los complejos históricos. Es menester obtener una genuina y originaria relación con la historia que se explique a partir de nuestra situación y facticidad histórica propias”<sup>10</sup>.

Junto con destacar el carácter originario y primigenio de la reflexión que según nuestro autor debiera caracterizar a una filosofía de la religión, los textos recién citados dan cuenta de la necesidad de delimitar el fenómeno religioso y de asegurar un adecuado modo de acceso a éste. A esto se aboca Heidegger en la primera parte de la lección. En una compleja introducción conceptual y metodológica busca establecer que lo que está en estudio no es cualquier experiencia sino una que cumple con ser un auténtico fenómeno<sup>11</sup>, y que el modo correcto de acceso a esta experiencia es el fenomenológico en cuanto permite penetrar el fenómeno aunque las objetivaciones científicas<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 153.

<sup>11</sup> Siguiendo a De Lara, “fenómeno” indica para el joven Heidegger la comprensión formal; no material de lo que se muestra. El término “fenómeno” es sinónimo de *indicación formal*. La *indicación formal* cumple con evitar que la referencia teórica y sus particulares modos de concretarse se impongan como obvios. Ésta es, en la fenomenología del joven Heidegger, una función clave de los conceptos filosóficos. De Lara sostiene que, a la luz de los primeros cursos y lecciones heideggerianas, “fenómeno” es una unidad o totalidad de direcciones de sentido de la experiencia humana que se dirige, interroga, interpela el mundo. En consecuencia, la fenomenología deberá comprenderse como una particular forma no-teórica o pre-teórica de acceder al mundo y considerar el vivir fáctico. De Lara, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”. En: *Eidos* 8 (2008) 235-240. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n8/n8a12.pdf>, consultado el 26/10/2011.

<sup>12</sup> En esta misma perspectiva, Heidegger escribe: “La protocomprensión fenomenológica viene tan escasamente prejuugada, es, dicho de otra manera, tan escasamente neutral y, por el contrario, tan originariamente absoluta, que lleva en sí las posibilidades de acceso a los diferentes mundos y formas vivenciales. No debe ser puesta al mismo nivel que la especial o propia de un dominio teórico. Para [acceder] a lo prototeórico se hace precisa una nueva destrucción de la situación —dentro de lo teórico mismo—, una modificación del ver-del-origen”. En virtud de lo anterior, la

El método fenomenológico permitiría descubrir en la vida misma sus determinaciones, su estructura y su articulación sin quebrar el continuo significativo propio del vivir. Para Heidegger cualquier otro método de abordar la experiencia religiosa, que haga de ésta un objeto de estudio del cual dar cuenta extemporáneamente y desde categorías previamente establecidas, parece condenado al fracaso.

El pensamiento, a juicio de nuestro autor, debe abrirse camino *a partir de y a través de* la coyuntura histórica en la que se encuentran en cada caso la filosofía, sus conceptos y sus métodos. Es por ello que la posibilidad de proveernos de una conceptualización fenomenológicamente adecuada para el estudio de la vivencia religiosa pasa por suspender toda comprensión preconcebida de los conceptos en juego en la interpretación de la misma. En este caso pasa, primero, por poner entre paréntesis algunas teorías que por ese entonces regían el estudio de la cuestión religiosa. Pensemos en la teoría del *a priori* religioso de Troeltsch; en el riguroso análisis de Windelband que le confiere a lo sagrado un carácter suprarreal, atemporal y trascendente; en la idea de lo sagrado como objeto primario de la religión y el acceso pre-racional a lo real de Otto; y en la idea de la vivencia religiosa como vivencia de lo absoluto de Reinach<sup>13</sup>. Todas éstas desarrolladas en

---

fenomenología puede devenir filosofía primera: auténtica y original". En: Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997, 216-217.

<sup>13</sup> En el apartado introductorio de la lección, Uscatescu presenta una buena síntesis de estas ideas. Recogemos en esta nota aquellos pasajes que, a nuestro juicio, permitirán al lector tener una visión global del entramado conceptual de estas teorías y de la recepción crítica que Heidegger hace de ella. Uscatescu sostiene que Troeltsch es teólogo con un punto de vista filosófico, al igual que Otto y Windelband, procedente del neokantismo. Troeltsch, en el entendido de que el fenómeno capital de la religión es la vivencia en uno mismo de la presencia de Dios, estudia los *aprioris* cognoscitivos de esta vivencia central en su peculiaridad frente a otros *aprioris*. El objetivo es construir una metafísica de la religión que, en vez de derivar de la dialéctica, descansa en la apropiación de los fenómenos dados. Para Troeltsch la religión surge históricamente como resultado de la interacción de elementos racionales e irracionales que brotan de la vida. Por su parte, R. Otto aborda el poder sobrepujante de lo sagrado. Para éste lo que se aprehende primariamente en la religión no es Dios sino lo sagrado, entendido como misterio tremendo y fascinante, como un poder que causa al mismo tiempo temor y fascinación en el hombre. Heidegger aprecia el realce de lo histórico, de la historicidad de la religión y de su elemento vital en Troeltsch. Sin embargo, le parece que Troeltsch sigue tomando la religión como una objetualidad, con todas las implicaciones intelectualistas que dificultan la aprehensión adecuada del fenómeno de lo religioso y lo sagrado. Respecto de Otto, Heidegger valora la consideración de un acceso preteórico (no racional) a lo real. No obstante, le parece que la distinción racional/irracional convierte finalmente a la fe en un correlato de un acto intelectual y no de una vivencia real, histórica concreta (fáctica). De Windelband le parece interesante y provechosa la centralidad que éste le otorga al método para esclarecer el fenómeno religioso, pero critica la racionalización del concepto de lo sagrado

el marco de lo que podríamos denominar, siguiendo a Heidegger, el intento contemporáneo de hacer “ciencia de la religión”. Nuestro autor, por su parte, propone una fenomenología de la religión que no parte ni de la *totalidad* de la religión ni de lo que podría llamarse la *vivencia* de Dios. Su punto de partida lo constituye una particular experiencia de la religiosidad: la del cristianismo primitivo.

Sin embargo, ¿cómo hace Heidegger para resguardar su interpretación de la presunción científicista presente en su tiempo, y que a su juicio nivela la comprensión de los fenómenos en función de conceptos, reglas y métodos objetivos?<sup>14</sup> Para evitar este riesgo, Heidegger no sólo ha destinado gran parte de esta lección al esclarecimiento del carácter y función de los conceptos filosóficos y a establecer su diferencia con aquéllos que son propios de la ciencia, sino que en un segundo momento intenta mostrar (ejemplificar) como es que esta conceptualización filosófica opera a través de una situación histórica concreta. Se trata, en otros términos, de un “modelo”. Heidegger escoge de la experiencia cristiana primitiva un acontecimiento en el que a su entender la vida y la expresión concreta (histórica) de la misma constituyen una unidad que remite siempre a la vivencia

---

que resulta de su acucioso estudio. Al parecer, es en la fenomenología de Reinach donde nuestro autor descubre más elementos positivos que negativos. Uscatescu sostiene que Heidegger, probablemente, habría tenido acceso —vía Husserl— a un manuscrito sobre fenomenología de la religión elaborado por Reinach entre 1915/17 y no publicado hasta 1989. Éste contendría una teoría sobre la vivencia religiosa entendida como vivencia de lo absoluto en la línea de Husserl, pero sin suspender la trascendencia absoluta. La experiencia religiosa fundamental sería la de estar “resguardado en el seno de Dios”. La existencia de Dios, así como la de predicados tales como: la justicia y la omnipotencia, entre otros, son datos immanentes de la vivencia misma y no explícitos. De todo lo anterior, lo importante para Heidegger parece ser: 1. La vivencia religiosa atravesada por la gracia y, en ese sentido, lejos de interesarle como un acto teórico, le interesa en tanto que cuestión vital; y 2. La distinción entre conocimientos explícitos y conocimientos immanentes a la vivencia. Estos dos puntos serán claves para la elaboración de una fenomenología de la religión al modo en que Heidegger concibe tal proyecto. Uscatescu, J., “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger”. En: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 16-22.

<sup>14</sup> Respecto a este mismo punto, el artículo de Lambert (Lambert, C., “Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger”, 306-308) propone atender al hecho de que para Heidegger la vida posee diversos modos de expresión. Uno de ellos es la ciencia; pero también hay formas no-científicas que para Heidegger poseen gran importancia: el arte, la religión, la autobiografía. Específicamente, en la religión —dice Lambert— la vida religiosa y su expresión no operan como contenido y continente ajenos el uno del otro. Lo anterior permite sostener que, aun cuando la reflexión teórica de la vida radica en la vida misma, la teoría es sólo un modo de expresión dentro de otras varias posibilidades. La relevancia filosófica de la idea de que la vida se expresa de diversos modos y de que cada uno de estos modos elabora sus propios “útiles” de expresión, nos ha permitido concebir la noción de “modelo” presente en este trabajo.

cia original<sup>15</sup>: la *parusía* o la expectación ante la segunda venida de Cristo. Este acontecimiento es al que Heidegger confiere la categoría de auténtico fenómeno. Habrá que examinarlo, entonces, teniendo en cuenta su estructura fenoménica; es decir, las coordenadas que hacen de este acontecimiento una singular unidad significativa: el *contenido*, la *referencia* y el *ejercicio*<sup>16</sup>.

## II. Facticidad cristiana, *kerigma* y *parusía*

Pasamos a continuación a revisar la recepción heideggeriana<sup>17</sup> de las cartas paulinas<sup>18</sup>, concentrándonos particularmente en sus referencias a Gálatas (Ga) y a Tesalonicenses I y II (1 Ts y 2 Ts). Nos adentraremos ahora en la segunda parte de la lección. La presentación de los pasajes bíblicos ha sido organizada en tres momentos: uno de carácter profético-salvífico, y dos de carácter escatológico<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Bajo esta misma consigna, en la lección *Agustín y el neoplatonismo* (1921), Heidegger aborda el testimonio autobiográfico de San Agustín en las *Confesiones*. Hay interesantes aspectos que resultan del entrecruzamiento de ambos análisis. Sin embargo, esta lección no será objeto de estudio en esta ocasión.

<sup>16</sup> Heidegger entiende que toda experiencia, y en ese sentido también la vida fáctica, puede llegar a ser un fenómeno en cuanto su estructura permite interrogarla en tres direcciones: 1. Por el “qué” originario que se experimenta en ella (contenido); 2. Por el “cómo” en que es experimentado (referencia); y 3. Por el “cómo” en que este sentido referencial es ejecutado (Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 92).

<sup>17</sup> Es pertinente recordar las palabras de Heidegger respecto de la intención y el alcance de su análisis: “...ni una interpretación dogmática o teológica-exegética ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino sólo una introducción a la comprensión fenomenológica”. Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 97.

<sup>18</sup> Uscatescu no destaca en su prólogo los análisis de Heidegger sobre Gálatas ni tampoco se refiere significativamente a los alcances que hace el autor a I Corintios. Esto nos resulta extraño sobre todo si pensamos en que estos textos aportan importantes aspectos para el análisis heideggeriano de la facticidad cristiana primitiva. La ausencia de estas referencias es también advertida por Chuecas en: Chuecas, I., “Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta de los Gálatas desde una perspectiva de la exégesis bíblica”. En: *Teología y vida*, 49 (2008) 433.

<sup>19</sup> Al respecto, Chuecas (Chuecas, I., “Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger”, 438), en el artículo antes citado, destaca el carácter apocalíptico, profético y salvífico (Gracia) del discurso de San Pablo. En nuestro análisis reconocemos claramente dos momentos: uno profético-salvífico, y otro escatológico. Los hemos organizado de este modo a partir de la lectura no sólo de los pasajes que recoge Heidegger explícitamente, sino también de aquellos fragmentos que Heidegger —en ocasiones— sólo enuncia. Hemos decidido incorporar estos pasajes porque nos parece que permiten completar nuestro análisis.



Estos momentos del *kerigma* consignan a nuestro modo de ver los aspectos fundamentales de la estructura fenoménica de la *parusía*.

### *II. 1. Momento profético-salvífico en Gálatas: la conversión por la gracia*

Heidegger distingue tres grandes partes en la Carta a los Gálatas: Demostración de la independencia de la misión apostólica de San Pablo; Conflicto entre ley y fe; y La vida cristiana en su totalidad, sus motivos y tendencias en cuanto al contenido<sup>20</sup>. En esta ocasión nos concentraremos sólo en los dos primeros puntos con el fin de destacar, siguiendo la comprensión heideggeriana, el carácter profético-salvífico de Gálatas.

a) Demostración de la independencia de la misión de Pablo. Ésta se expresa en distintos momentos de la carta, pero cómo entender esta “independencia” cuando leemos en el comienzo de Gálatas: “Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos...” (Ga 1, 1)<sup>21</sup> ¿De qué tipo de “independencia” se trata? Pablo no se define a sí mismo en función de alguna voluntad humana, sino de Dios. El modo en que Pablo se presenta ante la comunidad es una forma de decir que: a) el fundamento de lo que *es* Pablo ahora no es otro que Cristo mismo y b) lo que *hoy* es Pablo, es resultado de una conversión. De este modo, la independencia apostólica no se comprende sin la referencia a lo que Heidegger llama el talante de fondo de San Pablo. Pablo enfrenta un problema grave: lo que está en juego es

<sup>20</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 98. Para una revisión crítica de este punto, sugerimos la lectura del artículo de I. Chuecas (Chuecas, I., Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger, 435-436), especialmente el apartado que se titula: “Estructura de la carta a los Gálatas según Heidegger”. El autor señala allí algunas de las dificultades exegéticas que plantea la estructuración hecha por Heidegger. En este artículo no hemos tenido en cuenta el aspecto exegético. Nos hemos limitado a seguir la propuesta heideggeriana.

<sup>21</sup> Respecto a los pasajes bíblicos que hemos considerado en nuestro artículo, es importante aclarar dos cosas: 1. La consideración de este primer pasaje (Ga 1,1) obedece a una decisión nuestra en vistas a precisar y fortalecer el análisis del punto en cuestión. Heidegger no lo recoge. Éste no es el caso de los pasajes que se encuentran más adelante; ellos han sido considerados por Heidegger explícitamente. 2. En el texto de Heidegger sólo están contenidas las referencias (Ej.: Ga 3, 6-11) y, en ocasiones, alguna idea apuntada por Heidegger en relación al texto o algún concepto que parece particularmente destacable. La citación *in-extenso* la hemos hecho nosotros a partir de la Biblia de Jerusalén (1967). De este modo, luego de la citación del pasaje bíblico aparece en un primer paréntesis la referencia bíblica; y en un segundo paréntesis la referencia del texto Heidegger.

ni más ni menos que el *kerigma*, el fundamento de la fe cristiana. La comunidad está confundida y Pablo debe interceder; Primero, mostrando que es un verdadero apóstol (carácter apologético), y segundo aclarando cuál es el verdadero o auténtico fundamento de la vida cristiana y cuál es la forma en que éste debe ser vivido.

El talante de fondo de San Pablo se expresa con claridad en el siguiente pasaje:

“Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús. Así, pues, todos los perfectos tengamos estos sentimientos, y si en algo sentís de otra manera, también eso os lo declarará Dios” (Flp 3, 13-15)<sup>22</sup>.

San Pablo no se ha puesto como ejemplo de aquel que ya, en la condición de apóstol de la fe, da testimonio de haber alcanzado la salvación (de haber -por decirlo coloquialmente- “llegado a la meta”) sino de aquél que está en tránsito hacia ella y para quien lo importante no está en el presente sino en el futuro, en lo que viene. Pero Pablo “corre” ¿Por qué? ¿Cuál es la urgencia? ¿Qué importancia puede tener la forma en que los miembros de la comunidad esperen el cumplimiento del Anuncio? Claramente, no parecería tan importante si Pablo entendiera que la salvación es una condición que le adviene al cristiano desde fuera una vez que se ha cumplido la promesa, y que en cuanto tal es posible constatarla objetivamente. De ser así, correr o dormir resulta indiferente<sup>23</sup>. Pero Pablo no lo entiende así. Es importante “correr” porque la venida de Cristo es *inminente e indisponible*. No es mañana ni pasado mañana, es *ahora*. Un extraño “ahora” que es traducible por un “aún-no” en el que cada cristiano se juega su condición de ser salvo<sup>24</sup>. San Pablo termina diciendo que esto es lo que los “maduros en la fe” deben comprender. Este es el auténtico sentido del *kerigma*. Sin embargo ¿qué tipo de comprensión exige el *kerigma*? Es claro que no se trata de un acto puramente intelectual o teórico sino más bien de una comprensión práctica, vivencial. Esta comprensión está dada por la fe. La fe conoce y este conocimiento, como dice Heidegger, brota

<sup>22</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 102-103.

<sup>23</sup> Este es un punto sobre el cual también repara y desarrolla de manera interesante el artículo de Casale, C., *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*. En: *Teología y Vida*, 49(2008)399-421.

<sup>24</sup> Dejaremos momentáneamente esta cuestión porque reaparecerá con más fuerza en I Tesalonicenses.

de la misma conciencia de fe como el reconocimiento auténtico de lo que Pablo es y *ha llegado a ser*.

b) La contraposición entre fe y ley. En Gálatas leemos:

“Así Abraham: creyó a Dios y le fue reputado como justicia. Tened, pues, entendido que los vienen de la fe, esos son los hijos de Abraham. La escritura previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abraham esta buena nueva: En ti serán bendecidas todas las naciones. Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con Abraham, el creyente. (...) Y que la ley no justifica a nadie ante Dios es cosa evidente, pues el justo vivirá por la fe” (Ga 3, 6-11)<sup>25</sup>.

“Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tiene valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad” (Ga 5, 6)<sup>26</sup>.

Según Heidegger, esta contraposición entre ley y fe<sup>27</sup> es decisiva en un doble sentido: 1. Por el contenido teológico que está en juego, es decir, el fundamento (condición y posibilidad) de la salvación; y 2. Por lo que ese fundamento implica para la vida del creyente: la salvación por medio de la fe. La fe que como respuesta a la gracia lleva consigo un dinamismo interno que penetra, modaliza (o transforma) y pone en ejecución la vida del creyente. Por la fe, que actúa a través del amor, el hombre se convierte en un hombre nuevo y libre.

Lo que en Gálatas parece llamar la atención de Heidegger es, precisamente, este carácter operativo, dinamizante y transformador de la fe. En este sentido, la propia experiencia de Pablo da testimonio de ese carácter<sup>28</sup>. Pablo declara:

---

<sup>25</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 100.

<sup>26</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 101.

<sup>27</sup> En atención a esta contraposición resulta sugerente lo sostenido por Chuecas (Chuecas, I., Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger, 441-442), mismo artículo referido en las notas 16, 17 y 18. Sugerimos aquí la lectura del punto “Ley y fe”, y atender especialmente a la idea paulina de “celo” en relación con la ley.

<sup>28</sup> La consideración de este elemento es importante sobre todo pensamos que para Heidegger lo decisivo en la vida fáctica, desde el punto de vista fenomenológico, es su carácter histórico-ejecutivo. Es este carácter el que permite descubrir sus determinaciones, su estructura sin quebrar el continuo significativo propio del vivir. Lo propio de la vida fáctica es, hasta ahora, un cierto modo de ser, un particular “cómo” (*wie*) que se realiza o cumple en cada acción y situación concreta. Con Heidegger podríamos decir que cuando la vida se nos manifiesta como acontecimiento, es decir, como apropiación en cada caso de alguna de nuestras posibilidades, comprendemos que ella es histórica. La vida deviene historia cuando cumple y no desoye su sentido más propio: ser apropiación y realización constante y continua de sí misma.

“Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuan encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba (...) Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne, ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco” (Ga 1, 13-17)<sup>29</sup>.

La conversión de San Pablo da testimonio del carácter ejecutivo de la fe. Esto constituye un aspecto clave no sólo para la comprensión de la fe sino también para la de la vida humana. Ella comporta un sentido ejecutivo fundamental.

*II. 2. Momento escatológico en I Tesalonicenses: la vida cristiana orientada hacia el futuro*

San Pablo escribe:

“En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán.

Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así, pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan” (1Ts 5,1-7)<sup>30</sup>.

Este pasaje concentra, desde el punto de vista del análisis heideggeriano, varios elementos claves para la comprensión de la particularidad de la vivencia religiosa. Éstos son:

a) Exhortación a vivir una vida propia: Uno de los elementos clave es la exhortación a vivir una vida propia, consagrada a Dios en la espera de la venida gloriosa del Señor (*parusía*). Se trata de esperar atentos aun cuando la “apuesta” no resulte del todo comprensible, pues todo parece indicar que se está frente a

<sup>29</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 99.

<sup>30</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 123, 146 y 176.

una “buena nueva” que aún no se ha realizado (al menos no en su *cómo* y *cuándo*). Reaparece la cuestión del “cuándo” de la *parusía*, pero ahora vinculada a la puesta en práctica de una vida propia, auténtica. Sin embargo ¿cómo se vinculan *parusía* y vida propia? San Pablo insiste en que sólo los que no estén dormidos, los que permanezcan atentos y vivan sobriamente morirán para ser salvados. Pero todos aquéllos a quienes la venida del Señor los sorprenda en la aparente tranquilidad y seguridad como un “ladrón en la noche”, les aguarda la muerte.

San Pablo está contraponiendo dos formas de vida representadas por: “los hijos de la luz” y “los de la oscuridad”. Estos últimos viven en la paz y en la seguridad que su apego a las cosas del mundo les procura. Éstos son —en palabras de Heidegger— quienes en su absoluta dependencia del mundo no pueden salvarse a sí mismos porque no se tienen a sí mismos, porque se han olvidado de lo que son. No así los “llamados”, los “hijos de la luz”. Estos viven el desasosiego en el reconocimiento de su mismidad, de su ser más propio. No hay seguridad alguna para la vida cristiana y ello explica que el acto de fe sea una renuncia absoluta a cualquier intento de asegurar la vida por nosotros mismos. El acto de fe dispone a una confianza incondicional en Dios. La vida del creyente descansa en la entrega que es sólo posible cuando hemos sido liberados de nosotros mismos y proyectados para Dios mediante el ejercicio de la fe. El *cuándo* de la *parusía* se decide en la apropiación auténtica de la propia facticidad: en el *haber llegado a ser*.

b) El *haber llegado a ser* de los tesalonicenses: San Pablo sabe del *haber llegado a ser* de los tesalonicenses, y sabe también que ellos han tomado conocimiento de su *haber llegado a ser*. En el reconocimiento de esta condición no sólo se juega el conocimiento de los otros sino también el de sí mismo. No es sólo una toma de conocimiento del mundo de los otros (*Mitwelt*) sino también del mundo propio (*Selbstwelt*). Este *llegar a ser* no es, por lo tanto, un acontecimiento cualquiera en la vida del creyente. Este acontecimiento descubre el sentido de la facticidad cristiana en tanto que recoge la historia pasada a la luz de la fe alcanzada en el presente. Es, en ese sentido, un renacimiento que brota del reconocimiento de ser *en Cristo*. Este *llegar a ser* es, dice Heidegger, un aceptar la Proclamación en medio de la tribulación<sup>31</sup>.

El *haber llegado a ser* cristiano traduce el *cómo* (*wie*) en un doble sentido. Por un lado, se trata de un modo de ser o de estar referido al anuncio (sentido de

<sup>31</sup> Esta tribulación tenía que ver, en concreto, con el inicio de algunas persecuciones de la comunidad judía, con incomprendimientos, con la ansiedad de que el Anuncio se cumpliera, etc. Fue pasando el tiempo y hubo que trabajar la espera.

referencia) y, por otro, de un comportarse en relación al mismo (sentido de ejecución). Se trata, en atención a la experiencia concreta y particular del ser cristiano, de un giro radical en la vida hacia Dios que se expresa —según Heidegger— en dos direcciones: *servir y aguardar*; un *caminar* hacia Dios y un *persistir*. En consecuencia, es este saber o tomar conocimiento del propio *haber llegado a ser* lo que constituye el principio y el origen de la teología. La aceptación del Anuncio supone de manera concomitante tomar conciencia y aceptar la necesidad de vivir a la espera de esa unión efectiva y definitiva con Dios. La comunidad<sup>32</sup> tesalonicense, en medio de la tribulación, se constituye así en modelo de fe.

### *II. 3. Momento escatológico en II Tesalonicenses: sobre el “cómo” esperar*

Dice en la carta, en el capítulo 2:

“Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación profética, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera.

Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno (2 Ts 2,1-6)”<sup>33</sup>.

Estos pasajes recogen, en alguna medida, las repercusiones que tuvo la primera Carta de Pablo en la comunidad. Hay algunos que han comprendido (los *llamados*: entienden y saben lo que importa) y otros que no (los *revocados*: los preocupados por la venida inmediata de Cristo y que se han entregado a la ocio-

<sup>32</sup> Aunque en otra perspectiva, en el artículo de Bourguine, B., “Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien”. En: *Revue Théologique de Louvain*, 40 (2009) 79-81, encontramos un interesante trabajo de síntesis sobre Stanislas Breton —filósofo y teólogo francés contemporáneo— y su comprensión de Pablo como un hombre de “fronteras”: Pablo el judío, Pablo el griego, y Pablo el romano. Este apartado resulta particularmente interesante para comprender el modo en que Pablo entiende la unidad de la comunidad cristiana y la estructura de la fe.

<sup>33</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 180.

sidad y a la indiferencia). Los *llamados* y los *revocados* representan dos modelos de vida resultantes de la decisión ante el Anuncio y de la ejecución de la vida ante la promesa. La *parusía*, como habíamos visto anteriormente, depende del modo en que cada uno viva (o haya decidido vivir). No se trata de renunciar a las ocupaciones cotidianas de la vida. Es necesario seguir trabajando, cuidando de la familia, orando a la espera del Señor que vendrá. Lo que importa —siguiendo a Pablo— es rogar a Dios para que nos haga dignos, para ser auténticos *llamados*. El acrecentamiento de la tribulación lejos de debilitar la fe, debería plenificarla. La tribulación aparece, entonces, como garantía de lo que Heidegger llama la “conciencia auténtica”<sup>34</sup>, la conciencia de aquél que sabe y *se* sabe un cristiano auténtico, la conciencia de los *llamados*.

Esta conciencia auténtica no es el resultado de un acto de separación o distanciamiento del mundo real y concreto. No es un éxtasis o salida del mundo; pues, si la experiencia de la vida es algo más que un “tomar nota”, lo es por su referencia constante al mundo. La experiencia de la vida cristiana descubre el mundo —en términos heideggerianos— en su triple direccionalidad: mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*). El mundo aparece como una estructura co-constitutiva de la experiencia fáctica. A diferencia del iniciado, el cristiano no es arrancado del mundo, de su contexto vital. Dios no se hará presente en un estado de arrobamiento sino en un ocuparse de las cosas, sereno y alerta. En consecuencia, la ocupación con el quehacer diario: el trabajo, el cuidado de la tierra, los animales; la preocupación por la familia; el servicio y la disponibilidad para los demás miembros de la comunidad... en una palabra, el “mundo” sigue siendo para el auténtico cristiano, para aquéllos que se comprenden y viven como *llamados*, el horizonte práxico en el cual y a partir del cual cobra sentido la espera.

### **III. La estructura fenoménica de la *parusía* en la experiencia cristiana primitiva. Configuración de un modelo de vida fáctica**

Atendiendo a la triple direccionalidad en que se despliega el fenómeno de la *parusía*, los análisis anteriores nos permiten establecer: un “qué” referido a su contenido fundamental (diremos, dogmático) de la constitución del *ser* (o *devenir*) cristiano; un “cómo” referencial que expresa el modo en que dicha experiencia se comprende; y un “cómo” ejecutivo que da cuenta del modo en que ésta se realiza.

<sup>34</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 137.

La *parusía* no es un *a priori*. El contenido de la *parusía* no es tal en función de una definición o determinación previa, sino de una decisión. El “qué” originario de la *parusía* expresa el haber decidido *ser* en Cristo y *de* Cristo; no en tanto *representación* del reino de Dios sino como el Mesías que comienza y termina en el *kerigma*.

El “cómo” originario de la *parusía* en su doble sentido: *referencial* y de *ejercicio*, revela el carácter temporal y anímico (pathos) de la facticidad cristiana. La esperanza atribulada del cristiano está definida por un “ya, pero todavía no” que comprime la temporalidad, y en esta compresión revela el “instante escatológico” que la constituye. La experiencia cristiana supone la vivencia de un presente que recoge y resignifica la vida pasada, y la proyecta hacia lo que está por venir (futuro) de cara al cumplimiento de la promesa. El sentido de la *parusía* no se aprehende y realiza de una vez y para siempre. Al contrario, está en continua realización o ejercicio<sup>35</sup> de sí mismo. Esta realización es histórica, se despliega en la historia como verdad y fundamento de sí misma. Es por ello que Heidegger dice que San Pablo no busca responder a la cuestión del *cuándo* de la *parusía*, pues entiende que el *cuándo* no es un tiempo que pueda constatarse de forma objetiva (medirse o fecharse) sino más bien un modo definido por el comportarse, determinado a su vez por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos<sup>36</sup>.

Para el creyente la venida de Cristo es inminente, pero no evidente. No es un dato objetivo del que pueda disponer, no es un momento que se pueda determinar cronológicamente; sólo es posible caracterizarlo como un permanente *estar a la espera* que constituye el sentido de realización o ejecución de la vida cristiana. Este particular carácter temporal (*kairós*) es constitutivo de la facticidad. Frente al tiempo objetivo, lineal y disponible, Heidegger destaca el instante escatológico del Anuncio que irrumpe en la existencia cotidiana de aquél que espera con firmeza, esperanza, constancia y conciencia de su *haber llegado a ser*, el cumplimiento de la promesa.

<sup>35</sup> Este *haber llegado a ser* supone siempre un haber decidido previamente y en cada momento cómo vivir. Es decir, se trata de un vivir auténtico que comprendiendo el Anuncio evangélico en su sentido más propio y radical, acepta y aguarda expectante, pero en paz. El comprender no es aquí, en primer lugar, un acto teórico o intelectual sino un acto preteórico, anímico, vital. En consecuencia, la tribulación de quienes han comprendido el Anuncio no es un añadido en la comprensión de éste sino la “situación” que posibilita el acceso genuino, auténtico a la verdad del Anuncio. La tribulación, dicho de otro modo, es “lugar” de comprensión.

<sup>36</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 135.



El filósofo sostiene que en la facticidad cristiana todos los complejos ejecutivos<sup>37</sup> primarios confluyen en Dios y se ejercen sólo delante de Dios. El *aguardar* delante de Dios no pone al creyente ante otro futuro que no sea Dios mismo. Así, el sentido de la temporalidad queda determinado por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede comprender la eternidad. En palabras de nuestro autor, sólo aquél que recorra estos complejos podrá —fenomenológicamente hablando— comprender el sentido del ser de Dios<sup>38</sup>, porque estos complejos ejecutivos son —dice Heidegger—, según su propio sentido, un saber<sup>39</sup>. Un saber que se expresa como un talante de fondo, una tendencia, una situación vital<sup>40</sup>.

De este modo, la actitud cristiana originaria debe interpretarse como un modo de *ser a la espera*, ajeno a cualquier determinación cronológica del momento de esa segunda llegada. Todo intento de postular o constatar objetivamente ese momento distorsiona el mensaje de San Pablo. La apropiación auténtica tiene un sentido de realización (sentido de ejercicio) que ante la inminencia de esa llegada se mantiene a la expectativa desde una experiencia kairológica del tiempo<sup>41</sup>.

Un despliegue esquemático de las determinaciones de la estructura fenoménica de la *parusía* permitirá apreciar los aspectos que, a nuestro juicio, le permiten a Heidegger caracterizar la experiencia cristiana primitiva como un acontecimiento genuino y fundante. En síntesis, como un auténtico fenómeno. Esto es lo que mostraremos a continuación:

---

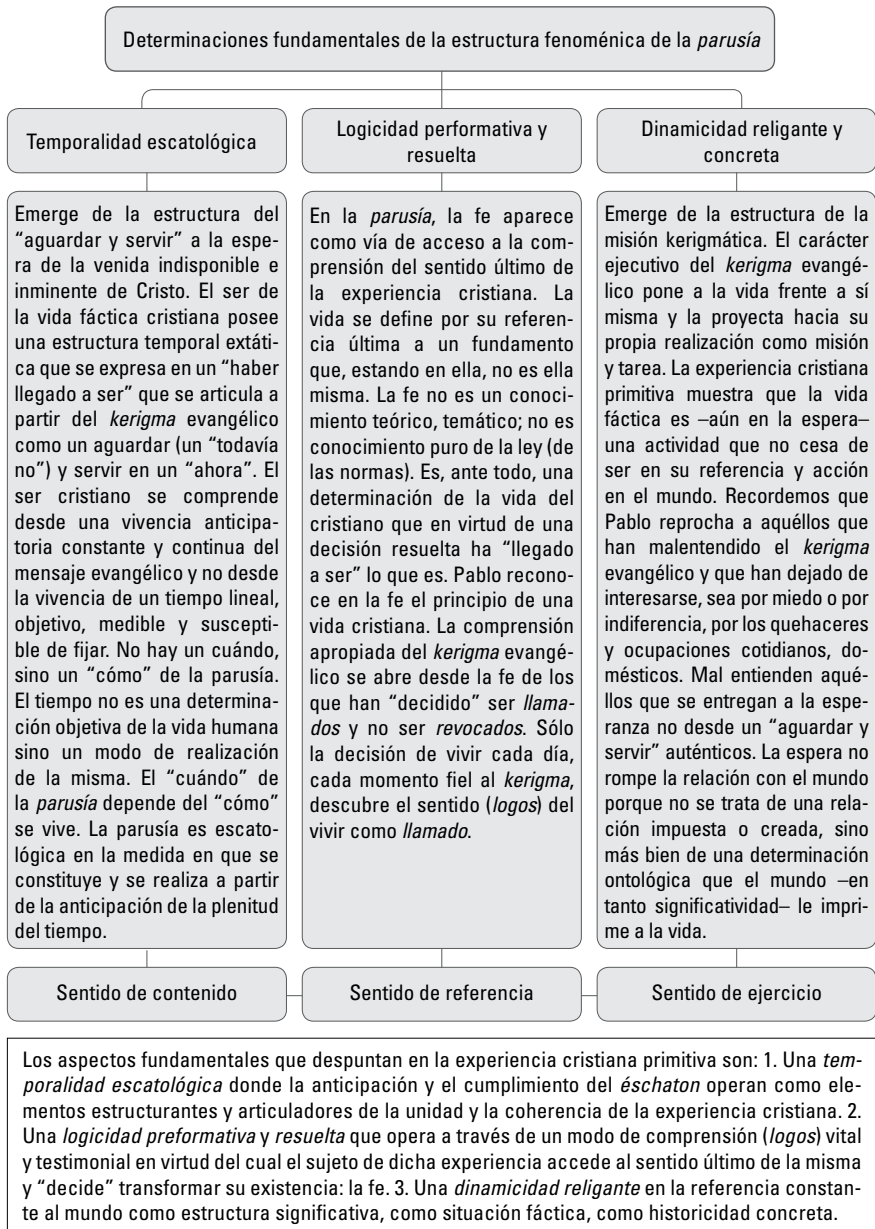
<sup>37</sup> Heidegger sostiene que el “complejo ejecutivo” forma parte del fenómeno. A nuestro entender, esta noción permite poner a resguardo el carácter práctico, concreto e histórico del vivir. ¿Cómo lo hace? Reorientando la mirada fenomenológica hacia el darse originario del vivir, es decir, hacia el comportarse. Lo que Heidegger quiere evitar es la cosificación u objetualización del fenómeno, en este caso, del vivir cristiano por medio del empleo de un lenguaje temático, cristalizante, propio de una conciencia representativa. El vivir no es, primera y auténticamente, una unidad de contenido. Es, ante todo, una unidad de comportamientos cuyas referencias anudan desde lo que Heidegger llamará —más tarde— situación hermenéutica.

<sup>38</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 146.

<sup>39</sup> Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, 152.

<sup>40</sup> Así se aprecia en Pablo cuando escribe: “Pues a nosotros nos lo ha revelado Dios por el espíritu. Pues el Espíritu todo lo sondea, incluso las honduras de Dios...” (I Co 2,10).

<sup>41</sup> Sin embargo, señala Heidegger, esta experiencia quedará oculta en la tradición cristiana posterior, fundamentalmente, por el peso de las ideas de corte neoplatónico.



La experiencia cristiana primitiva se transforma en virtud de sus determinaciones fundamentales en un modelo que le permite a Heidegger explicar, ilustrar el carácter fáctico<sup>42</sup> de la vida humana bajo las formas de la temporalidad, la provisionalidad, la dinamicidad y la performatividad concretas (históricas) de la experiencia humana.

La experiencia cristiana primitiva muestra que la vida se constituye como tal a partir de un instante (tiempo vital) atravesado por una tensión fundamental que patentiza al hombre una verdad doble: nada es definitivo y todo puede perderse. Por lo tanto, urge decidir la existencia<sup>43</sup>. En la “apuesta” auténtica por Cristo y la salvación, la vida del cristiano gana una dimensión histórica que lo resitúa en el contexto de los fines de sí mismo y de su comunidad. He aquí la necesidad de prepararse para el momento de la *parusía*. De este modo, el *aguardar* y el *servir* no son —en su sentido más propio y original— una simple manera de comportarse cristianamente, sino la preparación “consciente” y auténtica para la muerte: la muerte en Cristo. Pero esta preparación no se sigue natural y espontáneamente de la sola toma de conciencia de que es necesario decidir la vida. El *servir* y *aguardar* en la esperanza cristiana es resultado de una decisión que es necesaria sostener en el tiempo, aún cuando las circunstancias sean adversas. Recordemos que la “opción” cristiana se juega en ese extraño *ahora* que no habla de fechas o de algún momento particular y determinado en el que la ansiada venida de Cristo tenga lugar. La promesa se cumple en el momento en que se responde al llamado salvífico. La gracia opera sobre el que asiente y lo transforma. La decisión no evita la tensión o la inquietud fundamental de la vida, sólo la transforma; y en esa transformación, la vida del cristiano gana para sí estabilidad, continuidad y sentido.

<sup>42</sup> De Lara, F., (2007). “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”. En: *Eidos*. 7 (2007) 32. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=85400703>, consultado el 26/09/2011. De Lara sostiene: “lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos y, por ello, tampoco es esto lo que Heidegger destaca de ella. Más bien se trata de la actitud, del modo en que el cristiano primitivo —es preciso señalar esto— vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro”. Es, precisamente, este modo de comportarse, de vivir, —en última instancia— de ser, lo que Heidegger recupera de la experiencia protocristiana. Se trata de un elemento estructural de la vida cristiana que en cuanto fenómeno y “privado” de su singularidad óptica (el carácter cristiano), revela un aspecto determinante de la vida humana en general: su carácter *relacional* y *ejecutivo*.

<sup>43</sup> Decisión que opera, incluso, en el desinterés o en el esquivamiento de la misma.

La *parusía* ha sido expresada y transmitida por un *logos* de carácter referencial, testimonial y performativo<sup>44</sup> no-objetualizante de la facticidad cristiana que hace patente, a nuestro modo de ver, tres cuestiones fundamentales:

a) La referencia explícita al mundo en su triple dimensionalidad: el mundo circundante, el de los otros y el mundo propio. El anuncio de la *parusía* da testimonio de una experiencia en la que el sujeto que participa de ella no puede prescindir del mundo, en tanto que el mundo constituye el contexto significativo de dichas experiencias. Pero el mundo sólo deviene un contexto significativo en la vuelta al mundo propio. Es decir, cuando desde la Proclamación se comprende que los acontecimientos importan porque deciden la vida de todos y cada uno de los sujetos de dicha experiencia.

b) La subordinación del contenido dogmático del *kerigma* a lo que podríamos denominar la conversión personal y el compromiso de vivir en Cristo: En la Proclamación, lo importante no es el contenido en y por sí mismo de aquello que se expresa. No es la transmisión dogmática de la experiencia de Pablo lo que está en juego; pues, el contenido dogmático del *kerigma* no opera con independencia de la experiencia personal y vital de Pablo. La conversión de Pablo no es sólo un dato más en el contexto del Anuncio. Cuando Pablo recoge su pasado como persecutor y anuncia su re-nacimiento como apóstol en Cristo y por Cristo, lo que el *logos testimonial* pone en marcha no es primeramente la comprensión de una conciencia representativa, sino la de una voluntad que se conmueve. La conversión es un acontecimiento que marca un antes y un después en la vida de Pablo, en virtud del cual Pablo —y cualquiera que como él haga la experiencia— toma conciencia del que fue, del que es y del que será. La experiencia *kerigmática* es, en ese sentido, temporalidad hecha carne y reconocimiento de sí.

c) La apertura e historicidad de la verdad (sentido): La verdad del Anuncio no agota su realización en un momento histórico determinado y para una comunidad en particular. El carácter testimonial y performativo del *kerigma* revela que la verdad del Anuncio permanece abierta a su realización y a su reactualización en la historia personal y comunitaria de los hombres.

Lo anterior nos permite sostener la idea de la existencia de una tendencia básica y fundamental de la vida fáctica, nos referimos a la “marca”, al “trazo”

<sup>44</sup> Sobre este punto encontramos un interesante desarrollo en el artículo de Camilleri, S., “Heidegger, lecteur et interprète de Saint Paul”. En: *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie*, 57,2 (2011) 145-162. Específicamente el apartado III, titulado: *Approche analytique (2) I et II Thessaloniens – Du kérygme comme (mode de) transmission*.

práctico. Hay en la vida humana un movimiento constante, inevitable y creativo mediante el cual la vida da testimonio de sí: la “expresión”. Por la expresión la vida se encarna, se corporiza, se muestra. Sostenemos, entonces, que la expresión no es una característica más entre otras presentes en la vida; es —en sentido propio— un constitutivo del vivir que condiciona y posibilita la comprensión de eso que llamamos “vida humana”. La palabra, el gesto, la acción patentizan esta tendencia que —en otros términos— podría expresarse de la siguiente manera: Así como la vida exige ser vivida (decidida), exige también ser atestiguada (confirmada). En respuesta a esta exigencia, la Proclamación paulina —en el contexto de la experiencia cristiana primitiva— se erige como un *logos* que es palabra, gesto y acción. Este *logos* constituye la marca, el trazo concreto e histórico de Pablo que en medio de la comunidad testimonia y confirma la experiencia fundamental y fundadora de la facticidad cristiana: la *parusía*.

### Consideraciones finales

La estructura fenoménica de la *parusía* entrega a Heidegger importantes aspectos para la construcción de un paradigma preteórico a partir del cual reconstruir el fenómeno de la vida fáctica. La experiencia del cristianismo primitivo renueva el carácter fáctico de la vida humana, poniendo de relieve la historicidad inscrita en la estructura temporal del *kerigma* evangélico. El *kerigma* rompe con la concepción tradicional del tiempo lineal, objetivo y medible, para hacer presente un nuevo tiempo: el tiempo *kairológico*. Un tiempo existencial que descubre la vida ante sí misma y la proyecta hacia el futuro, pero no a un futuro cualquiera, incierto o vacío, sino a un futuro que promete la plenificación de la vida de aquél que ha hecho la opción por Cristo. En el cristianismo la plenitud del ser humano se realiza a partir del encuentro con Cristo. Sin embargo, este encuentro no es un acontecimiento que está *por* venir sino que *ya* aconteció. El tiempo escatológico comienza con la resurrección de Jesucristo, y en ese sentido, la escatología está anclada en la historia.

Ésta es una cuestión que Heidegger parece haber visto claramente. El *éschaton* no opera como lo último en el sentido de “lo que está al final”. El *éschaton* opera ante todo como anticipación. La resurrección de Jesús como signo escatológico *ya* ocurrió. En Tesalonicenses la esperanza de la venida de Cristo es una tensión inminente. Pero el que esa tensión en la demora de la *parusía* se haya dilatado, no implica que la vida del cristiano pierda ese sentido escatológico. Pues, más importante que la venida pronta de Cristo es la actualización del Reino en la

vida de cada uno de los hombres y en la comunidad a la que éstos pertenecen<sup>45</sup>. La vida acontece en la espera y desde la espera se gesta, deviene histórica. Esto es lo que en última instancia no sólo posibilita sino que exige la presencia de la fe como vía de acceso al sentido último de la experiencia cristiana. El *kerigma* evangélico se abre, expresa y transmite desde la fe de los que han decidido —en el lenguaje paulino— ser *llamados* y no *revocados*.

Concluyendo, podemos decir que el carácter ejecutivo, temporal e histórico de la vida que ha sido revelado en la experiencia del cristianismo primitivo, permitirá a Heidegger contrarrestar el carácter metafísico y racionalista presente en la comprensión tradicional de la vida humana y en el modo (método) de acceso a ésta. La fenomenología heideggeriana queda, de este modo, fundada en un particular “a priori”: el acontecer de la vida que se realiza a sí misma y que a partir de su realización (expresión), concreta e inmediata, se interpreta y da testimonio de sí. “A priori” en virtud del cual la filosofía deviene *ciencia originaria del vivir fáctico*. “A priori” que según Heidegger, lamentablemente, permanecería oculto para el pensamiento filosófico y teológico posterior<sup>46</sup>.

Miriam Ruth Barrera Contreras  
Centre « Phénoménologie du sujet et théorie de l'action » (CPSA)  
École Doctorale, Institut Supérieur de Philosophie  
Université Catholique de Louvain-la-Neuve  
miriam.barrera@student.uclouvain.be

---

<sup>45</sup> El *Apocalipsis* expresa, en ese sentido, una interpretación religiosa de la historia.

<sup>46</sup> Incluso para San Agustín, que a juicio de Heidegger, logrando entrever la profundidad y radicalidad de la experiencia religiosa, sucumbe a la tradición metafísica cuando propone el modelo de la *vita beata* que termina por aquietar y asegurar la vida arrancándola de su acontecer histórico. No obstante, a nuestro parecer, paradójicamente el carácter temporal e histórico ganado en la lectura paulina se verá enriquecido a partir del mismo San Agustín con la puesta en relieve de la esfera del mundo propio. Nos parece que el desarrollo de esta idea entrega importantes aspectos que vienen a completar y a profundizar la comprensión fenomenológica heideggeriana de la facticidad cristiana. Por ahora, dejaremos este punto sólo enunciado.

## Bibliografía

- Adrián Escudero, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000 [Tesis doctoral]. Disponible en: <http://www.tesisenred.net/TDX-0414108-160745/index.html> consultada el 24-09-2012.
- Biblia de Jerusalén, Barcelona, Desclée de Brouwer, 1967.
- Bourgine, B., "Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien". En: *Revue Théologique de Louvain*, 40 (2009) 78-94.
- Camilleri S., "Heidegger, lecteur et interprète de Saint Paul". En: *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie*, 57,2 (2011) 145-162.
- Casale, C., "La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina". En: *Teología y Vida*, 49 (2008) 399-429.
- Chuecas, I., "Heidegger y San Pablo. La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta de los Gálatas desde una perspectiva de la exégesis bíblica". En: *Teología y vida*, 49(2008)431-435.
- De la Maza, M., "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer". En: *Teología y Vida*, 46 (2005) 122-138.
- De Lara, F., "Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín". En: *Eidos* 7 (2007) 28-46.
- Disponible <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=85400703>, consultado el 26/09/2011.
- De Lara, F., "El concepto de fenómeno en el joven Heidegger". En: *Eidos* 8 (2008) 234-256. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n8/n8a12.pdf>, consultado el 26/10/2011.
- Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997.
- Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005.
- Lambert, C., "Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger". En: *Teología y Vida*, 49 (2008) 305-314.
- Uscatescu, J., "Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa". En: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005, 13-33.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1993.

