

RAE

1. **Tipo de documento:** Tesis de grado para optar al título de Magister en Filosofía Contemporánea
2. **Título:** LA VIDA FÁCTICA Y SU INTERPRETACIÓN
APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER
3. **Autor:** Diego Fernando Valencia Castañeda
4. **Lugar:** Bogotá D.C.
5. **Fecha:** Mayo 9 de 2018
6. **Palabras Clave:** Vida Fáctica, Fenomenología, Religión, Mundo, Tiempo, Parusía.
7. **Descripción del trabajo:** En el trabajo buscamos analizar el modo como Heidegger, a partir de la fenomenología de la religión establece un punto de partida para explicar lo que se entiende por “vida fáctica”. Lo anterior está atravesado por preguntas puntuales, tales como:
 - ¿Qué relación podemos encontrar entre la fenomenología de la religión y la vida fáctica?
 - ¿Cuál es el aporte del cristianismo primitivo y su idea de la Parusía al planteamiento de la vida fáctica como acto interpretativo en Heidegger?
 - ¿Qué elementos del proyecto trazado en la Introducción a la fenomenología de la religión se conservan en la propuesta interpretativa de M. Heidegger?
8. **Línea de Investigación:** Filosofía Contemporánea. Martín Heidegger.
9. **Metodología:** Fenomenología y Hermenéutica.

Conclusiones:

Es posible identificar en la filosofía del joven Heidegger una serie de elementos teóricos que pueden contribuir a una posible orientación del hombre en el mundo de hoy.

El sentido de la vida se encuentra más allá de los conceptos escatológicos que en ocasiones pueden apartar al hombre de ser-proyecto. El sentido de la vida, desde una perspectiva heideggeriana, se encuentra en el hecho mismo de ser-en-el-mundo.

Ante la pregunta fundamental del hombre por el sentido originario del fenómeno religioso e posible señalar la necesidad que el hombre de hoy vuelva la mirada hacia dicho fenómeno y reconozca de esta manera su ser-proyecto, para que de tal manera pueda trascender su relación con el mundo.



UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LA VIDA FÁCTICA Y SU INTERPRETACIÓN
APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA EN
EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER

Trabajo de grado Presentado por:
Diego Fernando Valencia Castañeda

Director:
Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre

BOGOTÁ D.C. COLOMBIA

Diciembre de 2017

**LA VIDA FÁCTICA Y SU INTERPRETACIÓN
APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA EN
EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER**

Pág.

Introducción----- 2

-CAPÍTULO PRIMERO-

DE CAMINO A LA VIDA FÁCTICA

1. Triple tópico de la relación filosofía y teología en Heidegger ----- 9
1.1 Relación de la teología bíblica y los textos del cristianismo primitivo----- 12
1.2 Filosofía y onto-teo-logía----- 19
1.3 El pensamiento del ser y la espera del dios----- 21

-CAPÍTULO SEGUNDO-

RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA DEL JOVEN HEIDEGGER Y LA TEOLOGÍA

2. Aproximación a una lectura fenomenológica del cristianismo-----25
2.1 La “tensión” del cristianismo-----56
2.2 La vida fáctica: una interpretación del fenómeno cristiano-----58

-CAPÍTULO TERCERO-

**LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO MANIFESTACIÓN DE LA BÚSQUEDA
DEL SENTIDO**

3. Aproximaciones a la hermenéutica de la vida fáctica-----61
3.1 El sentido de la vida desde y más allá de una dimensión escatológica-----67

Conclusión-----71

Bibliografía----- 75

**LA VIDA FÁCTICA Y SU INTERPRETACIÓN
APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA EN
EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER**

Introducción

El sentido de la vida se encuentra más allá de los conceptos escatológicos que en ocasiones pueden apartar al hombre de su constitución como proyecto. El sentido de la vida puede estar fundado, entonces, desde una perspectiva heideggeriana, en el “hecho” mismo de ser-en-el-mundo.

Esta concepción general de la vida genera la necesidad de comprender mejor el fenómeno de la vida religiosa en tanto manifestación de la búsqueda de sentido que aún continúa interpelando al hombre de hoy. Al volver la mirada sobre este fenómeno es posible encontrarse con una problemática propia de este asunto: la distancia entre intuición e institución. La vuelta del hombre al fenómeno religioso es fruto de su búsqueda por el sentido de la vida y del hecho que dicha búsqueda remite al misterio mismo de existir. Ahora bien, el hombre del fenómeno religioso no está exento de la *tentatio*, considerada por el cristianismo primitivo como aquello que genera dispersión. Dicha *tentatio*, sin embargo, puede llegar a ser un elemento de gran valor en la vida, en la medida que puede conducir al hombre a encontrar un mayor sentido a la reflexión ante el misterio. Esta situación genera una serie de interrogantes: ¿En qué medida la filosofía puede aportar al proceso de repensar el fenómeno de la vida religiosa?, ¿cómo se ha leído y cómo habrá de leerse el fenómeno de la vida religiosa?, ¿Por qué volver la mirada al fenómeno religioso en el mundo de hoy?

Pensando en torno a este fenómeno, el presente trabajo tomará como referencia principal la *Fenomenología de la vida religiosa* de Martin Heidegger, obra a partir de la cual se puede comprender mejor algunos conceptos fundamentales del cristianismo primitivo como el de “*Parusía*”, entendida como un elemento motivador de la esperanza, como una “razón” que mueve y da sentido a la vida “*Hic et Nunc*” en el cristianismo primitivo.

Volver a la esencia del fenómeno de la vida religiosa que se manifiesta en el cristianismo primitivo, es el proyecto que se encuentra en la obra del joven Heidegger. En la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* se abordan las nociones primeras de la vida fáctica, que superan lo que podría ser un sentido meramente biológico, antropológico o positivista de la misma. La vida fáctica puede ser leída como una interpretación permanente del hecho mismo de ser-en-el-mundo y de los signos de los tiempos para ser-en-el-mundo, ya que de esta manera es posible alcanzar el sentido profundo del existir. Lo anterior lleva a considerar que la concepción de la vida fáctica tiene una directa relación con la lectura fenomenológica del fenómeno de la vida religiosa manifestada en el cristianismo primitivo, tarea en que se ocupó el joven Heidegger.

En este contexto se hace necesario volver a la lectura heideggeriana de conceptos y/o nociones y vivencias del cristianismo primitivo, pues allí el filósofo de Meßkirch encuentra la base para interpretar el fenómeno de la vida religiosa, identificando en ella una búsqueda incesante de respuestas a las inquietudes que surgen en el hombre en torno a la propia existencia, de tal manera que con ello sea aceptada la aseveración agustiniana de no buscar fuera aquello que está en el interior, lo que podría significar que el sentido se ha de encontrar en el interior del hombre y no en lo exterior a él¹.

Consecuente con lo afirmado hasta el momento, esta investigación en torno a la vida fáctica analizará algunas nociones del cristianismo primitivo que son de vital importancia para la comprensión del fenómeno en cuestión, tales como, por ejemplo: la angustia y la dispersión de la vida desde la perspectiva de la relación hombre-mundo. Finalmente, se concluirá, de la mano de Heidegger, que la interpretación de la existencia sólo es posible en la medida en que se supera el dualismo de la relación hombre-entorno y se busca una relación de mutua implicación entre el hombre y lo más propio, y a la vez lo más ajeno a él: el mundo.

¹ Al respecto cfr. la afirmación de Heidegger: “Agustín ha establecido, frente al escepticismo antiguo, la absoluta realidad de la experiencia interior (en su prefiguración del cartesiano cogito, ergo sum)”. Heidegger, M. *Estudios sobre Mística Medieval*. Tr. Jacobo Muñoz, FCE, México, 1999, p. 17.

Al volver la mirada hacia la obra de Martin Heidegger en torno a la fenomenología de la vida religiosa, es posible plantear la pregunta por las características más importantes de sus investigaciones en torno a esta problemática abordada en su etapa de juventud, previo a su arribo a la Universidad de Friburgo. Estas investigaciones marcarán de una u otra manera el desarrollo posterior de parte de su obra².

En “*Agustín y el Neoplatonismo*” (1921), en la sección dedicada a llevar a cabo una “Interpretación Fenomenológica del Libro X de las *Confesiones* de San Agustín”, Heidegger analiza una serie de elementos que enriquecen su estudio del fenómeno religioso, llegando a considerar que una concepción “histórico-objetivista” no permite descubrir la experiencia originaria del fenómeno de la vida religiosa en la vida fáctica³. Tal concepción “histórico-objetivista” es la que conduce, según el filósofo de Meßkirch, a la valoración de los fenómenos por su carácter positivo, antes que por su constitución en sí mismos⁴.

En este contexto surge un interrogante: ¿Qué encuentra Heidegger en su análisis del fenómeno de la vida religiosa en el cristianismo primitivo? Este cuestionamiento podría responderse puntualizando que no se trata de una tematización de la religión como totalidad, es decir, que Heidegger no hace un análisis de la religión como institución, sino que realiza un acercamiento en clave fenomenológica al fenómeno de la vida

² Al respecto Philippe Capelle-Dumont considera que el interés especial del joven Heidegger por el estudio e investigación del fenómeno religioso supera la cuestión religiosa. Este interés se verá reflejado en sus planteamientos en torno al tiempo y la existencia misma. Cfr. Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Tr. Pablo Corona, FCE, Buenos Aires, 2002.

³ Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatescu, Ed. Siruela, Madrid, 2005, § 32, p. 150. También: *Estudios sobre Mística Medieval*, “Agustín y el Neoplatonismo” Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921. Op. cit.

⁴ Al respecto de las ciencias positivas señala Heidegger: “A las ciencias de un ente que está ahí delante, de un *positum*, las llamamos ciencias positivas. Su característica consiste en que la dirección de la objetivación de lo que en ellas toman como tema se dirige directamente hacia lo ente a modo de prosecución de la posición pre-científica ya existente y dirigida hacia dicho ente. Por contra, la ciencia del ser, la ontología, precisa fundamentalmente de una transformación de la mirada dirigida hacia lo ente: de lo ente al ser, de tal modo que se sigue contemplando a lo ente, aunque sea desde una posición diferente (...) Por el contrario, toda ciencia positiva no es solo relativamente, sino *absolutamente* diferente de la filosofía.” Heidegger, M. *Hitos*. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 52.

religiosa, manifestada inicialmente⁵ en la vida religiosa del cristianismo primitivo. Lo anterior es necesario para comprender los rasgos fundamentales de la vida religiosa del cristianismo primitivo y proponer una reflexión en torno a la vida fáctica. Se trata, si se puede decir en estos términos, de una interpretación fenomenológica de la intuición originaria de la religiosidad o de la “vida religiosa”, que va más allá de un simple abordaje histórico o teológico⁶. De esta manera, Heidegger busca interpretar la experiencia originaria en que se evidencia y se despliega la vida fáctica. Con este objetivo acude a los testimonios de las Sagradas Escrituras (Cartas paulinas), las reflexiones de san Agustín, principalmente las desarrolladas en las *Confesiones*, y la propuesta reformadora de Lutero.

Es importante señalar que la relación de Heidegger con la teología no es un asunto decorativo en el desarrollo de su pensamiento; no ocupa una región apartada del todo filosófico desarrollado por él⁷. Al respecto se puede leer en los escritos del filósofo de Meßkirch, lo siguiente: “sin esta procedencia teológica, nunca hubiera arribado al camino del pensamiento”⁸. Esta consideración se constituye en un importante punto de partida para el análisis del fenómeno religioso, pues resulta inquietante ver cómo la tradición cristiana, que aparentemente había sido “rechazada” por el filósofo alemán, puede llegar a influir el desarrollo de su obra futura⁹.

En el marco del análisis heideggeriano de la fenomenología de la religión, en el que se enfatiza la vida fáctica, es necesario abordar dos importantes aspectos: 1) la relación existente entre la teología y la filosofía y, 2) comprender en qué medida el análisis del

⁵ Es necesario tener presente que en el análisis del fenómeno de la vida religiosa se toman como referencia algunos rasgos fundamentales de este fenómeno, que permiten captar su elemento más originario, es decir: el fenómeno de la vida religiosa como manifestación de la búsqueda de sentido, va más allá del cristianismo y de cualquier otra manifestación de la religiosidad.

⁶ Al respecto véase la postura crítica heideggeriana al carácter positivo y objetivador de la teología en *Hitos*, op. cit., p. 49.

⁷ Cfr. Capelle-Dumont, Phillippe, op. cit., p. 20.

⁸ Heidegger, M. *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann, Del Serbal, Barcelona, 1990, p. 88.

⁹ En el desarrollo del presente trabajo se abordará el análisis hecho por Heidegger de conceptos propios del cristianismo, tales como: Existencia, mundo, tiempo, Parusía, etc., que ocuparán un lugar importante en su pensamiento. Un ejemplo de ello es la concepción agustiniana del mundo; tema desarrollado por Heidegger en la *Fenomenología de la vida religiosa*.

fenómeno de la vida religiosa juega un papel importante en el proyecto filosófico heideggeriano. Respecto de lo anterior, Heidegger afirma: “El tiempo de Marburgo añadía la experiencia más estricta de un cristianismo protestante –pero todo ello como algo que ya debe ser superado por completo, lo cual no quiere decir que todo ello deba ser destruido”¹⁰. Es posible advertir entonces que la “superación” de la experiencia de la vida religiosa no significa destrucción alguna de la misma. Superar significaría: “dar un paso adelante con la seguridad del paso anterior”¹¹. En síntesis, el fenómeno de la vida religiosa es en sí mismo un elemento constitutivo del camino filosófico heideggeriano, en el que el pensador alemán deberá moverse en el vilo de la tensión entre las interpretaciones del cristianismo protestante y católico, para salir adelante con su proyecto de análisis fenomenológico de la vida religiosa en su sentido originario, y más allá de lo institucional¹².

Uno de los primeros aspectos que deben ser tenidos en cuenta para comprender el análisis heideggeriano en torno a la fenomenología de la vida religiosa es el de los tres modos de abordaje de la relación filosofía-teología en su obra, puesto que a partir de esta relación se desprenden tres “vías” de aproximación y estudio del fenómeno de la vida religiosa: 1) relación entre filosofía y teología escrituraria, 2) relación entre filosofía y onto-teo-logía, y 3) relación entre pensamiento del ser y espera del dios¹³. En este último modo se encuentra una síntesis de las ideas fundamentales de la concepción de la vida fáctica. Heidegger encuentra en el fenómeno de la vida religiosa

¹⁰ M. Heidegger. *Meditación*. Trad. Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 346.

¹¹ Cfr. M. Heidegger. *De Camino al Habla*, op. cit., p. 88. En esta obra el filósofo señala: “Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre pre porvenir”. En tales palabras podría leerse la concepción de superación con la que debe ser leído el presente trabajo: superación como procedencia. También es posible comparar con la noción de la temporeidad, entendida desde su sentido ontológico como cuidado, expuesta por Heidegger en el § 65 de *Ser y Tiempo*. Superación requiere pasado, un por venir desde donde se proyecta el ser-en-el-mundo.

¹² En parte de la obra heideggeriana dedicada al estudio del fenómeno de la vida religiosa se encuentra la referencia a lo que Capelle-Dumont denomina: “la tensión del cristianismo”. La tensión se debe a la búsqueda permanente por volver a lo esencial (intuición) en dicho fenómeno, lo cual requiere la superación constante de la institución. Cfr. Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. Pablo Corona, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012. p. 21.

¹³ Esta distribución según el análisis que ofrece Philippe Capelle-Dumont en la obra citada: *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*.

del cristianismo primitivo, puntualmente en el hecho de la espera del dios, en la esperanza escatológica de la *Parusía*, algunos elementos que incluye en su proyecto filosófico, como por ejemplo la estructura fundamental de la existencia del ser-en-el-mundo, en la que cabe la posibilidad de advertir una influencia de la idea paulina del “estar en el mundo sin ser del mundo”¹⁴.

El presente trabajo tiene como objetivo principal, entonces, investigar acerca de los postulados filosóficos del joven Heidegger entorno al fenómeno de la vida religiosa. Para lograrlo es necesario proceder de la siguiente manera: 1) Comparar la interpretación heideggeriana del concepto de vida fáctica con los conceptos escatológicos del cristianismo primitivo, principalmente; 2) Analizar el abordaje realizado por Martin Heidegger en torno al concepto de *vida fáctica*; 3) Comprender la relación entre los conceptos escatológicos propuestos por el cristianismo primitivo y la idea de la existencia en la filosofía del joven Heidegger; y 4) Comprender la concepción heideggeriana de la vida fáctica, realizando una aproximación a la fenomenología de la vida religiosa en el pensamiento de su periodo de juventud.

En el capítulo primero (“De camino a la vida fáctica”) se abordará el “triple tópico en la relación filosofía y teología”, tomando como referencia el trabajo de Philippe Capelle-Dumont en su escrito *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger*. En segunda instancia se analizará la relación existente entre la teología bíblica y algunos textos del cristianismo primitivo desde la perspectiva de Heidegger, para, adicionalmente, tratar la relación entre la filosofía y la onto-teo-logía, llegando con

¹⁴ Dice Heidegger: “La experiencia fáctica de la vida de los cristianos se determina históricamente por comenzar siempre con la proclamación. La conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en 1 Cor 1, 26-27; 7, 20. Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento. Acometamos el problema de la proclamación de modo que dejemos completamente de lado el contenido; ahora ha de verificarse el que la religiosidad cristiana viva la temporalidad. Hay que comprender qué sentido tienen para el cristiano las relaciones circunmundanales y las co-mundanales, y en caso afirmativo, de qué manera ocurre esto. La experiencia cristiana fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la proclamación, la cual afecta al hombre en un momento y luego sigue estando conjuntamente dada en el ejercicio de la vida. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias que se dan en ella”. Heidegger M. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Trad. Jorge Uscatescu, ediciones Siruela, Madrid, 2005, p. 145-146.

ello, finalmente, al análisis de la relación entre el pensamiento del ser y la espera del dios.

En el segundo capítulo (“Relación entre la filosofía del joven Heidegger y la teología”), se buscará recorrer el camino de la lectura fenomenológica del cristianismo y de los momentos cruciales en la historia del mismo. En ese orden de ideas, se espera llegar a la consideración de la vida fáctica como “fruto” de la tensión del cristianismo, que se manifiesta en la relación hombre-mundo, y que será de vital importancia para la posterior formulación e interpretación de la vida fáctica. El capítulo advierte la necesidad de una aproximación a la lectura fenomenológica del cristianismo, para comprender la posterior tensión hombre-mundo, así como la tensión entre intuición e institución del cristianismo. En síntesis, se busca abordar el fenómeno cristiano en su constitución y la posibilidad de una reflexión acerca del fenómeno religioso en la actualidad.

Finalmente, en el capítulo tercero (“La experiencia religiosa como manifestación de la búsqueda de sentido”) se recopilarán los hallazgos del trabajo y los postulados heideggerianos frente al tema propuesto, de tal modo que sea posible llegar a la reflexión en torno al sentido de la vida ‘desde’ y ‘más allá’ de una dimensión escatológica. Es así como se abordará de esta manera la hermenéutica de la “vida fáctica” y el sentido de la vida, con el ánimo de llegar, finalmente, a responder a la inquietud: ¿Por qué volver al fenómeno religioso hoy?

-CAPÍTULO PRIMERO- DE CAMINO A LA VIDA FÁCTICA

1. Triple tópico de la relación filosofía y teología en Heidegger

Capelle-Dumont, en su obra *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger*, se ha ocupado en tratar de esclarecer los términos de la relación entre la filosofía y la teología en el pensamiento de Heidegger¹⁵, advirtiendo, en dicha obra, que la diversidad de comentarios frente a la relación de Heidegger y la teología se puede agrupar en “binomios” como: a) “pensamiento y fe”, b) “ser y Dios”, c) “metafísica y teología”¹⁶.

Abordar, desde Capelle-Dumont, la relación filosofía–teología en el pensamiento del joven Heidegger, permite una aproximación a ésta, percibiendo una tendencia hacia una lectura secularizada de la teología cristiana, es decir, una aproximación a la experiencia del cristianismo desde la óptica del existente y no desde la óptica del creyente. Lo anterior significará, dentro de la filosofía heideggeriana, una posterior teologización conceptual en la analítica del Dasein, en la medida que Dasein es ser-ahí, arrojado en el mundo, proyecto en el mundo sin ser del mundo, es decir, que está en el mundo pero es algo más que mundo¹⁷.

¹⁵ Cabe aclarar que en el presente trabajo se tomará la obra del joven Heidegger como referencia, pues es en los textos de juventud donde encontramos más explícita la relación entre el pensamiento de Heidegger y la teología. Está última, hasta lo que se puede ver en la obra de Capelle-Dumont es tomada en dos perspectivas: 1) la “teología positiva” con una reducción al positum de su objeto de estudio, y 2) la que podría llamarse: el fenómeno originario de la vida religiosa. Heidegger se queda con la segunda pues ella le ofrece un conjunto de pautas para sus formulaciones filosóficas posteriores en las que abordará el mundo, la existencia y el tiempo en su sentido más originario.

¹⁶ Pauta metodológica propuesta por Capelle-Dumont. Cfr. Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 19 [*Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, 2001]

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, op. cit. § 5: La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general. “El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”” (p. 26)

A partir de la obra de Löwith, *Heidegger, Pensador de un tiempo indigente*¹⁸, se podría advertir que la relación filosofía-teología también puede comprenderse desde determinadas perspectivas, como: a) una aclaración necesaria entre los límites conceptuales de la teología y de la filosofía, como si se tratara de ver exclusivamente el carácter científico de cada una de ellas, con el ánimo de establecer qué habrá de estudiar cada una; b) una suerte de deconstrucción onto-teo-lógica (como si se tratara de desmontar estructuras conceptuales a partir de un análisis de la filosofía y la teología) o, finalmente, c) una confrontación temática hecha por Heidegger entre la cuestión de Dios y la tradición judeo-cristiana, dando a entender que el filósofo alemán sólo buscaría esclarecer la idea del dios del cristianismo de su tiempo, con la idea de Dios en su sentido más originario¹⁹.

Si se aborda la relación entre la teología y la filosofía como una elaboración intelectual, lograda por Heidegger, será posible comprender mejor el fenómeno cristiano y encontrar en él una “tensión” permanente entre la experiencia originaria con el dios (intuición) y la posterior organización humana (institución) alrededor del mismo. Por esta razón Heidegger enfoca tres momentos específicos en los que ve con más claridad lo que podría denominarse: “la esencia del cristianismo” o el sentido originario del fenómeno de la vida religiosa en el cristianismo: 1) el momento de Pablo²⁰, es decir, de configuración del cristianismo naciente, 2) el momento de san Agustín,²¹ en donde la vida religiosa será leída como un acontecimiento propio de la existencia que busca

¹⁸ En esta obra encontramos una recopilación de escritos en los que el autor presenta una crítica al existencialismo, al ver la crisis de la modernidad europea que, en algún tiempo, fue la ilusión histórica de occidente. Cfr. Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. trad. Román Setton, FCE, Buenos Aires, 2006.

¹⁹ Todas estas posibilidades abren un horizonte de amplia interpretación y pueden ser objeto de una posterior reflexión, dado que éste es un asunto al que no se le ha logrado dar una solución concreta, pues implica diversos problemas referentes a la relación misma entre la filosofía y la teología en el pensamiento de Heidegger. Lo anterior no es extraño en un autor que desarrolla una amplia obra, en la que manifiesta su pensamiento y reflexión frente a los diversos fenómenos que rodean al hombre.

²⁰ En el análisis heideggeriano de las epístolas paulinas y la formación de conceptos fundamentales relacionados con el carácter fáctico de la vida. Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit.

²¹ Heidegger hace un estudio del pensamiento de san Agustín, tomando como referencia principal el libro X de la *Confesiones*, puesto que es en ese libro en donde se puede leer la experiencia agustiniana frente al mundo y la necesidad de una superación de éste para llegar a algo mayor que se espera. Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre Mística Medieval*, op. cit.

superar las cosas que apartan al existente de su sentido más originario, y 3) el momento de Lutero, en el que Heidegger encuentra una “tensión” entre el anhelo del sentido originario de la vida cristiana (evidenciado en los postulados de la Reforma) y el momento actual del cristianismo caído en cosas propias del mundo, como por ejemplo, la ambición de poder que lo aparta de su sentido originario.

Considerar el planteamiento de un horizonte interpretativo, según el triple tópico de la relación filosofía-teología en Heidegger, en la lectura del fenómeno de la vida religiosa del cristianismo, permite afirmar que la relación entre teología y filosofía no puede ser leída como la formulación de una tesis filosófica más, ya que es posible señalar que se trata de un problema fundamental que atraviesa una parte significativa de la obra heideggeriana y que se manifiesta en la base de tres de las obras del filósofo de Meßkirch:²² 1) Conferencia: “Fenomenología y teología” (1927), 2) la carta titulada: “el problema de un pensar y hablar no objetivador en la teología actual” (1964),²³ y 3) en el capítulo primero de *Introducción a la metafísica* (1935). Ahora bien, esta consideración no puede excluir en ningún aspecto otras obras del filósofo alemán, en las que hace mención al tema de la teología sin detenerse mucho en ello, como por ejemplo: *Hitos* (1976²⁴), *Meditación* (1989), *De Camino al Habla* (1987). Con lo anterior se puede considerar que la relación filosofía-teología no es un tema de relectura pasajera de un fenómeno, sino que el problema teológico es un problema de alto valor en la obra filosófica de Heidegger²⁵.

El triple tópico que se abre en la filosofía heideggeriana en torno a la relación entre filosofía y teología se expresa, tal como ya fue señalado, de la siguiente manera: 1) la relación entre “filosofía y teología escrituraria”, 2) la relación entre “filosofía y onto-

²² Cfr. Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, op. cit., p. 21

²³ M. Heidegger. *Hitos*, op. cit, p. 49.

²⁴ Se aclara que los años entre paréntesis son los de primera publicación.

²⁵ Posteriormente se buscará responder la por qué de dicha relación.

teo-logía” y, finalmente, 3) la relación entre “pensamiento del ser y la espera del dios”²⁶.

Es necesario volver sobre estos tópicos para reconocer el camino trazado por el filósofo de la Selva Negra, en el que el desarrollo de los dos primeros puntos (la relación entre “filosofía y teología escrituraria” y la relación entre “filosofía y onto-teo-logía”) constituye un elemento importante en el camino para comprender la relación entre el “pensamiento del ser y la espera del dios”. A partir de dicha relación se formula el postulado del carácter fáctico de la vida²⁷. Se trata, entonces, de un camino que inicia con el ejercicio interpretativo de la relación entre la filosofía y la tradición escrita del cristianismo, elemento que posibilita el encuentro de hitos de una intuición originaria, de un tipo de motivo que se constituye en la esperanza del cristianismo primitivo²⁸. Es necesario llevar a cabo el abordaje de la relación entre la filosofía y la interpretación del ser, en donde se hace evidente que la interpretación realizada desde la teología, lo cual le permite a Heidegger señalar un conjunto de problemáticas, como por ejemplo, la equiparación de ser y dios como producto del triunfo de la metafísica en occidente²⁹. A partir de lo anterior se pueden comprender las ideas entorno al pensamiento del ser y la espera del dios, en el que se encuentran los fundamentos y condiciones de posibilidad para el planteamiento del carácter fáctico de la vida.

1.1 Relación de la teología bíblica y los textos del cristianismo primitivo

Lo primero que se debe resaltar en la relación entre la filosofía y la teología bíblica y textos del cristianismo primitivo, es la cuestión que Heidegger presenta frente al carácter positivo de la teología, advirtiendo la reducción de la teología a un *positum* un objeto de estudio medible y cuantificable y que consecuentemente significa la

²⁶ Cfr. Capelle-Dumont, Phillipe, op. cit., p. 22.

²⁷ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara, Alianza Editorial, Madrid, 2014, § 8, §11, §12 y §14.

²⁸ Al respecto de esta consideración se puede ver la importancia del mensaje, del *logos*, de la palabra como un elemento alentador y animador de la vida en el cristianismo primitivo. Pablo dirige a las comunidades cristianas un conjunto de cartas, para alentarlas en la fe y exhortarlas a continuar caminando por el mundo como quien busca un bien mayor.

²⁹ Cfr. *Ser y Tiempo*, op. cit., § 3: La primacía ontológica de la pregunta por el ser.

imposibilidad de volver a la existencia desde su sentido originario, en la medida que la teología positiva pierde de vista el carácter reflexivo que debe tener. Al respecto el filósofo alemán dice:

La teología es una ciencia positiva, y como tal es absolutamente diferente de la filosofía. En consecuencia, es preciso preguntarse de qué modo la teología, siendo absolutamente diferente a la filosofía, se relaciona con ésta. Se sigue de nuestra tesis que la teología como ciencia positiva es fundamentalmente más próxima a la química y a las matemáticas que a la filosofía. De este modo formulamos, en su forma extrema, la relación de la Teología y la Filosofía³⁰

En las palabras de Heidegger se pueden identificar dos orientaciones de la teología: 1) la positiva, en la que la teología pasó de narrar una vivencia a explicarla. Esto implica una tarea significativa para la filosofía, que deberá llegar a la identificación de los elementos principales que permiten diferenciar lo fundamental de la vivencia del fenómeno de lo accidental. Lo anterior permite hacer la diferenciación entre el cristianismo (*Christentum: Intuición originaria de la vivencia cristiana*) comprendido como la vivencia fundamental del fenómeno y la cristiandad (*Christlichkeit: la institución que se forma alrededor de la vivencia*) como lo accidental de fenómeno. Al respecto afirma Heidegger: “La teología es un saber conceptual que concierne a aquello que únicamente hace del cristianismo un acontecimiento originalmente histórico, es decir, un saber de aquello que llamamos simplemente la cristiandad”³¹. En la consideración de Heidegger se puede intuir la que sería la segunda concepción de la teología: 2) la existencial, que permitirá considerar el fenómeno religioso como posibilidad del Dasein, y que por tanto atañe a la filosofía escudriñar en la experiencia religiosa, en la intuición originaria del fenómeno de la religión [cristiana]³² más allá de

³⁰ Heidegger, M. *Hitos*, op. cit. p. 52.

³¹ *Ibíd.* p. 54.

³² Heidegger, M. *Meditación*, op. cit., p. 346. Allí Heidegger ofrece la posibilidad de asociar su acercamiento al fenómeno religioso desde la experiencia vivida por él, en el cristianismo, donde él mismo señala que sin esos años, su reflexión carecería de un fundamento vivencial del fenómeno cristiano. Lo anterior no significa un desconocimiento al cambio de opción que tomará el filósofo, pues el acercamiento que hace desde la fenomenología le permitirá ir más allá de una religión particular, dejándole ver el fenómeno religioso en general, es decir: el hecho que Heidegger crea o no, no influenciará su lectura del fenómeno cristiano.

simplemente examinar lo estructural de dicha religión. En otras palabras, Heidegger identifica dos “caras” de la filosofía y la teología: la positiva y la existencial. Critica la positiva por estar apartada de la existencia, y recupera la existencial por remitir al existente, y con ello al misterio que él es en sí mismo³³.

En síntesis, cabe la posibilidad de identificar, a la luz del pensamiento heideggeriano, el elemento originario del cristianismo primitivo como religión, como posibilidad del Dasein, y la diferencia entre éste y la posterior institución, que a partir de diversos ejercicios racionales-estructurales, preestablece modos de ser y, con ello, limita las posibilidades de ser del Dasein³⁴.

En el llamado proceso de “helenización del cristianismo” se puede ver una inclinación hacia la fundamentación teológica de una religión, más que un conjunto de vivencias e intuiciones originarias³⁵. Es por esta razón que el filósofo alemán resalta en su análisis fenomenológico de la religión aquellos momentos en se devela el elemento originario (intuición) más que los momentos regulares de la vida cristiana, a lo que podría denominarse “institución”.

En la intuición del fenómeno de la vida religiosa del cristianismo primitivo encuentra Heidegger elementos que remiten al misterio de la existencia, y que contrastan con la institución en la que sólo se busca responder a preocupaciones fútiles como la edificación de templos físicos y las estructuras rituales antes que a lo esencial en la existencia de aquel que encuentra en el hecho religioso una vía para llegar al esclarecimiento del misterio que él mismo es. En otras palabras, solo la intuición del

³³ Al respecto afirma Heidegger: “Por el contrario, toda ciencia positiva no es sólo relativamente, sino *absolutamente* diferente de la filosofía. Por tanto, ahora nuestra tesis reza así: *la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía* (...) la teología, en cuanto ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la química y de las matemáticas que de la filosofía...” Heidegger, *M. Hitos*, op. cit., 52.

³⁴ Al joven Heidegger le preocupa la reducción positivista de los saberes incluso de aquellos que debería remitir al hombre al misterio de la existencia. Véase la crítica al *positum* de la teología. Cfr. *Ibid*, p. 49 y ss.

³⁵ Las cartas paulinas, las disertaciones, las *Confesiones* de san Agustín y la reforma de Lutero. Son reflejo de los momentos de tensión en los que se anhela lo esencial por encima de lo accidental. Lo esencial se debe entender aquí como la intuición del cristianismo presente en las enseñanzas del Mesías, mientras lo accidental es la glosa acomodada que le asignan los hombres a dichas enseñanzas.

fenómeno de la vida religiosa remite al sentido de la existencia, porque la institución envuelve al creyente en un conjunto de exterioridades en las que éste pierde de vista el sentido de su ser-en-el-mundo.

En la primera parte de la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (1920/21), Heidegger analiza la relación entre la filosofía (la interpretación de la experiencia de la vida fáctica) y la fenomenología de la religión³⁶, ofreciendo un conjunto de ideas que permiten entresacar conceptos fundamentales como fruto de dicha relación³⁷. En ese orden de ideas, la peculiaridad de los conceptos filosóficos está dada por una experiencia originaria del carácter fáctico de la vida, pues se reconoce en ella misma el punto de partida para la interpretación de diversos fenómenos. Al respecto dirá Heidegger:

El problema de la comprensión propio de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamenta el concepto de experiencia fáctica de la vida. Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo, no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia. Así sólo se emboza justamente la dificultad principal.³⁸

En síntesis, la posibilidad de la filosofía está dada por la realidad de la vida fáctica, pues sin ella no sería posible la reflexión como camino de búsqueda acerca del sentido de la existencia. Esta noción, en la que la vida debe ser el punto de partida de la reflexión e interpretación de la realidad, se puede comparar con la esencia del cristianismo primitivo, cuyo sentido o razón de ser tenía su fundamento en un hecho concreto: la resurrección de Cristo y la esperanza escatológica de su segunda venida gloriosa, en la que se llegaría al sentido esencial de la vida del cristiano en el mundo. En comparación con el sentido de la vida fáctica, podríamos decir que el ser “aquí y

³⁶ Podría considerarse, según lo dicho hasta esta parte del trabajo, que “Fenomenología de la religión” es el título adecuado para el modo como Heidegger se relaciona con la teología. Al filósofo de Meßkirch no le interesa demostrar la existencia de Dios ni explicar dogmas de fe, sólo le interesa descubrir el elemento fundamental que sostiene el fenómeno de la vida religiosa. Cfr. Cita N° 4, p. 6.

³⁷ Cfr. op. cit., p. 39.

³⁸ Op. cit. p., 43.

ahora” encuentra su sentido en la directa relación de la vida que se vive en el presente, con la que se proyecta a partir de un pasado, y con la que se mueve hacia un futuro³⁹. En ello se encuentra el sentido de la existencia y adquiere mayor significado la reflexión permanente de la ésta, cuando se busca llegar al sentido y no en el sentido.⁴⁰

El hecho de volver hacia la figura del cristianismo primitivo, marca la intención heideggeriana de realizar una crítica a las ciencias del espíritu en su concepción de historia y en la entronización de la metafísica⁴¹. Es así como el filósofo alemán advierte que el sentido de lo histórico es ser fenómeno histórico, un “pensar histórico” que deja ver la esencia del concepto permite identificar en ella dicho pensar, para de esta manera llegar al sentido que ha movido la historia (*Geschichte*⁴²) de esta forma se puede ir más allá de la historia de hechos (*Historie*, como historiografía⁴³), logrando una visión de la historia con una directriz de sentido constituyente en la experiencia de la vida fáctica y reveladora de los avatares de la vida en sí frente al sentido que la mueve “*Hic et nunc*” y la constituye como posibilidad opuesta a la idea de aseguramiento, pues éste no permitiría la fluidez de dicha historia. En este sentido, a lo histórico no le bastaría el aseguramiento de la vida, sino que debería su ser a la preocupación por lo factico del Dasein, es decir, por el ser-ahí.

Con lo anterior se puede identificar un peligro a la hora de buscar el sentido de la existencia: la reducción historicista. Otro peligro en la búsqueda del sentido estaría dado por la reducción de la existencia por una visión psicologista de ésta, que llegaría

³⁹ Heidegger encuentra en las reflexiones agustinianas una visión distinta del tiempo: el tiempo no se comprende como un mero pasar devorador de los días y de la existencia, sino como el camino a una plenitud. El hombre que se mueve en el *kairos* o tiempo de Dios no experimenta el dolor de existir sino el gozo de caminar hacia algo mejor. Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval, op. cit.*, [En la concepción agustiniana del tiempo] §6 y 7.

⁴⁰ Téngase en cuenta la referencia citada en la que se presenta el carácter temporal del Dasein. Allí se expresa que el sentido está dado en la proyección permanente hacia la búsqueda de sentido.

⁴¹ Es necesario tener presente la crítica a la concepción teleológica de la historia, pues ella se enfoca en los procesos regulares y deja de lado al existente. La Historia es la de los vivientes que superan el reduccionismo causal de los hechos y los vivencian tal como son. El Dasein es el que supera la reducción ontica del Ser y se remite al misterio. Heidegger, M. *Ser y Tiempo, op. cit.*, § 66.

⁴² Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. §65 y 66.

⁴³ Véase: Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Tr. Angel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008.

a convertirla en un objeto de conocimiento, para con ello apartar del sentido esencial aquello que las cosas son en sí mismas. En síntesis, el sentido de la existencia debe buscarse en el aspecto fáctico de la vida, no en la reducción positivista manifestada en el historicismo y en el psicologismo.⁴⁴

En la segunda parte de *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Heidegger toma por base las epístolas paulinas para abordar los fenómenos religiosos concretos, entendidos como los dadores de sentido en la experiencia de vida del cristianismo primitivo. Al escribir la epístola a los gálatas, san Pablo está transmitiendo un sentido, una esperanza escatológica que da sentido a la vida del cristianismo primitivo, pues ese sentido (esa esperanza) abre el horizonte de comprensión del sentido de la vida y la razón del ser cristiano. A partir de esta idea fundamental acerca de la manifestación de la búsqueda de sentido en el fenómeno de la vida religiosa en el cristianismo primitivo, Heidegger logra esclarecer la tarea y el objeto de la filosofía de la religión en relación con la comprensión fenomenológica (lectura de los signos de los tiempos), la interpretación de la historia como un proyecto (salvación), el sentido de la existencia (Parusía: esperanza de la segunda venida del Mesías), la proclamación escatológica como fenómeno que conduce a la pre-comprensión del esquema de la explicación fenomenológica (analizada posteriormente en la carta a los tesalonicenses donde se advierten un conjunto de adversidades propias del método)⁴⁵, frente a la “situación particular” dada por la relación con el mundo⁴⁶ para llegar a ser lo que se proyecta ser. El cristianismo primitivo termina trazando, entonces, las líneas de su esperanza a partir de lo fáctico, pues la parusía y la expectativa que ella genera conduce a ser-ahí proyectado hacia la búsqueda de sentido.

⁴⁴ Véase las referencias ya citadas en las que Heidegger critica el positivismo en *Hitos* (p. 52).

⁴⁵ Método (*Metás-odos*): Camino para llegar más allá (cambio). Fuente: Diccionario Manual Griego Clásico – Español. Por José M. Pabón. VOX, XIX Edición, Madrid, 2006. Ver también: <http://etimologias.dechile.net/?me.todo>

⁴⁶ El cristianismo primitivo tenía muy clara su relación con el mundo, advertía constantemente que el cristiano estaba en el mundo sin ser del mundo, lo que significa tener una relación libre con el mundo. Cfr. Juan 15:19-21.

En el análisis de la segunda epístola a los tesalonicenses, Heidegger identifica un énfasis particular frente a la expectativa que genera la Parusía (la esperanza del cristianismo primitivo) y con ello la posibilidad de reafirmar una existencia acorde con lo que se espera: La salvación. Esto quiere decir que la existencia misma, y el sentido en ella, demandan la disposición del cristiano para ser auténtico en su modo de vida, actuando acorde con lo que espera. Esto representa una vida radicalmente reflexiva, vuelta hacia el sentido del discernimiento de la vocación de los primeros cristianos. Con ello se abre la posibilidad de identificar que la experiencia cristiana primitiva, en tanto que tenía un sentido definido, consistía en la particular forma de estar en el mundo sin ser del mundo. Esta particularidad expresa que la superación de la apariencia a través de la cual se percibe normalmente el mundo, principalmente en lo que se refiere a la relación con el mundo (estar en el mundo sin ser del mundo). En este orden de ideas, el “estar-en”... no contradice el “ser-en”, sino que se configuran en una relación necesaria que permite llegar a la interpretación de la existencia y del estado de las condiciones de posibilidad que le permitirán llegar al sentido originario del carácter fáctico de la vida, que en sí mismo sugiere una ejercitación en la facticidad⁴⁷ para llegar a él.

El análisis de las características del cristianismo primitivo, reflejadas en las cartas paulinas, permite a Heidegger no sólo tomar distancia de la teología, sino también, de las ciencias y su carácter positivo⁴⁸. En este orden de ideas, el proyecto filosófico del joven filósofo estará signado por lo que podría llamarse: la “superación” de la

⁴⁷ Ejercitarse en la facticidad es la expresión con la que se pretende dar a entender la relación existente-mundo. En dicha relación hay un complemento: el mundo es enriquecido por el existente y el existente es enriquecido por el mundo. La ejercitación en la facticidad implica, por tanto, el imperativo de dejar atrás la “lógica” de la *fuga mundi* para lograr ser-en-el-mundo. Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre Mística Medieval*, op. cit., p. 70.

⁴⁸ Es posible ver en Heidegger una crítica al hecho de que las ciencias se encarguen de explicar apariencias de fenómenos, descuidando lo que vendría a ser su primer principio: el sentido originario del fenómeno que abordan. Se puede constatar lo anterior en *Hitos*, op. cit., cuando Heidegger asevera: “La teología es una ciencia positiva, y como tal es absolutamente diferente de la filosofía. En consecuencia, es preciso preguntarse de qué modo la teología, siendo absolutamente diferente a la filosofía, se relaciona con ésta. Se sigue de nuestra tesis que la teología como ciencia positiva es fundamentalmente más próxima a la química y a las matemáticas que a la filosofía. De este modo formulamos, en su forma extrema, la relación de la Teología y la Filosofía”, p. 45.

reducción positiva de los fenómenos, específicamente del fenómeno de la vida fáctica, pues el filósofo identifica en la esencia, en el modo auténtico de ser-en-el-mundo, la condición de posibilidad para llegar al sentido de lo fáctico en la existencia. Es así se abre la posibilidad para la concepción en la que se indica que lo propio del cristianismo, por ejemplo, es la interpretación de la vida fáctica desde lo que ella misma es y significa. Por otra parte, el enfrentamiento con la historia y con la existencia misma conduce a los fenómenos a un giro en que se pierde de vista ese sentido originario de todo acontecer: la comprensión de la vida fáctica.

En *Estudios sobre mística medieval* (1921), Heidegger recopila el resultado de sus dos trabajos: “*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*” y “*Agustín y el Neoplatonismo*”. En la segunda, a partir de la lectura del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, Heidegger descubre una serie de elementos que marcarán finalmente el sentido de sus posteriores reflexiones acerca del estado de caído del ser-ahí⁴⁹.

Al releer el concepto agustiniano de interioridad, comprendida por el santo como la búsqueda de sentido en el interior de las cosas, rebajando el sentido de la relación del hombre con el mundo como consecuencia de la influencia neo-platónica presente en él, llegando así al esclarecimiento de un problema debido a la concepción de mundo que fue permeando en el cristianismo y lo hizo apartarse del sentido originario de la comprensión de la existencia como una esperanza dada por un sentido que superaba el juicio frente al mundo, impregnando en la conciencia del cristianismo una visión peyorativa del mundo, aun cuando se trataba de una superación, entendida como base, es decir: la relación con el mundo es básica para el existente.

1.2 Filosofía y onto-teo-logía

La relación entre la filosofía del joven Heidegger y la onto-teología juega un papel fundamental, ya que dicha relación posibilita el desarrollo articulado entre la filosofía y la onto-teo-logía, que permitirá llegar con mayor claridad a la comprensión de la

⁴⁹ Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, op. cit., §34, 38 y 68.

relación entre la filosofía del joven filósofo y la comprensión del sentido de la vida en el cristianismo primitivo. Nos referimos entonces a la relectura heideggeriana de la metafísica, en la que se reconoce un cambio de perspectiva tanto para la filosofía como para la teología, pues es posible advertir que comprender a Dios como el Ser abrió un horizonte interpretativo del Ser⁵⁰, así como es posible también advertir que en la separación de Ser y Dios se obtiene una riqueza doble: la reflexión del Ser y la recuperación de Dios como experiencia existencial fundamental. Lo anterior puede conducir, posteriormente, a una mejor comprensión de la posterior formulación de la vida fáctica como una condición esencial que supera cualquier estructura preestablecida. Si se tratara de ofrecer relaciones entre Ser y Dios, tendríamos que las consideraciones tomistas de Dios como el Ser remiten al misterio que anima la vida fáctica del cristianismo. El misterio que desde la perspectiva agustiniana remite a la existencia única e irrepetible en la dimensión de la interioridad, es decir: llegar a considerar que Dios es el Ser, en el cristianismo, es en sí mismo un signo que remite a una característica fundamental del existente: preguntarse por el Ser al sentirse interpelado por lo que le resulta misterioso en sí mismo.

En los párrafos 1 y 3 de *Ser y tiempo*, el filósofo de Meßkirch indica su propósito de separar la cuestión del ser de la del fundamento⁵¹, pues con ello buscará superar la confusión entre el ser y el fundamento del ente. ¿Qué quiere decir lo anterior? Al distinguir al ser y al ente, Heidegger abre el camino de la ontología fundamental, que ello logrará afectar también el camino de la teología, la cual hasta ese momento de la historia había extraído las características formales del ser y las había atribuido al Dios. Al diferenciar Ser y ente, Heidegger establece, implícitamente un desafío para la teología, en ese orden de ideas, el ser no es el Dios ni Dios es el Ser⁵². Por lo anterior, la experiencia de la vida religiosa habrá de buscar entonces al Dios como la posibilidad para llegar al sentido, y se comprenderá a sí misma como posibilidad del Dasein, sin embargo, es necesario señalar que el horizonte de las posibilidades del Dasein no

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.* § 6.

⁵¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, §1-3

⁵² Cfr. *Ibíd.* § 6 y 10.

excluye, en ningún momento, su relación con el mundo, factor que supera cualquier interpretación dualista y peyorativa; sumado a lo anterior, se funda el mundo de relaciones como horizonte y posibilidad de ser del Dasein.

1.3 El pensamiento del ser y la espera del dios

Heidegger busca establecer los lineamientos de una experiencia histórica de la existencia, distinta de la concebida hasta el momento: *la del tiempo fenomenológico, entendido como sentido decisivo de la historia*, y aplicar tal orientación a la interpretación del libro X de las *Confesiones* de San Agustín. Para ello vuelve hacia las interpretaciones que al respecto habían adelantado pensadores como Troeltsch, Harnack y Dilthey⁵³, puesto que desde su perspectiva en dichas interpretaciones se había disuelto lo histórico en vaguedades atemporales y meramente programáticas, por lo que terminaban siendo objeto de refutación. Al respecto afirma Heidegger: “La consecuencia sólo es histórica en el momento de la plenificación ejecutiva, nunca en la mera reflexión pura del yo”⁵⁴, es decir: solo es posible interpretar las consecuencias históricas en el acontecer de lo fáctico. Así las cosas, los principios que dan significado a la existencia son el resultado de una búsqueda constante de sentido. Dicha búsqueda juega un papel importante en el acontecer de la vida fáctica. El punto de partida de Heidegger es inicialmente fáctico, pues busca demostrar la imperiosa necesidad de una actitud fenomenológica respecto de la vivencia religiosa, al concebir que “La historia nos afecta y nosotros somos ella misma”⁵⁵.

Los primeros pasos en el análisis hecho por Heidegger al concepto de interioridad en san Agustín, trazan un paralelismo entre la noción de *Dasein* y la noción agustiniana de *conocimiento parcelado del Sí mismo* y de *Beata vita*, en donde san Agustín reflexiona en torno a la vida plena, refiriéndose a como lo interpreta Heidegger: “Algo que es en nosotros, que somos nosotros mismos, y que, sin embargo, no somos”⁵⁶.

⁵³ Flórez, Ramiro. *Pensadores fronterizos: ¿cómo leyó Heidegger a san Agustín?*, Universidad Autónoma de Madrid, p. 111-112.

⁵⁴ M. Heidegger. *Estudios sobre la mística medieval*, op. cit., p. 185.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 25.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 67.

San Agustín dimensiona la vida plena en una perspectiva “supra-mundana”, en donde la superación de la “*Tentatio*” terrenal permite llegar a la anhelada vida feliz hacia la que se proyecta el cristiano⁵⁷.

La concepción agustiniana de *angustia*, de *dispersión de la vida* y de *existencia como carga*, llama la atención a Heidegger, quien se encarga de dar una interpretación ontológica a dichos conceptos, para relacionarlas a partir de la noción fenomenológica de *cuidado de sí mismo*. Es decir que Heidegger reconoce un aporte valioso en la filosofía agustiniana y lo “depura” yendo al sentido primario (ontológico) de la idea del cuidado de sí. Con esto logra con ello una interpretación ontológica del cuidado de sí, estableciendo, en ese sentido, la trascendencia de cualquier acto voluntario y constituyendo en una condición propia de la existencia.⁵⁸

Otro aspecto que recuperará el filósofo alemán de s. Agustín será el de la *Tentatio*, entendida por el santo como *ambición del mundo y concupiscencia de la carne y de los ojos*, es decir, que a través de estos aspectos se describe la relación de interés material que suscita el mundo, mas no una relación de comprensión y de sentido. Este elemento tiene su origen en las nociones dualistas presentes en Agustín. Por su parte, Heidegger propondrá a la luz de tal planteamiento, La “*Ontología de la Luz*”, en la que analiza la noción fáctica y fatídica de la concupiscencia *de los ojos* agustiniana, para señalar una nueva forma de ver la relación del hombre con el mundo y las posibilidades de leer e interpretar la existencia a partir de dicha relación para llegar a la comprensión de sí y del sentido del mundo, superando la idea del cuerpo (lo material) como la cárcel del alma, es decir la noción agustiniana del mundo como lo corrompido, pues Heidegger pensará el mundo como un elemento necesario de relación, interpretación y comprensión del fenómeno de la vida desde comprensión del fenómeno religioso.

Finalmente, la *ambición del mundo* se caracteriza según s. Agustín por la tendencia egotista del hombre, que en pos de su propia exaltación pretende desplazar a Dios. Al realizar el análisis de este planteamiento agustiniano, el filósofo alemán establecerá y reafirmará la noción de *autenticidad del Dasein* en términos de complementación,

⁵⁷M. Heidegger. *Estudios sobre la mística medieval*, op. cit., pp. 34, 38 y § 10: De la “Beata Vita”

⁵⁸ Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, op. cit., § 41.

reafirmando así la idea de la relación del hombre con el mundo como posibilidad para la interpretación de éste. En otras palabras, Heidegger reafirma la relación hombre-mundo, para advertir que la autenticidad es posible en tanto y en cuanto el hombre logre relacionarse con lo que se le presenta ahí, no sería posible hablar de un ahí del ser si dicha relación se planteara en términos de contraposición. Superar la concepción dualista, en este orden de ideas, permite superar los elementos que impiden la interpretación de la vida fáctica.

En el análisis que realiza Heidegger en la segunda parte de *Estudios sobre mística medieval*, destaca la mística como la forma más elevada de la expresión religiosa. Allí sostiene que la vida emocional es un ingrediente de la conciencia místico/religiosa, así como también lo es la intuición iluminadora de lo absoluto. Al respecto afirma: “La vida genera sólo vida, pero no la intuición absoluta como tal; un contexto objetivo enteramente original y poseedor de su propia legitimidad”⁵⁹ A partir de lo anterior se puede advertir que sólo en una vida mística es posible llegar a dar respuesta a la gran pregunta que surge ante el hecho mismo de existir, pues solo ciertas almas poseen la capacidad para comprender ciertos rasgos del ser-ahí, es decir, las características de la vida mística reflejadas en la concepción de mundo desarrollada por el cristianismo en el cristianismo, que llevan a verlo todo como presencia o manifestación de la realidad superior que hace posible ser y estar como sin ser al Dasein, manifestadas en la vivencia originaria de la intuición cristiana. Ejemplificando lo anterior, se podría señalar que en sí ser-en-el-mundo manifiesta la posibilidad de encontrar el sentido en la relación hombre-mundo y en la vida fáctica como tal. En consecuencia, la vida mística es el elemento que Heidegger rescata de su análisis de la vida religiosa, pues ella en sí misma puede llevar al hombre a la afirmación de sí mismo a su autenticidad.

El punto de afinidad entre la existencia y las concepciones del cristianismo primitivo que Heidegger destaca hacia el final de *Estudios sobre mística medieval* y que parece ser el motivo determinante de su análisis exegético, está dado en la relación a priori entre lo Religioso/Místico y la Iluminación Fenomenológica. Lo anterior se puede ver

⁵⁹ *Ibíd.* 165

en la siguiente afirmación del filósofo: “Toda existencia es pues, una claridad, crece y toma cuerpo mediante iluminaciones clarificadoras determinadas, primacía en el sentido de un orden de valores”⁶⁰. En consecuencia, el filósofo ofrece un nuevo enfoque en el modo de pensar el ser-en-el-mundo y valida la premisa que había constituido su hipótesis inicial en la investigación frente al gran aporte de la mística medieval al ámbito de la interpretación, entendida como la posibilidad de lograr una relación de autenticidad y en autenticidad con el mundo para el ser-ahí. Esta idea que atravesará la propuesta hermenéutica de Heidegger, puesto que como ya ha sido señalado, es en la relación del hombre con el mundo donde se puede encontrar el sentido, es decir, donde se da la apertura para la interpretación y la comprensión de sí mismo y del Ser.

⁶⁰ *Ibíd.* p.167

-CAPÍTULO SEGUNDO-

RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA DEL JOVEN HEIDEGGER Y LA TEOLOGÍA

2. Aproximación a una lectura fenomenológica del cristianismo

La atracción del joven Heidegger por el fenómeno de la vida religiosa es un hecho que salta a la vista. Es notoria la dedicación especial a esta temática en el inicio de su camino⁶¹. Dicha dedicación se ve reflejada en la designación de la experiencia religiosa como un elemento del fenómeno mismo de la existencia, es decir, que el hecho religioso del cristianismo, junto con sus elementos teóricos y vitales⁶², contiene intuiciones originarias que permitirán al filósofo desarrollar su proyecto filosófico. Al respecto, Uscatescu señala que Heidegger inicia este camino obedeciendo a la tarea encomendada por su maestro Husserl:

Heidegger contaba por aquel entonces con poco más de treinta años y trabajaba dentro del movimiento filosófico de la fenomenología, cuyo fundador, Husserl, estaba en Friburgo desde 1916 en calidad de catedrático de filosofía. Como fundador del método había encargado a su ayudante y discípulo Heidegger la elaboración de una fenomenología de la religión [...]⁶³

Se puede advertir, sin embargo, que esta no será una tarea incómoda para el filósofo de Meßkirch, pues en torno a la fenomenología de la religión denota un interés particular

⁶¹ Téngase en cuenta la tarea que le encomendó Husserl al joven Heidegger y el interés particular del filósofo de Meßkirch por el fenómeno de la vida religiosa. Heidegger, tal como fue mencionado, no desconoce el saber de la teología, por ello es posible encontrar la relación entre estos dos saberes en obras de su juventud, como por ejemplo el título: *Introducción a la fenomenología de la religión* o *Estudios sobre mística medieval*, entre otros; además, se puede encontrar referencias a esta temática en obras posteriores como *Hitos y Meditación*.

⁶² Como por ejemplo: la Parusía (esperanza escatológica que llevará al cristiano a estar proyectado hacia algo, en el mundo), la re-significación del mundo y la re-significación de la relación con éste, la temporalidad (el cristianismo propone vivir en el tiempo de Dios Cfr. Efesios 5, 15-16: “Mirad, pues, con diligencia cómo andéis, no como necios sino como sabios aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos” En la versión original del griego Koiné aparece:

βλεπετε ουν πως ακριβως περιπατειτε, μη ως ασοφοι, αλλ ως σοφοι, εξαγοραζομενοι τον **καιρ**
ον, οτι αι ημεραιπονηραι εισι).

⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, op. cit., p. 13 (Prólogo de Jorge Uscatescu).

que involucra una experiencia de vida y el intento por comprenderla de manera integral, tal como podemos inferirlo de lo señalado por él mismo en *Meditación*:

Y quien desearía desconocer el hecho de que todo el camino que he recorrido hasta aquí fue tácitamente acompañado por el debate con el cristianismo, un debate que no fue y que no es un problema traído al azar, sino la salvaguarda de la procedencia más propia [...], y que es al mismo tiempo la separación dolorosa de todo ello. Sólo quien estuvo de este modo arraigado en un mundo católico realmente vivido tendrá alguna idea de las necesidades que han influido el camino de mi cuestionamiento recorrido hasta aquí, que son como los sacudimientos telúricos subterráneos⁶⁴.

Lo citado señala el camino a seguir en el intento de una mejor comprensión de las ideas del joven Heidegger alrededor de la fenomenología de la religión. Por esta razón resulta de suma importancia abordar la lectura realizada por Heidegger de las cartas paulinas, de las *Confesiones* de san Agustín y de las obras de Lutero y su proyecto reformador.

Para comprender el fenómeno cristiano, objeto de la reflexión heideggeriana, es necesario volver la mirada a algunos de los elementos que han marcado el desarrollo histórico de dicho fenómeno. Todo inicia con el pueblo judío, que a lo largo de la historia había sido sometido por grandes imperios. No obstante este hecho, el pueblo judío nunca perdió de vista la idea de ser la nación elegida por YAHVE, su Dios: Tal consideración alentó a dicha nación para esperar la venida del Mesías (enviado de Dios que llegará a liberarlos del yugo de sus opresores). Alrededor del año cero Israel estaba dominado por el imperio romano y se encontraba bajo el mando de dirigentes despreocupados por el pueblo. Justo en ese momento aparecerá Jesús, hombre de familia humilde que dedica aproximadamente sus tres últimos años de vida a la predicación, en la que propone una forma de vida solidaria y crítica de los ricos y de quienes abusan de su poder. Es por esta razón que su predicación es concebida como revolucionaria, o potencialmente revolucionaria, por el pueblo judío, que en el momento histórico de Jesús esperaba un Mesías que lo liberara de la opresión en la que estaba sometido por parte del imperio romano. Lo anterior significaba una concepción

⁶⁴ M. Heidegger, *Meditación*, op. cit., p. 346

mesiánica que esperaba un guerrero y estratega político y no a un hombre humilde que hablara de amor al prójimo. No obstante algunos consideraron que Jesús era el Cristo, el ungido, el enviado de Dios (Mesías). Jesús alcanzó, entonces, tal grado de popularidad que se tornó incómodo para las autoridades judías, que consiguieron matarle en una cruz. A pesar de la crucifixión, las enseñanzas de Jesús permanecieron y fueron divulgadas por los apóstoles que lo habían acompañado en sus predicaciones. Es así como el grupo de los doce inicia la divulgación de las enseñanzas de Jesús en Judea y luego en otras partes del mundo conocido hasta ese momento. Así como sucedió con Jesús pasó con los apóstoles, ya que alrededor de ellos se formaron comunidades que recibieron, posteriormente, el nombre de comunidades cristianas al identificarse con las enseñanzas de Cristo, transmitiéndolas con obras, palabras e incluso con la propia vida al ser objeto de persecución hasta aproximadamente el año 313, cuando el emperador romano Constantino –reconociendo que el número de seguidores de dicha religión era notorio y aumentaba cada vez más- acoge al cristianismo en su imperio y lo legaliza como religión oficial del mismo. Llegado el siglo V, el cristianismo se había expandido, y se seguiría expandiendo por todo el imperio. En el momento en que el gran imperio es dividido, los obispos (sucesores de los apóstoles y encargados del liderazgo en las comunidades) más reconocidos serán el de Constantinopla y el de Roma, quien recibirá posteriormente el nombre de Papa. Con la caída del imperio y el crecimiento notorio del número de cristianos, el cristianismo empieza a perder el control de sus enseñanzas y a apartarse de la intuición originaria presente en el mensaje de Jesús. Se ocupa, entonces, de asuntos triviales de carácter institucional y jerárquico-político, más que de asuntos carismáticos y evangélicos, lo cual lo irán apartando cada vez más del mensaje fundamental de Cristo. A pesar de la notoria inclinación hacia la institucionalización⁶⁵, surgieron movimientos que buscaron recuperar el mensaje fundamental de Jesús, manifestando en su modo de vida una

⁶⁵ El aumento en el número de seguidores trajo al cristianismo complicaciones el control de las enseñanzas, lo que significa un creciente alejamiento del sentido originario, es decir, las enseñanzas propias de Jesús y de los apóstoles se empiezan a tergiversar por un lado y, en el peor de los casos, a abandonar. Por esta razón se pierde orden institucional, pero al lado de esa pérdida de orden institucional hay curiosamente una búsqueda de solidez institucional lo que manifiesta una brecha entre la enseñanza que se habría de impartir y la institución que se quería formar.

opción preferencial por los pobres, por los marginados, y por los olvidados en las estructuras sociales (siglos XII y XIII). En el siglo XVI aparecerá en la escena religiosa Martin Lutero, monje alemán que se escandaliza cuando, en su viaje a Roma, se encuentra con la ostentación del poder terrenal en la jerarquía eclesiástica, de tal manera que inicia una propuesta reformadora en la que propondrá cambios radicales en la estructura de la Iglesia, buscando de esta manera una institución mucho más aferrada a las enseñanzas del Evangelio, es decir, una institución que busque servir solidariamente a los humildes y a los marginados, abandonando de esta manera la búsqueda del poder en la tierra. Ante la propuesta de la Reforma, la jerarquía eclesiástica responderá con la contrarreforma, en la que buscará reafirmar el poder de la figura papal y fortalecer, en consecuencia, la jerarquía eclesiástica. Esto último generará divisiones entre católicos y protestantes, dado que muchos consideraron lícita la propuesta luterana que buscaba volver al Evangelio y a las exigencias propias del cristianismo plasmadas en la postulación de la teología de la cruz. La propuesta reformadora de Lutero resulta, entonces, tan llamativa y cercana a la intuición originaria del cristianismo, que posteriormente irán apareciendo otros movimientos evangélicos. No obstante, y a pesar de dicha división, en 1492 la iglesia católica se expandirá a los territorios encontrados por Colón, divulgando así un conjunto de enseñanzas a los nativos encontrados en los territorios recién descubiertos. De la misma manera se expandirá hacia otras regiones del mundo antiguo con las misiones de la compañía de Jesús⁶⁶. Cabe precisar que los llamados misioneros (encargados de llevar el mensaje de Jesús a los hombres de diversos lugares) pertenecían a las congregaciones religiosas que habían surgido entre los siglos XII y XIII como un intento de volver a los fundamentos evangélicos del cristianismo. Sin embargo, en el momento de la transmisión del mensaje de Jesús a los pueblos del continente descubierto (América) y de otras esferas de la tierra (Asía, África), muchos hombres de iglesia se inclinaron por la estructura jerárquica, mientras unos pocos expresaban en su forma de vida la intuición originaria del Evangelio y el contexto en que surgían sus congregaciones,

⁶⁶ Cfr. La misión jesuita en Japón, siglos XVI-XVII, en: <http://www.historiajaponesa.com/la-mision-jesuita-en-japon-siglos-xvi-xvii/>

reflejaban la búsqueda de un aire renovador que saltará a la luz durante varios años y que, a diferencia de la reforma luterana, buscaba renovación sin llegar a separarse de la Iglesia. En el siglo XVIII surge la Ilustración como un movimiento que defiende el poder de la razón y la ciencia frente a los postulados de la fe. No será entonces la Iglesia la encargada de explicar los diversos fenómenos de la vida y del conocimiento, sino que esta tarea corresponderá a los movimientos científico-revolucionarios que surgirán en ese momento. La Iglesia concebirá que estos movimientos son una amenaza y, consecuentemente, emprenderá fuertes ataques contra ellos. Posteriormente, en el siglo XIX, se llevará a cabo el Concilio Vaticano I, en el que se concluirá que la religión es la fuente de las grandes verdades⁶⁷. A pesar de estos avatares, las congregaciones seguirán trabajando en la transmisión de las enseñanzas de Jesús a los más pobres y olvidados de la sociedad. En América Latina surgirá, hacia el año 1962, la llamada teología de la liberación, cuyos seguidores desean, por su parte, imprimir un aire nuevo que oxigene a la anquilosada Iglesia, centrándose en los verdaderos problemas del mundo que a ella corresponden y cómo le corresponden. La fuerza de esta nueva teología conducirá, en cierta medida, al concilio Vaticano II, en el que se apostará por un cambio. Sin embargo, el espíritu de dicho concilio no logró ser completamente asimilado. Lo anterior no niega que en distintos lugares del mundo existan cristianos que procuren llevar una vida cercana al mensaje de Jesús, es decir, a una vida solidaria entre los individuos y entre los pueblos.

Volver la mirada hacia el modo como se ha desplegado en la historia el fenómeno de la vida religiosa del cristianismo, trae como resultado la identificación de momentos

⁶⁷ En las distintas constituciones dogmáticas que fueron apareciendo a lo largo del desarrollo de las sesiones del Concilio Vaticano I, se puede notar que una de las razones para convocar este encuentro eclesial es enfrentar el racionalismo y el galicanismo. Lo anterior se puede rastrear en las constituciones dogmáticas en su orden: primera sesión (8 de diciembre de 1869) con el decreto de apertura del concilio; segunda sesión (6 de enero 1870) con la profesión de Fe; tercera sesión (18 de julio de 1870) con la aprobación de la Constitución Dogmática (C.D.) *Pastor Aeternus* en la que es declarada la infalibilidad del Papa y la aprobación de la C. D. *Dei Filius*, en ella se hace una apología del cristianismo frente a las ideas racionalistas, materialistas, entre otras ideas florecientes en la época. También será en *Dei Filius* la que se señalará que la Iglesia es guardia y heraldo de la Verdad. El Concilio finaliza el 20 de Octubre de 1870. Cfr.: Engels, Odilo. *Historia de los Concilios*. <https://hectorucsar.files.wordpress.com/2014/01/historia-de-los-concilios.pdf>

de fuerte tensión en los que la intuición originaria del cristianismo contrasta con el momento histórico concreto. Esta característica: la tensión entre institución e intuición llama la atención al joven filósofo, en la medida en que dicha tensión es una característica propia del Dasein que está en el mundo, pero no es del mundo, está arrojado en el mundo, pero proyectado hacia el Ser del que él posee constitutivamente una pre-comprensión. La tensión intuición-institución es reflejo, entonces, de la tensión originaria entre ser-en-el-mundo y ser-del-mundo⁶⁸.

Se puede decir, en síntesis, que Heidegger dirige la mirada hacia el fenómeno cristiano para leer en el *modus vivendi* de los primeros tiempos (los de la intuición originaria) aquellos fenómenos que constituyen el hecho mismo de ser-en-el-mundo. Cuando el filósofo dirige su mirada a los tres momentos cruciales que manifiestan más notoriamente la tensión entre la intuición y la institución: El momento de Pablo (siglo I), es decir, de la naciente comunidad cristiana e inicio de su expansión; el momento de san Agustín (siglo V) o de la constitución dogmática y estructural de una institución expandida; y el momento de Martín Lutero (siglo XVI) en el que se halla una institución ampliamente expandida, pero a la vez dispersa en confrontación con su sentido originario.

Confrontar los señalados momentos con el programa filosófico del joven Heidegger, permite encontrar dos cuestiones fundamentales: 1) la cuestión temática, en la que él aborda la vida humana como un fenómeno que se manifiesta de diversos modos, y que es aprehensible de diversas maneras (de ahí la relectura en perspectiva ontológica

⁶⁸ En el capítulo IV de *Ser y Tiempo*, titulado: Temporeidad y cotidianidad, Heidegger desarrolla la idea del estar-en-el-mundo como co-estar y ser-sí mismo. Por otro lado, en su análisis anterior de lo mundano, señala que el “uno” se refiere al fenómeno del estar-en-el-mundo en su conjunto sin tener en cuenta todos sus aspectos constitutivos (el mundo, el existente y el estar-en como tal), sino, medianamente, el fenómeno del mundo. La lectura ontológica-fundamental del filósofo alemán inicia con el análisis del ente intramundano porque el Dasein en su cotidianidad está absorbido, atraído o cautivado por su mundo, advirtiéndolo, al respecto, que tanto este modo de ser, del perderse en el mundo, como el ser-en en el que se funda, fijan los términos, determina la cotidianidad. Nos señala, entonces, que las estructuras ser del Dasein son modos de su ser y, en consecuencia, poseen un carácter ontológico-existencial. Así las cosas, es necesario volver a la pregunta fundamental por el sentido del Ser. Al respecto Heidegger habla de un “nuevo ámbito fenoménico de la cotidianidad del Dasein.” Cfr.: Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 139.

de Pablo, Agustín y Lutero) y, 2) la posición metodológica, en la que el filósofo de Meßkirch realiza un esfuerzo por introducirse de forma correcta en el mundo de la vida y de los fenómenos que la constituyen⁶⁹. Las dos perspectivas (temática y metodológica) se complementaran, dado que el acercamiento al fenómeno de la vida humana con el método correcto permite acceder a la esencia de ésta. Heidegger podrá desarrollar de esta manera su propuesta filosófica. Pero ¿por qué el joven Heidegger consagra sus estudios a la relectura en clave ontológica de Pablo, Agustín y Lutero?⁷⁰

Heidegger no podía dejar pasar desapercibidos los problemas de su tiempo. En 1919, filósofos, académicos y artistas buscaban la manera de configurar un pensamiento emancipador y mejor, como respuesta al preocupante determinismo radical propuesto por las ciencias positivas. En este contexto, las disciplinas realizarán una especie de “asalto a la razón”. Al respecto se puede encontrar la siguiente referencia:

Lukàcs caracterizó gráficamente como un «asalto a la razón»: poner en tela de juicio la indefinición ideológica, criticar la masiva utilización de la propaganda, denunciar la indoctrinación de la sociedad, vislumbrar la emergencia de mentalidades totalitarias, alimentar la desconfianza hacia todo discurso político, detectar la sensación de impotencia del pensamiento para cambiar la realidad o sacar a la superficie las bolsas de pobreza de una ética capitalista feroz⁷¹

Cabe la posibilidad de que un panorama como el mencionado llevará al joven Heidegger a la pregunta por el sentido de la existencia como tal. Sin embargo, es necesario advertir que el camino recorrido por Heidegger no hace mención alguna que permita la confirmación de dicha posibilidad. El desolado hombre del siglo XX, que

⁶⁹ Cfr. *Estudios sobre mística medieval*, donde Heidegger rastrea conceptos que luego retomará en el desarrollo de su obra posterior. Ejemplo de lo anterior sería el concepto de vida al lado de lo que es el planteamiento de la vida fáctica. Cfr. op. cit., §10-17 en los que Heidegger desarrolla un análisis de la concepción de la *beata vitae* y el cuidado de sí, comprendiendo siempre la condición de ser-en-el-mundo y ser-del-mundo.

⁷⁰ Por el interés del trabajo se analizan estos tres momentos. Sin embargo hay elementos que deben ser mencionados en el desarrollo posterior de este trabajo, ya que serán importantes en el engranaje de la filosofía del joven Heidegger: la relectura en clave ontológica de las cartas paulinas, de las *Confesiones* y de la teología de la cruz de Lutero, por ejemplo.

⁷¹ Escudero, Jesús A. “*El programa filosófico del joven Heidegger*” (En torno a las lecciones de 1919 la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo) en: Eidos [en línea] 2007, (agosto): [Fecha de consulta: 29 de junio de 2017]. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400702>> ISSN 1692-8857. p. 12-13.

navega a la deriva experimentando el fracaso de un proyecto, huyéndole al hambre voraz de la racionalidad técnica, reconociendo la necesidad de romper con antiguas concepciones y de abrirse a la posibilidad que significa un nuevo camino y nuevos lugares en los que el lenguaje deberá también ser superación.

Heidegger se encuentra en un momento crucial de la filosofía. El espíritu de renovación en las artes y en la sociedad lo conducirá a llevar a cabo una “ruptura” con el modo clásico de hacer filosofía, llegará a la hermenéutica de la vida fáctica por la vía de una lectura distinta de diversos fenómenos, como por ejemplo del fenómeno cristiano, en el que la pregunta por el sentido del Ser lo conducirá (en este caso particular se trata del cristianismo) desde un nuevo horizonte de posibilidades.⁷² Ver el cristianismo desde un nuevo horizonte de posibilidades traerá como resultado una lectura distinta a la que caracteriza una perspectiva dogmática de este fenómeno.

El valor fundamental del fenómeno de la vida en el proyecto y obra del joven Heidegger se puede encontrar en el desarrollo de sus obras, en las que analiza distintos fenómenos alrededor de los que ésta se despliega. Tal es el caso del fenómeno de la vida religiosa, abordado en obras como *Estudios sobre mística medieval* (1921) e *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21). La interpretación fenomenológica de las ideas del cristianismo primitivo reflejado en las epístolas paulinas, la lectura de la experiencia fáctica de la vida en san Agustín, de la mística medieval y de la vuelta a la locura de la cruz reflejada en la teología de Lutero, serán un claro reflejo de la tendencia de Heidegger a escudriñar los pasos y huellas de la vida en su inmediatez. Esto conducirá al filósofo de Meßkirch a una profunda búsqueda filosófica iniciada en la vuelta al fenómeno de la vida en su concreción, seguida por la reflexión del fenómeno de la apertura de sentido en el mundo, y “culminada” con el desplazamiento de una visión del sujeto trascendental y el advenimiento de la vida fáctica⁷³. Hallamos un

⁷² Cfr. *ibíd.* p. 15.

⁷³ Hablar de un sujeto trascendental remite a la consideración de un sujeto cuya relación con el mundo está dada a partir de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Esa consideración dejaría de lado al hombre que siente y reflexiona las problemáticas propias de la vida. “El hombre no es una máquina calculadora; es un viviente. Cfr. BASSO MONTEVERDE, Leticia. Heidegger: Lo orgánico y lo

ejemplo de la anterior consideración en *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915), en donde el joven filósofo insiste en la idea de que la capacidad humana de desenvolverse práctica y efectivamente, no está cohibida por las categorías universales, sino que el sentido de la proposición debe buscarse en el substrato vivencial del individuo⁷⁴. De esta manera se concluye, entonces, que las categorías no son entes vacíos, sino que requieren su plenificación en la intuición que les corresponde⁷⁵. Duns Escoto propone la *haecceitas* para referirse al *Hic et nunc* de una existencia que ya no se deja aprisionar en una estructura conceptual análoga⁷⁶, es decir que los fenómenos se hacen en la medida de sus actos y no les cabe ninguna estructura previa a éste. Heidegger considera que la sensibilidad por la vida y sus diversos modos de manifestarse, caracteriza el pensar escotista, y está de acuerdo por ello con la idea de que la actitud teórica tan solo manifiesta un modo de conocimiento entre muchos otros posibles⁷⁷. Por este camino encuentra que la vida humana, perteneciente a un determinado mundo histórico, está por encima de cualquier posibilidad de ordenamiento lógico y/o estructura conceptual. Este giro abre el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida⁷⁸.

artificial en la experiencia de mundo. *Rev. iberoam. cienc. tecnol. soc.* [online]. 2010, vol.5, n.14 [citado 2018-01-27], p. 93-103. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185000132010000100006&lng=es&nrm=iso. ISSN 1850-0013.

⁷⁴ Escudero, Jesús A. op. cit. p. 18.

⁷⁵ Hay una complementación entre las creaturas. El hombre al relacionarse con el mundo aporta sentido a éste, y el mundo a su vez transmite sentido al hombre que se relaciona con él. La categoría es manifestación del sentido de las cosas actuales, es decir, que se presentan en un “aquí y ahora”. Cfr. MUNOZ, ENRIQUE. “Hombre y Dios en las interpretaciones” de Martin Heidegger sobre San Agustín: Agustín y el neoplatonismo (1921) Agustín: ¿qué es el tiempo? Confesiones Libro XI (1930). *Teol. vida* [online]. 2008, vol.49, n.3 [citado 2018-01-27], pp.447-455. Disponible en:

<https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004934492008000200015&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000200015>.

⁷⁶ Cfr. Silvana Elias, Silvia. “La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto”, en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 64, 2015, 91-100 ISSN: 1130-0507: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/172031>

⁷⁷ Cfr. Ibíd. Tb. Lo dira p.e. en GA 21, 24 y 27, entre otros.

⁷⁸ Cfr.: Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 1999, p. 47: “El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. Esta anticipación no es otra cosa que el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí”.

La inclinación de la filosofía heideggeriana hacia la esfera de la vida se intensificará más aún en los años veinte, cuando en sus lecciones de 1920/21, redacta la *Introducción a la Fenomenología de la vida religiosa*, obra en la que rastrea las diversas formas de ser y las formas de estar en el mundo, para fijar con ello las estructuras propias de la vida fáctica⁷⁹. Esta concepción se puede ver reflejada en las interpretaciones del fenómeno de la *Parusía*, presente en las epístolas paulinas, en la interpretación del fenómeno de la cura de la enfermedad mortal, presente en la *Confesiones* de san Agustín, y en la interpretación de la teología de la cruz propuesta por Lutero.⁸⁰ La relectura de dichas experiencias vitales pasará, en consecuencia, a ser parte de un conjunto de claves metodológicas propuestas por Heidegger para introducirse en la esfera originaria de la vida, lo que le permitirá superar las categorías conceptuales que tienden a objetivar toda vivencia, como por ejemplo el hombre, el mundo, la existencia, entre otras.⁸¹

Se ha señalado anteriormente la relación del joven Heidegger con las ideas del cristianismo primitivo en el contexto de su relectura de las epístolas paulinas, también se ha enfatizado la relación entre las ideas desarrolladas por Heidegger y algunas ideas extraídas de la experiencia de san Agustín y, posteriormente, con la experiencia vital de Lutero. En esta parte se intentará mostrar el sentido de la interpretación de Pablo y Agustín que desarrolla el filósofo de Meßkirch en sus primeros cursos de Friburgo⁸².

⁷⁹ Heidegger, M. *Introducción a la Fenomenología de la vida religiosa*, op. cit. p. 37-39.

⁸⁰ En consecuencia afirma Escudero: “Desde la óptica de la analítica de la existencia de *Ser y Tiempo*, estas lecciones anticipan algunas de las estructuras y tendencias fundamentales del Dasein, tales como la caída, el uno, las habladurías, la conciencia, el cuidado o la experiencia kairológica del tiempo. En todas estas interpretaciones se repite la idea de que la naturaleza de la vida no se puede aprehender de manera objetiva y transparente, sino que responde a un constante proceso de realización histórica y, por tanto, temporal. La vida humana tiene un carácter esencialmente dinámico y sus modos de comportamiento responden primordialmente a formas prácticas de relacionarse con el mundo...” (p. 19). A partir de lo anterior es posible señalar la importancia capital de algunas de las ideas de juventud en el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger.

⁸¹ Cfr. Crítica de Heidegger a la teología y a su carácter científico, en: Heidegger, M. *Hitos*, op. cit. p. 52.

⁸² Buscando esclarecer el motivo (o los motivos) que llevan al joven Heidegger a recuperar en su proyecto filosófico aspectos del cristianismo, se indagará acerca de cuestiones que las *Epístolas* de San Pablo y las *Confesiones* de San Agustín aportan a la meditación de Heidegger. Más adelante se pensará acerca de la importancia dada por el filósofo al “mundo propio” y a la temporalidad que caracteriza la

¿Cuál es la razón para que Heidegger dirija su mirada al cristianismo primitivo y a los pensadores cristianos? Cabe precisar que los pensadores cristianos abordados por Heidegger tienen en común la “ruptura” con la dogmática y, en cierta medida, con las estructuras conceptuales griegas recogidas por el cristianismo, pues tanto Pablo como Agustín y, posteriormente, Lutero, intentan volver a lo más propio y originario de la experiencia cristiana. Vale la pena aclarar que el proyecto heideggeriano no se refiere a una relectura en clave religiosa, sino en clave filosófica, puesto que Heidegger presentará en el lenguaje propio de la filosofía ideas y aspectos relevantes que extrae de la lectura de la experiencia cristiana, como por ejemplo la “resignificación” del mundo y de la temporalidad.

Heidegger considera que la experiencia cristiana de la vida nace en un ambiente de “interiorización” del hombre en el que éste se fija en sí mismo, volviendo a sí y llegando al reconocimiento de su ser-en-el-mundo, dando lugar a una forma concreta de estar en el mundo como peregrino, lo que implica “estar en el mundo sin ser del mundo”⁸³. Si esto es así, leer el fenómeno cristiano desde la perspectiva de Heidegger permite considerar que el vivir cristiano tiene como característica principal el hecho de realizarse a modo de una auto-interrogación, es decir, de un cuestionamiento permanente acerca de sí mismo en su forma más esencial. Para el modo de experiencia existencial cristiana, por tanto, el hombre, el viviente, no está dado de antemano, ni predeterminado, sino que es en la medida de su pasar, en tanto “proyecto dirigido hacia algo”: Ese algo será, en esta experiencia particular del cristianismo, Dios. Esto significa, entonces, que las vivencias y sus contenidos no se concentran en sí mismas,

experiencia de vida del cristianismo primitivo. Finalmente se prestará atención a la lectura heideggeriana en torno a las ideas de Lutero y de su propuesta reformadora.

⁸³ Cfr. *Carta a Diogneto*, op. cit. También en 1 Pedro 2, 11 donde el apóstol señala que en esta vida somos «peregrinos forasteros», empleando la palabra: “παροίκους” que se traduce como peregrino y/o forastero o exiliado (Cfr. Diccionario Griego clásico-Español de Vox). El sentido es claro: en griego «pará» es un adverbio y significa junto: «οἰκία» es un sustantivo y significa casa; por tanto: vivir junto, cerca, no dentro, sino a un lado. Por este motivo el término pasa a indicar después a quien vive en un puesto durante un tiempo, el hombre de paso, o el exiliado; “παροίκους” indica, por tanto, una casa provisional. Cfr. Cantalamessa, Raniero OFM Cap –predicador de la Casa Pontificia-, *Comentario al Evangelio de Mateo 25, 1-13.*, Ciudad del Vaticano, 4 de noviembre de 2005. En: <https://es.zenit.org/articles/estar-en-el-mundo-sin-ser-del-mundo-segun-el-predicador-del-papa/>

sino que se serán siempre “desde” y “hacia” ese algo al que se proyectan y anhelan. Esto significa, además, que el viviente no centra su mirada en el “aquí”, ni lo comprende como un algo terminado que ya está con su modo de ser. En la medida en que está proyectado hacia Dios, el cristiano no está ya hecho, y por tanto es “lo no dado de antemano”, algo que no se puede alcanzar en este mundo, pues está realmente en camino y es su deber existencial estar en camino hacia ese algo. Es por ello que su ser, su estar, su existir, estará en un permanente “estar-en-camino”, que implica estar atento y vigilante para no llegar a desviarse. San Pablo expresa esto claramente en sus cartas cuando acude a expresiones que invitan a los cristianos a perseverar en el camino (epístola a los corintios), cuando les invita a estar vigilantes,⁸⁴ a cuidar lo que han recibido cual si fuera un tesoro portado en vasijas de barro,⁸⁵ cuando compara la vida cristiana con una carrera de atletismo indicando que el cristiano corre por una corona de gloria que no se marchita,⁸⁶ cuando les invita a permanecer alegres,⁸⁷ expresando en dicha alegría un anticipo de la alegría que permanece siempre y en todo momento.

Un aspecto importante señalado por Heidegger al respecto, es el hecho de que el cristiano no nace siendo cristiano y, en este sentido, no fue siempre de este modo ni vivió siempre de esta forma, sino que devino cristiano. Esto significa que el modo de ser propio del cristiano no es dado de antemano, sino que deviene: “llega a ser” tal como lo expresa el joven filósofo.⁸⁸ El vivir del cristiano estará determinado, entonces, por el hecho mismo de la conversión. Esto quiere decir que el cristiano no es de este mundo; no pertenece a él, vive en él sin ser de él. El nacimiento y la muerte biológica no determinan su modo de ser: su vida y su muerte, su nacer y su morir, son definidos por el modo de ser ante ese algo dador de sentido, es decir, ante Cristo.

Un aspecto importante que se suma al conjunto de ideas planteadas por Heidegger en su lectura del cristianismo, es el hecho de que el cristiano no se dirige al mundo y a su

⁸⁴ Epístola a los Romanos y primera a los tesalonicenses

⁸⁵ Segunda epístola a los cristianos de Corinto

⁸⁶ Primera epístola a los corintios

⁸⁷ Carta a los cristianos filipenses

⁸⁸ Cfr. GA 60 §25 p. 22 y ss.

pluralidad de cosas. Esto no significa, sin embargo, una evasión de los fenómenos del mundo, pues el hombre está en ellos sin ocuparse propiamente de ellos, dado que su preocupación es la de permanecer en el camino, volcado y proyectado a Dios, en la medida en que es por él, con él y en él.⁸⁹ Es por ello que los problemas del mundo se convierten en simples apariencias seductoras (tentaciones), placeres que dispersan al hombre y lo apartan de sí mismo y de su sentido de ser, de su carácter de proyecto encaminado o dirigido a algo: ser-en-camino a su propio ser.⁹⁰ He aquí que el cuidado de sí y la vigilia permanente sean fenómenos de la vida en el cristianismo primitivo.⁹¹ La voz de la propia conciencia advertirá a los cristianos del peligro de perderse en las cosas del mundo y les indicará simultáneamente la necesidad de buscar a Dios a través de las cosas de este mundo. El peligro inminente que rodea al cristiano es el de caer en el olvido de su propia condición, en la que ha devenido. Es por esta razón que el cristiano debe perseverar y resistir al mundo en el mundo. Esta característica tan propia de la experiencia vital del cristianismo primitivo (el cuidado constante del modo propio de ser) llama la atención del joven Heidegger, debido a que puede ser comparada de forma ejemplar con la actitud filosófica frente al mundo⁹². Esto no nos debe llevar a creer que la actitud filosófica es para Heidegger una actitud cristiana y que el único modo posible de hacer filosofía sea buscando constantemente a Dios. El proyecto de Heidegger no pretende ser una apología del cristianismo, como tampoco busca postular una filosofía cristiana. Se trata más bien de identificar lo propio de la experiencia religiosa para compararla con el modo filosófico de ser: el mismo Heidegger caracteriza la filosofía de su juventud como una filosofía fundamental y necesariamente

⁸⁹ San Agustín expresa lo que será el encuentro con Dios y la saciedad de su alma hasta el punto que ya no anhela nada más. No obstante que las cosas de este mundo sean atractivas, nada será mayor que aquel gozo encontrado, ningún anhelo superará el anhelo encontrado y perseguido. Tal experiencia será señalada también a través de sus palabras: *“Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas”* (No vayas fuera, regresa a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad). Cfr. *Confesiones*, Libro X, capítulos: XXVII y XXVIII.

⁹⁰ Cfr. de Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín” Eidos [en línea] 2007, (agosto): [Fecha de consulta: 30 de junio de 2017] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400703>> ISSN 1692-8857. p. 32

⁹¹ Un ejemplo de lo anterior está en la carta de Pedro 5, 8-9: “Sed sobrios, estad despiertos: vuestro enemigo, el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar; resistidle, firmes en la fe”.

⁹² Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre Mística Medieval*, op. cit., p. 70.

atea.⁹³ Lo anterior significa que el modo de vida cristiano, caracterizado por estar encaminado hacia Dios, no debe ser tomado al pie de la letra en la lectura filosófica, debido a que aquello que se resalta de dicha experiencia vital no es el conjunto de contenidos, Heidegger no resalta ese aspecto, sino que fija su mirada en el modo como el cristianismo primitivo experimenta (vive) aquello que sale a su encuentro. El hecho de estar en el mundo sin ser del mundo, que implica la acogida y el abandono de las vivencias que trae consigo una preocupación esencial por ser antes que cualquier otra cosa, es un elemento del cristianismo que llama la atención al filósofo de la Selva negra, pues halla en él un aspecto filosófico fundamental. “Ser-en-camino”, proyectado hacia algo, no es entendido, en la actitud filosófica, como un ser-proyectado hacia Dios, sino como un ser-en-camino del Dasein, hacia sí mismo; tal será el carácter propio de ser que el joven filósofo de Meßkirch destacará y retomará como paso previo en la analítica del Dasein.⁹⁴ En síntesis, la forma radical de vida descubierta en los textos del cristianismo primitivo, que implica un modo concreto de ser y comprenderse en el mundo, y su contraste con el modo de existir en el momento helénico-cristiano, llamarán la atención del joven Heidegger, quien volverá en un primer momento hacia las epístolas paulinas.

La lectura heideggeriana de las epístolas paulinas tiene un objetivo claro: extraer las características propias de la particular experiencia de la vida en el cristianismo primitivo. Al respecto el filósofo sostiene:

¿De qué modo viene a la consideración aquello de lo que hemos tomado nota de la manera más primitiva en la lectura de la epístola a los gálatas? Esto sólo se puede decidir a la vista del fin director de la tarea de la filosofía de la religión. Por ello tenemos que caracterizar lo necesariamente metodológico en un tratamiento somero y esquemático: así se enlaza a la vez con la introducción metodológica general, se puede entonces afirmar que la religión

⁹³ Cfr. Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 45 y p. 15 en aclaración en el pie de página, la nota aclaratoria b.

⁹⁴ Cfr. Semestre de verano de 1923, en el que a lo largo de las 13 sesiones, Heidegger desarrolla la idea de que el Dasein es en cuanto volver a sí mismo, en tanto que posibilidad de vivir propiamente [Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit. pág. 17: “el existir [Dasein]* está sólo en sí mismo. Está, pero sólo ¡en cuanto *estar en marcha* de sí mismo hacia él” (p. 35) en la traducción al español. *Cfr. Glosario presente en la edición de Alianza, cuyo traductor es Jaime Aspiunza. p. 152.

ha de ser comprendida filosóficamente y captada con conceptos. La religión ha de introyectarse en un complejo comprensible. De ahí que la posición del problema de la filosofía de la religión dependa del concepto de filosofía⁹⁵

Heidegger dejará clara su intención metodológica: abordar el fenómeno de la vida religiosa del cristianismo conceptualmente para extraer los rasgos fundamentales de dicho fenómeno. Con lo anterior deja claro cuál es la razón que lo conduce a la lectura de dichas epístolas. Más adelante, en el § 29,⁹⁶ advierte la característica que descubre en Pablo y que lo motiva a leer sus cartas, al encontrar en ellas el reflejo de una experiencia vital más que un conjunto de dogmas y teorías. También la tensión que estará presente en el despliegue del cristianismo, en la medida en que es imperativo, en su sentido más radicalmente esencial, la cura permanente de sí para estar en el mundo sin ser del mundo.

En la lectura de la carta a los gálatas y en las dos cartas a los tesalonicenses, Heidegger halla algunos rasgos que nutren su reflexión y su búsqueda: la espera de la Parusía y el anuncio del anticristo⁹⁷. La Parusía se refiere a la espera del regreso o segunda venida del Señor y, con ello, al fin de los tiempos, en que se determinará quienes están con el Señor y quiénes no: este rasgo caracterizará la existencia cristiana. El segundo rasgo es en torno a la figura del anticristo, que está referido a todos los fenómenos que apartan al cristiano de su camino y proyecto fundamental. El anticristo es el fenómeno adormecedor que saca del camino al cristiano y no le permite llegar a ser “por”, “con” y “en Cristo”⁹⁸. Las epístolas paulinas enfatizan constantemente, y con fuerte acento, tales ideas, con el objetivo de no dejar apagar la fe, es decir, para que las comunidades cristianas no desfallezcan en su camino. Las epístolas son directas y claras cuando indican que el cristiano deviene para Cristo y está ante él y en él, en cada una de sus acciones (que deben reflejar una atención permanente y expectante) y ya no ocupado

⁹⁵Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., §17 p. 75.

⁹⁶ Heidegger señala: “Es muy llamativo *lo poco dogmático-teórico* que se nos revela también San Pablo en la epístola a los romanos...” (Ibíd. § 29, p. 141.)

⁹⁷ Cfr. Ibíd. § 26 “La expectativa de la Parusía” y § 28 “La proclamación del Anticristo”

⁹⁸ Cfr. Doxología en: Catecismo de la Iglesia Católica, Segunda parte, primera sección.

sin medida y perdido en los asuntos de este mundo. Un imperativo cristiano es el cuidado de sí para no permanecer en el pecado.⁹⁹

No tener la certeza del momento en que acontecerá la llegada del Señor, alienta al cristiano a mantenerse vigilante y a vivir justamente cada instante de la espera, pues como señala Pablo: “el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”,¹⁰⁰ que no da aviso ni previene con anticipación alguna. El cristiano debe comportarse de la mejor manera. Heidegger verá en este principio el carácter propio del cristiano, referido al modo de relacionarse y estar relacionado con los contenidos del mundo. El nombre que Heidegger dará a estos contenidos es el de *Bedeutsamkeiten*.¹⁰¹ En su relación con las “significatividades”, el cristiano se vigila a sí mismo y vigila su relación con éstas,

⁹⁹ Heidegger encuentra, en la lectura de las cartas paulinas, ideas que le llevan a considerar la importancia de la concepción de pecado (estar apartado de Dios) y gracia (estar con Dios, estar a la expectativa: Parusía). Al respecto dice: “El pecado es igualmente un misterio como la fe.” y más adelante señala: “*La nueva cuestión del cuándo de la parusía 2 Tes 2, 1-12. A partir de 1 Tes, 5, 1 y sigs. Comprendemos cómo el cuándo tiene que ser tomado, que es lo que importa. San Pablo no quiere establecer el cuándo, fijar el «pronto» o «el no pronto» (es decir, frenar o incluso desdecirse de lo anterior), ya que vosotros, preocupados falsamente por el cuándo, no debéis juntaros con gentes que os engañen, ya que entendéis todo desde el punto de vista de la historia de la salvación, tal y como os lo he explicitado desde la fe, en el comportamiento básico con Dios o con el Enemigo (pecado).*” Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit. p. 143 y 180.

¹⁰⁰ Primera Epístola a los tesalonicenses 5, 2. Cfr. *Ibíd.* §26 p. 127 y ss.

¹⁰¹ *Bedeutsamkeiten*: las significaciones que pueblan la abierta luminosidad de lo mundano (según: Llorente, J. “*Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry*”, en: *Ideas y Valores* 65, 162 (2016), p. 261-289).

Heidegger dice: “Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se designa como <<mundo>> y no como <<objeto>>. <<Mundo>> es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir)...” (Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 46). Lo anterior facilita la comprensión de que, contra la óptica que concibe lo que sale al encuentro cotidianamente, con lo que nos relacionamos en nuestro modo habitual de ser, como por ejemplo: objetos o contenidos de conciencia de un sujeto, los contenidos de nuestra experiencia fáctica son siempre significativos (ceranos a nosotros), porque sabemos cómo comportarnos y qué hacer frente a ellos. Sumado a lo anterior, según las ideas del mismo Heidegger, nosotros no estamos distanciados de dichos contenidos significativos – como lo estaría un sujeto trascendental con objetos que se representa teóricamente- estamos solapados en ellos, en una mutua ocupación. Tal es la caracterización heideggeriana del “mundo”.

Somos uno más entre los contenidos mundanos, por ello nunca podemos estar aislados o distanciados del mundo (bajo ninguna reflexión teórica), sino en la práctica vital (lo que hacemos, cómo procedemos, lo nos agrada o desagrada en determinadas situaciones), es decir que es en lo cotidiano donde nos “experimentamos” siempre del mismo modo como a los demás contenidos. Estamos para nosotros mismo como mundo (*Selbstwelt*) que permanece en relación con el “mundo circundante” (*Umwelt*) y con el “mundo común” (*Mitwelt*) de los que comparten el mundo con nosotros. (Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 46).

evitando perderse en ellas, lo que podría hacer perder de vista su propio y auténtico modo de ser.

Tras la lectura de las epístolas paulinas, Heidegger identifica que todo contenido significativo es vivido por el hombre a partir de su propia existencia en el mundo, y nota que el cristiano evita que las “significatividades” del mundo representen una dominación y directriz a su vivir, por lo cual este último vive en el mundo *ὡς μή*, (como si no).¹⁰² Lo anterior no significa, por supuesto, que el hombre no viva tales “significatividades”, encerrándose en sí mismo, pues éstas tienen para él, evidentemente, un carácter significativo. Cabe, sin embargo, la posibilidad de que el cristiano no conceda toda la importancia reclamada por la “significatividad”. La “significatividad” no consiste, por tanto, en rechazar el mundo; no se ve reducida a tal consideración. Encuentra, por el contrario, su valor fundamental en el carácter familiar de lo cotidiano: en el saber (o no) para qué sirve y/o qué hacer con ello. Es así como el sentido del contenido de la experiencia cristiana se equipara al de cualquier otra experiencia: lo mismo aplica para la relación de la experiencia manifestada en el modo relacionarse con tales contenidos, dado que el cristiano posee “significatividades” mundanas cuando se preocupa por el modo de relacionarse con el mundo, es así como está en el mundo sin ser del mundo, es decir: no sale del mundo, lo afronta como un elemento propio y constitutivo de su existencia¹⁰³ Esto es (y deberá ser) lo que caracteriza la experiencia vital cristiana incluso en el orden de lo espiritual, pues la experiencia no varía según un grado u otro de mundanidad en los contenidos, sino en el hecho de que el cristiano los vive y se ocupa de ellos sin discriminación alguna, tomándolos como una afectación temporal, es decir, marcada por un sentido de temporalidad.

Heidegger advierte: “las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser [por el acontecimiento de la conversión], en bienes temporales.

¹⁰² Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 146. Lo desarrollado aquí por el filósofo se puede complementar con diversos textos del cristianismo primitivo que presentan ideas semejantes a las expuestas en: *De la Carta a Diogneto* (Cap. 5-6; Funk 1, 317-321)

¹⁰³ Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 143.

El sentido de la facticidad en esa dirección se define como temporalidad”.¹⁰⁴ Así las cosas, el cristiano vive en un “ya, pero todavía no”, en el tiempo que falta para la Parusía.¹⁰⁵ De este modo, Heidegger encuentra en el cristianismo primitivo elementos que le permitirán explicitar el sentido factico del Dasein como temporalidad.¹⁰⁶

El cristianismo experimenta entonces la temporalidad originariamente constituida por el horizonte de significatividades entre la finitud y la muerte. Por ello la vivencia del tiempo y la historicidad no le será ajena ni coyuntural, sino constitutiva, puesto que es en el mundo donde el cristiano se desenvuelve como es propia o impropia.¹⁰⁷ Este será el elemento más importante que Heidegger subrayará en su interpretación del proto-cristianismo, y con el que apelará a un modo de ser en el mundo que no se pierde en la distracción con los contenidos mundanos, sino que se desenvuelve como un evidente auto-reconocimiento del carácter de temporalidad, de un tenerse a sí mismo como un ente finito que vive de paso y puede ser, en el intento de llevar a cabo por sí mismo y desde una comprensión propia, aquello que vive. En suma, podemos ver que Heidegger halla en las cartas de san Pablo un claro ejemplo de una actitud en estrecha relación con la disposición y el modo de vivir propio de la filosofía.

Ya se ha hecho mención a la importancia que juega la idea de la temporalidad en la obra heideggeriana. Al volver la mirada hacia la filosofía de san Agustín, el filósofo de Meßkirch identifica en ella una notoria inclinación hacia el acto de pensar el tiempo. En este contexto es preciso recordar que Heidegger traerá de nuevo a la reflexión filosófica la pregunta por el ser, partiendo ahora de la dilucidación del ser del Dasein, interpretado desde el horizonte de la temporalidad. En este orden de ideas podemos ver la relación entre Heidegger y Agustín: ambos vuelven la mirada hacia el fenómeno del

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁵ Se puede establecer una relación entre esta idea y el planteamiento posterior que hará Heidegger en *Ser y Tiempo*, §67 p. 249 [En la traducción al español, hecha por Rivera, p. 364-365]

¹⁰⁶ Cfr. Heidegger, M. Introducción a la fenomenología de la religión, op. cit., § 15, 16, 21, 25, 26 y 28. En estos párrafos aparece explícita la referencia a la concepción de la temporalidad en la vida religiosa del cristianismo primitivo. A Heidegger le llama la atención la concepción de la temporalidad escatológica en la que se vive “como si no”. También en el prólogo de la obra, p. 25-26, en donde el traductor se refiere a la idea del cristiano que está en el mundo sin ser del mundo.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 109: “La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal”.

tiempo, comprendiéndolo desde una dimensión que va más allá de las ideas pre-establecidas en torno a éste¹⁰⁸. Es por esta razón que Heidegger hace referencia a san Agustín en sus reflexiones sobre el tiempo: en la conferencia de 1924 “El concepto de tiempo”¹⁰⁹, así como en *Ser y Tiempo*¹¹⁰. Lo que llama la atención en las reflexiones heideggerianas en torno al tiempo es que en ninguna de ellas es posible observar una confrontación con el santo de Hipona, quien ocupará un lugar importante en la analítica existencial, fundamentalmente en lo concerniente a la interpretación de los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein. Es por ello que en la obra de 1927 las referencias a la filosofía de Agustín estarán centradas en la concepción de la “disposición afectiva”, la angustia y el temor, la curiosidad,¹¹¹ así como a la dificultad que trae consigo la realización del análisis ontológico del Dasein desde la cotidianidad.¹¹²

Los dos pensadores vuelven la mirada hacia el hombre más allá de conceptos pre-establecidos en los momentos históricos que le corresponde. No es de extrañar, por tanto, que el joven Heidegger dirija su mirada hacia las reflexiones de Agustín¹¹³, pues el segundo brinda al primero importantes recursos para su proyecto filosófico, en el que buscará explicitar los aspectos de ser del vivir fáctico del Dasein. En las *Confesiones* Heidegger encuentra ideas importantes tanto para la tradición cristiana en

¹⁰⁸ Cfr. Aristóteles, Física. IV (219b-2)

“...τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ κρόνος, ἀρισθμός κινήσεως τὸ πρότερον καὶ ὕστερον”

¹⁰⁹ En esta conferencia Heidegger presenta una reflexión detallada en torno al *tiempo*. Advierte que al lado de la necesidad de “des-divinizar” la concepción que se tiene de éste, cabe también la necesidad de la “des-positivización”. En ese orden de ideas, el filósofo llegará a la consideración del tiempo como: “aquello en lo que se producen acontecimientos” (Heidegger, M. “*El concepto de tiempo*”, Trad. y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta S.A., 1999, p. 2).

¹¹⁰ “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.” Heidegger, M. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 12.

¹¹¹ Cfr. Heidegger, M, *Estudios sobre mística medieval*. “Agustín y el neoplatonismo”. Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921. Heidegger cita el libro X de las *Confesiones*.

¹¹² Cfr. *Ser y tiempo*, §29, 36 y 40, pp. 139, 171 y 190, entre otras.

¹¹³ También Pablo y el cristianismo primitivo.

el esplendor de la mística medieval,¹¹⁴ como también para la reflexión acerca del significado del ser-en-el-mundo. Otro aporte significativo de la lectura del cristianismo a la filosofía heideggeriana se puede rastrear en las reflexiones de Lutero alrededor de la fuerza e importancia del mundo del sí-mismo,¹¹⁵ contrastado con la dogmática establecida. En síntesis, se puede señalar que la lectura heideggeriana de las *Confesiones* gira entorno a lo anteriormente señalado: un panorama de búsqueda de sentido que se manifiesta en los diversos fenómenos que acompañan la vida del ser humano y, que en este caso específico, se refiere al fenómeno de la vida religiosa.

La escritura de textos autobiográficos referidos a la propia experiencia existencial de san Agustín, como las *Confesiones*, puede reflejar el modo de ser-en-el-mundo de un cristiano. Esta característica representa un elemento fundamental y propio del cristianismo, pues no se tiene noticia de una forma literaria semejante en el pasado, que exprese un volver a sí-mismo como acto transformador.¹¹⁶

Tanto las *Confesiones* como los *Soliloquios* y algunos sermones de san Agustín reflejan a un hombre en el mundo en búsqueda permanente de una auto-comprensión de su ser, y que tiene como punto de partida la reflexión que surge tras su estar en el mundo. Al respecto cita Heidegger las confesiones:

Et in ista formosa quae fecisti, deformis iruebam [Y como un ser envilecido me lanzaba sobre las cosas hermosas que tú has creado], me arrojé, sí, al mundo y a las cosas que pasan por *formosa*, de configuración bella, capaces de causar impresión y que anuncian

¹¹⁴ Heidegger había planeado un curso sobre Los fundamentos filosóficos de la mística medieval para el semestre de invierno de 1918/19. Ideas para dicho curso se recopilan hoy en la GA 60, cuya traducción al español se titula *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., cfr. Prólogo de la obra mencionada.

¹¹⁵ Cfr. Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, op. cit., p. 215: “Esta conquista del cristianismo antiguo fue desfigurada y sepultada por la intrusión en el cristianismo de la ciencia antigua en el cristianismo. De tiempo en tiempo, se impone nuevamente en violentas erupciones (como en San Agustín, en Lutero, en Kierkegaard). Sólo desde aquí puede entenderse la mística medieval. En las *Confesiones*, los *Soliloquia* o en *De civitate Dei*, San Agustín hizo valer el significado central del mundo del sí-mismo para la vivencia cristiana originaria. Pero fue vencido en su lucha contra la dogmática (...). La lucha entre Aristóteles y el nuevo “sentimiento vital” tiene continuidad en la mística medieval y finalmente en Lutero.”

¹¹⁶ En las figuras literarias de la Grecia antigua hay una notoria carencia de la interioridad, pues ni siquiera está presente en los momentos que relatan el encuentro de los hombres y los dioses, aspecto que si es posible encontrar en textos como las *Confesiones*.

algo importante, de modo que se apoderó de mí y mi querer conocer pasó a esforzarse en ello, pero deformis irruebam, yo mismo no estaba en la forma, no tenía el ser que es el genuino de uno mismo. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam [Me tocaste y me abrasé en tu paz].¹¹⁷

En el libro X de las *Confesiones* se puede notar que el santo de Hipona propone una visión del mundo y del estar en éste, este elemento será tenido en cuenta por Heidegger en sus obras de juventud. Al respecto, el filósofo alemán sostiene:

[¿Acaso no es la vida humana sobre la tierra una tentación sin resquicio alguno?] Importa captar más precisa y exactamente este carácter fundamental, la *tentatio*, en el que Agustín experimenta la vida fáctica y comprende a partir de ahí en qué medida quien vive en esta claridad y en este nivel de ejecución es para sí mismo necesariamente una carga.¹¹⁸

Heidegger identifica una característica propia del cristianismo primitivo en la que es explícita la experiencia íntima del hombre con Dios y con sí mismo. Esta característica le permitirá considerar, posteriormente, la relación del ser-en-el-mundo con el Ser y el cuidado (*curare*) como elementos constitutivos e imperativos del Dasein.¹¹⁹ En el capítulo sexto de la primera sección de *Ser y tiempo* Heidegger habla del “cuidado como ser del Dasein”, realizando una detallada descripción de lo que significa para el Dasein estar-en-el-mundo; allí el filósofo le atribuye al estar-en-el-mundo del Dasein un conjunto de características que ha extraído del análisis del fenómeno de la vida fáctica del cristianismo.¹²⁰

¹¹⁷ Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. op. cit., p. 58.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 59.

¹¹⁹ Cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. op. cit., § 39 y ss.

¹²⁰ Cfr. *Ibíd.* “Ciertamente, la multiplicidad fenoménica de la constitución de este todo estructural y de su modo de ser cotidiano puede fácilmente obstruir la mirada fenomenológica unitaria hacia el todo en cuanto tal.” (p. 182), “el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del “mundo” y coestar con otros le va su poder-ser más propio.” (p.182), “Se hace necesaria, pues, una comprobación preontológica de la interpretación existencial del Dasein como cuidado. La hallaremos al mostrar que el Dasein, ya desde antiguo, hablando de sí mismo, se interpretó como cuidado (*cura*), aunque sólo haya sido preontológicamente” (p. 184) [Cfr. Prólogo de *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., en donde Uscatescu señala: “Son tres los rasgos esenciales de la vida que Heidegger cree descubrir en San Agustín: la vida como molestia (*Beschwernis*), la vida como tentación y la vida como cura.” (p. 28). También se pueden encontrar referencias en: *Estudios sobre*

Al respecto del interés del joven Heidegger por la dimensión del “sí-mismo” presente en la filosofía de Agustín, se encuentra también su lectura e interpretación del “*crede ut intelligas*”, en donde se puede constatar que el filósofo de Meßkirch interpreta la mencionada idea agustiniana de la siguiente manera: “vive vivamente tu sí-mismo – y solo sobre este fundamento experiencial, tu última y más plena auto-experiencia, se funda el conocimiento”¹²¹. Luego añade: “El sí mismo debe realizarse en la vida plena antes de poder conocer”.¹²² En tales interpretaciones es posible notar que el “*crede*” agustiniano puede ser interpretado más allá de la esfera estrictamente religiosa y de la esfera fideísta de contenido dogmático. Heidegger nota que en la reflexión de Agustín la fe no se define por su contenido, sino que se define a sí misma a partir de un *modus vivendi*-se (modo de vivir la propia experiencia)¹²³. Esta actitud, que lleva al hombre a una auto-reflexión, llama la atención de Heidegger y abre la posibilidad de advertir que “creer” significa volver a sí mismo, al propio vivir y ser-en-el-mundo, evitando caer en aquello que nos aparte del camino¹²⁴. Ello no significa, sin embargo, una huida del hombre hacia contenidos transmundanos, sino, por el contrario, una vivencia plena, libre y diáfana en el mundo. En este orden de ideas tenemos, entonces, que de la interpretación heideggeriana de las *Confesiones* de san Agustín resulta la recuperación del modo de explicitación del Dasein, partiendo de la centralidad del mundo del sí-mismo, recupera también la interpretación concreta del Dasein.

La recuperación heideggeriana de los postulados paulinos y agustinianos buscará, como ya ha sido señalado, mostrar el contraste entre las concepciones griegas y la conversión cristiana. Con esto no se trata de llevar a cabo una comparación entre la concepción helénica y la cristiana, ya que lo que realmente busca Heidegger es interpretar la experiencia agustiniana¹²⁵ a la luz de la concepción de la vida fáctica del

mística medieval. op. cit., pp. 49, 55, § 12 p. 58: “El “*curare*” como rasgo fundamental de la vida fáctica.”, entre otros].

¹²¹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 62.

¹²² *Ibíd.*, p. 205

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ Se puede confrontar con concepto de “Proyecto” (no apartarse de la posibilidad de ser), presentada posteriormente por Heidegger en *Ser y tiempo* (Cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. p. 148).

¹²⁵ Reflejada en el libro X de las *Confesiones*.

ser-en-el-mundo. En la interpretación puntual del modo de interpretación agustiniana del Dasein descubre Heidegger una confrontación con la visión antropológica de los griegos.¹²⁶ En el libro X de las *Confesiones*, Heidegger identifica las características fundamentales del ente del que se encarga la filosofía, advirtiendo que algunos momentos del pensamiento cristiano se constituyen en un gran aporte para dicha labor.¹²⁷ Como ejemplo de ello, el filósofo trae a colación la dispersión generada tras la *tentatio*, cuya relevancia radica, en este caso, en la medida que Heidegger lee en ella una categoría fundamental del Dasein que se ocupa, en todo momento, de los contenidos del mundo y de las significatividades en que se desarrolla su vivir. Al respecto de lo anterior Heidegger afirma:

El fieri potuit [lo que "pudo haber sido"], el pasado, lo que fue posible, y lo que soy en este haber llegado a ser lo que soy, está en un fiat [hágase], en lo que aún podría llegar a ser. {Meum fiat -"se puede" aquí sólo en la ejecución de la experiencia del "puedo". ¿Qué estructura de sentido es ésta?} Es en esta dirección de experiencia donde hay originariamente que buscar el sí mismo. En ella, y sólo en ella, sale al encuentro la *tentatio*. Es decir, que, en la medida en que está ahí, la vida, ista vita, ha de ser experimentada así (tan pronto como es experimentada una tentación, hago mía esta situación, aunque ¿qué es experimentar una "tentación"?), siendo asumido ahí el sí-mismo en la plena facticidad del experimentar. (Qué poco me tengo a mí mismo, y cuando me tengo -hacia delante-, me tengo entonces en cálculos importantes.)¹²⁸

¹²⁶ Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. p. 24 [Agustín y el neoplatonismo].

¹²⁷ Cfr. *Confesiones*, libro X. Al respecto también se puede leer en el prólogo de la *Introducción a la fenomenología de la religión*: "Como la fenomenología no procede en abstracto, sino que se atiene a los fenómenos, Heidegger elige lo que él cree una genuina experiencia religiosa: la del cristianismo primitivo. De ella escoge, por ser su testimonio más antiguo, los escritos paulinos, de los que espiga, a su vez, el documento más antiguo, la primera epístola a los tesalonicenses, si bien en el curso de su exégesis de la carta traerá a colación la segunda epístola a los tesalonicenses (apócrifa) y la epístola a los romanos. De esta forma ofrece un ejercicio consumado de exégesis bíblica que, sin embargo, se concentra totalmente en la elucidación de la experiencia religiosa genuina del cristianismo primitivo." Cfr. También el ejercicio interpretativo y la reflexión a la que llega Heidegger en *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. pp. 82-ss.

¹²⁸ Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., p. 72.

El Dasein se sumerge en tales significatividades de la cotidianidad, cayendo de ese modo en una “carencia”¹²⁹ manifestada en la necesidad permanente de algo nuevo a que dedicar su tiempo. La necesidad de la novedad caracteriza, entonces, la “carencia” del hombre que vive en búsqueda de sí-mismo. Heidegger encuentra, en la lectura de algunas nociones antropológicas del cristianismo,¹³⁰ concepciones que le servirán como referencia en su proyecto filosófico. Un ejemplo de ello puede ser la postulación de la “caída” del Dasein en el mundo y cómo ello lo conduce al ocuparse cotidiano, asumiendo el riesgo de perderse en algo que no le es propio. Al respecto de lo anterior Heidegger asevera:

Cada uno se fija primero y ante todo en el otro: cómo se irá a comportar y qué irá decir. El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y reciproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros¹³¹

Otros conceptos que podrían surgir de la interpretación heideggeriana de las reflexiones agustinianas serían el de “culpa” (en donde el vivir mismo es culpable de su pérdida)¹³², el de “neblina” (en la que se ve envuelto constantemente san Agustín),¹³³ así como también el concepto referido al sentido determinado por la relación con el mundo¹³⁴ La relación del Dasein con los contenidos mundanos lo ocupa “en” y “para ellos”; este es uno de sus rasgos fundamentales. Heidegger interpreta el *curare* agustiniano como un cuidar, diferenciándolo de la concepción de pecado (como olvido de la esperanza escatológica), sin embargo, al indicar que el cuidar heideggeriano no significa un

¹²⁹ Cfr. de Lara, Francisco, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”, en: Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte [en línea] 2007, (agosto): [Fecha de consulta: 5 de julio de 2017] Disponible en: <<http://oai.redalyc.org/articulo.oa?id=85400703>> ISSN 1692-8857. p. 41

¹³⁰ El hombre como “don”, como regalo; el hombre como *imago Dei*; el hombre como peregrino, entre otras.

¹³¹ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]. Trad.: Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, p.38]

¹³² Cfr. Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. p. 93.

¹³³ Cfr. Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op. cit., p. 68.

¹³⁴ Heidegger emplea la palabra *Bezugssinn* (Estar referenciado a... o estar en relación con...)

prestar atención especial a algo, sino el hecho de pasar de una significatividad a otra.¹³⁵ En ese orden de ideas se puede precisar que el “cuidar”, según el filósofo de Meßkirch, no se refiere a una concepción cotidiana, sino al hecho de que el Dasein se relaciona con algo sin que ello implique una explicitación de dicha relación. Al respecto Heidegger sostiene: “Lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos, es decir, en el aquí que se sitúa en un “*cuidarse de*”. En este sentido “cuidarse de” significa ocuparse de ello, hacerlo: justamente entonces será algo de los que verdaderamente nos hemos cuidado”¹³⁶. La interpretación heideggeriana de dicho cuidado advierte que uno de los modos de concebir dicho cuidado es la *curiositas* (curiosidad) que expresa la necesidad de novedad. Heidegger afirma:

(...) en el ansia de experimentar obteniendo conocimiento y aprendiendo, en el ansia de *mirar alrededor de uno* en los campos y ámbitos más diferentes con vistas a averiguar lo que ocurre ahí (no a habérselas, pues, simplemente con ello, no a manejarlo sin más). *Curiositas*, ansia-de-lo-nuevo, *cupiditas*, *nomine cognitionis et scientiae palliata* [deseo, revestido del hombre de conocimiento y de ciencia] (*pallium* [manto] probablemente: sabio y filósofo griego), que no duda en revestirse del manto del sentido profundo y de la veracidad absoluta de los rendimientos especiales¹³⁷

A partir de lo anteriormente citado se puede advertir también que el Dasein busca siempre la novedad que le representa un deleite y pérdida en los que puede caer. Es posible señalar la concepción agustiniana de lo concupiscente como *carnis, oculorum* y *sæculi*.¹³⁸ De este modo la vida se ve atraída por los asuntos del mundo, cosa que impide aclararse a sí misma. Al respecto dice Heidegger: “Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio? [¿Acaso no es la vida humana sobre la tierra una tentación sin resquicio alguno?],”¹³⁹ más adelante señala:

¹³⁵ Cfr. De Lara, Francisco, op. cit., p. 42 dice al respecto que en el acto de pasar de una significatividad a otra el Dasein se ocupa de y con ellas, lo que le lleva a una pérdida de sí-mismo en y por ellas.

¹³⁶ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Tr. Jaime Aspiunza, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 128.

¹³⁷ Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., p. 78.

¹³⁸ Cfr. *Confesiones* X 30-34 y *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., p. 89.

¹³⁹ Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., p. 59.

Talle fidem, perit quod credis; talle charitatem, perit quod agis. Fidei enim pertinet ut credas (fides = fiducia = confianza, como en Lutero); charitati {pertinet}, ut agas [Suprime la fe, y desaparece lo que crees; suprime la caridad, y desaparece la acción. Porque lo propio de la fe es creer, y de la caridad, obrar].¹⁴⁰

Heidegger advierte en esta cita, entonces, un carácter propio del Dasein, que explicará posteriormente en *Ser y tiempo*, obra en la que el filósofo hará referencia al ser-en-el-mundo desde una condición de caída que implica en sí misma una tentación permanente. Al respecto sostiene Heidegger:

La caída no determina tan solo existencialmente al estar-en-el-mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo. La condición de arrojado no sólo no es un “hecho consumado”, sino que tampoco es un *factum* plenamente acabado. Es propio de la facticidad de este *factum* que el Dasein, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese Dasein al que en su ser le va este mismo ser. El Dasein existe fácticamente¹⁴¹.

En síntesis, es posible advertir que el joven Heidegger vuelve la mirada hacia la vivencia originaria del cristianismo primitivo que se refleja en las cartas paulinas y en las posteriores reflexiones agustinianas, recogiendo en ellas elementos que caracterizarán el desarrollo posterior de su filosofía.

La lectura de los distintos momentos del cristianismo, realizada por Heidegger, es completada con la lectura de Lutero; en esta última el filósofo de la Selva negra descubre un elemento que salta a la vista por su carácter revolucionario en el contexto cristiano y que, así como en el caso de Pablo y Agustín, se caracteriza por ir más allá de los parámetros dogmáticos e institucionales dando lugar a la experiencia vital que mueve el fenómeno de la vida cristiana en su sentido más propio y esencial. Lutero

¹⁴⁰ Ibíd. p. 145.

¹⁴¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 179.

recupera elementos de gran valor para la experiencia vital del cristianismo en su sentido originario, por esta razón el joven Heidegger vuelve la mirada hacia él.

La fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger apunta a la “destrucción” de la tradición ontológica. En este caso es necesario comprender la “destrucción” como una relectura de la ontología con el ánimo de descubrir sus falencias y valencias¹⁴². No se busca demostrar el tema de la destrucción, sino ver las relaciones entre Heidegger y los pensadores cristianos. Ya se ha hecho mención de la relación con Pablo y con Agustín, ahora es momento de volver la mirada a la relación del joven filósofo con las ideas de Lutero presentes en su proyecto reformador, en donde es notoria la referencia a él y al protestantismo en *Estudios sobre mística medieval*¹⁴³ y otras obras como “*Fenomenología y teología*”¹⁴⁴, *De camino al habla*¹⁴⁵, entre otros. En su carta a Karl Löwith, firmada el 19 de agosto de 1921, sostiene Heidegger:

Trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’, a partir de mi origen intelectual y enteramente fáctico, del medio, de los contextos vitales, y de todo lo que está a mi disposición a partir de estos aspectos como de una experiencia vital en la que vivo. [...] A esta facticidad mía pertenece lo que llamaría brevemente el hecho de que yo soy un teólogo cristiano¹⁴⁶

En las palabras de Heidegger es posible reconocer que en cierta medida el filósofo parte del conocimiento que tiene de la teología para desarrollar su propuesta filosófica. Ahora bien, es necesario detenerse a reflexionar sobre los aspectos relevantes que él descubre en el desarrollo histórico de la tradición teológica, que no obstante serán leídos en clave teológica, sino que habrán de ser leídos –como un acto de fidelidad a quienes son citados- más allá de los límites de una ciencia estricta rodeada de un

¹⁴² Es posible confrontar esta afirmación con lo que presenta Jethro Masís en su artículo titulado: “*Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero*”, en: <http://filosofia.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2015/05/1.-LOGOS.-41123-p.45-78-Fenomenolog%C3%ADa-de-la-vida...Heidegger.-La-destruccion.pdf>

¹⁴³ Cfr. Heidegger M., *Estudios sobre mística medieval*, op. cit., pp. 13, 23, 64, 94, 116, 122, 138, 145, 163-165 y 183.

¹⁴⁴ Heidegger, M., *Hitos*, op. cit., p. 49: Fenomenología y teología (1927).

¹⁴⁵ Heidegger, M., *De camino al habla*, op. cit.

¹⁴⁶ Heidegger, M., *Carta a Karl Löwith* (19 de agosto de 1921).

conjunto de dogmas.¹⁴⁷ En tal caso se puede advertir que está presente una incipiente, pero continua, influencia de Lutero en la obra heideggeriana. Lo anterior se puede constatar en la medida que Lutero en su teología de la Cruz propone una vinculación permanente entre el misterio de Dios y la vida concreta del hombre¹⁴⁸. A continuación se buscará esclarecer esta apreciación, con el ánimo de hallar la característica común de los que pueden ser llamados “los momentos del fenómeno cristiano”, en los que dicho fenómeno busca ser mostrado en su sentido más puro y originario.

Ya se ha precisado, en líneas anteriores, la relación entre fenomenología y teología en Heidegger, descubriendo que la intención del filósofo de Meßkirch, al leer las epístolas paulinas, los textos del cristianismo primitivo y las *Confesiones* de san Agustín, es indagar cómo y en qué términos se ha comprendido la relación con el mundo desde la temporalidad, para identificar y aclarar lo que significa estar-en-el-mundo. Heidegger logra recuperar, de esta lectura, conceptos que le permitan expresar con mayor claridad su proyecto filosófico, en el que buscará: comprender el modo de ser del Dasein como un *factum*, como un ser-en-el-mundo, y todo lo que esto pueda representar. No obstante la aclaración de nociones de una profunda e implícita lectura e influencia de las ideas de Lutero en Heidegger, pues el segundo descubre, en la obra de Lutero una lucha contra la metafísica, en la que se busca recuperar la esencia de la vida religiosa, que se ha visto distorsionada en ese entonces por el peso teórico-dogmático¹⁴⁹ que imperaba en la institución eclesiástica.

¹⁴⁷ Cfr. Heidegger, M., *Hitos. “Fenomenología y teología”*, op. cit. p. 51. En esta conferencia Heidegger establece las diferencias que identifican los límites de la filosofía y la teología.

¹⁴⁸ Esta afirmación se puede confrontar con lo que señala Roberto T. Hoferkam en su artículo titulado: “Lutero: la Teología de la Cruz”, en: <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/descargas.php?archivo=Roberto.pdf&idArt=889&edicion=66>. Allí se puede ver cómo el autor advierte que la propuesta de la teología de la Cruz surge como respuesta a una profunda crisis de sentido frente a lo sagrado, como por ejemplo en el caso de la venta de indulgencias, en el que se refleja la tendencia hacia un cristianismo acomodado que no asume un compromiso real con el hombre; para enfrentar esa situación surge la vuelta hacia la teología de la cruz propuesta por Lutero.

¹⁴⁹ Cfr. Postulados de la *teología gloriae* que impero en la mentalidad eclesiástica desde la escolástica y a la que Lutero le contraponen su postulado de la teología de la cruz en la que advierte la necesidad de morir a sí-mismo, a través de la renuncia a las tentaciones del mundo, puesto que, al estar unido a Cristo -en su muerte y resurrección- y marcado por el bautismo, el cristiano debe -como señala Pablo en su

En las obras de Lutero¹⁵⁰ se encuentra la Controversia de Heidelberg (1518), en la que tiene lugar una confrontación en la que el joven Lutero se enfrenta fuertemente contra un procedimiento teórico propuesto desde la *teología gloriae*, advirtiendo que en el sentido originario del cristianismo la fe implica cierta “rebeldía” frente al hombre del pasado.¹⁵¹ Esto significa “no vivir conforme al mundo”¹⁵² para una “transformación mediante la renovación de la mente”, una renovación del espíritu¹⁵³ entendida como *metanoia* (retorno a lo esencial; conversión), que responde a la llamada de Cristo.¹⁵⁴ Cercano a esta concepción, Heidegger indicará que el sentido de la fe es regeneración, renacimiento, con esta concepción Heidegger planteará una crítica al llamado *positum* de la teología apartada de su sentido originario. A partir de la lectura de Lutero, Heidegger descubre, entonces, que el sentido fundamental de la teología está dado por el acontecer cristiano manifestado en la vivencia de la fe. En este sentido, lo propio de la teología es, entonces, la narración de la experiencia de fe, desde la fe que se constituye como su origen mismo, y en la narración del modo como la fe se manifiesta en la transformación del hombre. Así las cosas, el lenguaje de la fe ha de referirse a las cosas humanas, en la medida que acontece una transformación frente a las cosas del mundo, por tanto la vivencia de la experiencia de la fe implicará un estar-en-el-mundo.¹⁵⁵ En lo anterior, se puede advertir una confrontación en el uso del vocablo “*destrutio*” con el que el joven reformador se refiere a su oposición directa a los postulados de la escolástica. Citando a Pablo, advierte Lutero: “Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé el conocimiento de los entendidos”¹⁵⁶. También en la tesis 20 de la mencionada disputa, Lutero busca ir más allá de las teorías adormecedoras que

carta a los Romanos 6, 1-14-llevar la cruz, en todo momento (en su cotidianidad, en su vida diaria), con ánimo y perseverancia hasta el final.

¹⁵⁰ Lutero. M. *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido –Cuarta edición-. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2006. p. 74-85

¹⁵¹ Hechos 3, 26.

¹⁵² Rom. 12, 2.

¹⁵³ Ef. 4, 23

¹⁵⁴ Mt. 3, 2.

¹⁵⁵ Cfr. Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. En esta obra Heidegger aclara y explicita la prestación de algunos términos luteranos.

¹⁵⁶ 1 Co. 1, 19-20.

manifiesta la sabiduría del mundo¹⁵⁷. Si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente, es posible llegar al reconocimiento de la teología de la cruz (*Theologia crucis*) propuesta por Lutero, como oposición a la adormecedora y contemplativa *theologia gloriae*.

La propuesta teológica de Lutero nace de una vida contemplativa semi-monástica, en la que el joven Lutero conoce las reflexiones de quienes, a lo largo de la historia del cristianismo, tras su encuentro con Dios, replantearon radicalmente su relación con el mundo, renunciando a las glorias del mundo y resignificando su estar-en-el-mundo asumiendo una vida libre de ataduras, que se manifiesta en una vida en el mundo, en contra la corriente de éste.

En sus 95 Tesis sobre el valor de las indulgencias, Lutero manifiesta una preocupación al ver cómo la gente busca en ellas un medio de salvación fácil, económico y placentero, en el que sin mayor esfuerzo, buscan alcanzar la salvación. Situación frente a la cual el joven reformador manifiesta que el verdadero cristiano ama la cruz y no la evade en ningún momento.¹⁵⁸

En 1518 (poco después de la difusión de las Tesis sobre las indulgencias) Lutero presenta en el capítulo trienal de la orden agustina, realizado en la ciudad de Heidelberg, sus tesis sobre el Pecado y la Gracia, cargadas de mayor peso teológico que las 95 sobre las indulgencias. En esta segunda exposición de sus ideas es el mismo Lutero quien propone la Teología de la Cruz como principal opositora de la Teología de la Gloria. En esta “renovada” Teología, Lutero señala sus diferencias con la teología especulativa en la que se emiten conclusiones frente a la naturaleza de Dios a partir de lo creado, dado que en tal propósito se evidencia la presunción vanidosa del teólogo más que la búsqueda de un cristiano para tratar de comprender su vida en el mundo proyectada hacia la cruz. Al respecto Hoeferkamp señala: “Lutero contrapone su Teología de la Cruz, [a la de la Gloria] que no busca a Dios en la especulación

¹⁵⁷ Cfr. Lutero. Obras, op. cit., p. 82.

¹⁵⁸ LUTERO. M., “95 Tesis sobre el Valor de las Indulgencias”, en: Obras Vol. II, Paidós, Buenos Aires, 1974. Tesis 68. Reafirmada luego en las cuatro últimas tesis.

embriagadora sobre la majestad deslumbrante de Dios, sino que lo busca en la locura y en la estulticia de los sufrimientos y la crucifixión de Cristo”¹⁵⁹.

En síntesis, es posible anotar que la Teología de la Cruz propuesta por Lutero resulta de vital importancia en la lectura heideggeriana, en la medida que propone la superación de la *Tentatio* -llamada así por Agustín en su momento-. Para lograr esta superación es necesaria la destrucción de todo prejuicio establecido a modo de una “visión común del mundo”, en la medida que esta visión podría apartar al cristiano de su sentido originario. Por lo anterior es posible intuir la razón principal que llevará a Heidegger a incluir en su listado de referencias a Lutero, pues éste le aportará a su proyecto filosófico algunas referencias que ya han sido señaladas.¹⁶⁰

El aporte de Pablo, Agustín y Lutero está presente en el programa filosófico del joven Heidegger y se halla expresado ya en sus primeras clases en Friburgo, desarrolladas alrededor de dos importantes asuntos: 1) El fenómeno de la vida humana, sus diferentes formas de aprehensión y manifestación (en la parte temática) y 2) la búsqueda de un modo de entrar correctamente en lo más originario del fenómeno de la vida, aspecto que lo llevará al cuestionamiento de la fenomenología tradicional (en la parte metodológica). Alrededor del primero, Heidegger tendrá en cuenta el fenómeno del cristianismo como una de las manifestaciones del carácter fáctico de la vida, en su propuesta temática; en la parte metodológica 2) Heidegger procederá al análisis del fenómeno de un modo distinto, como si se tratara de una *destrutio*.

¹⁵⁹Hoferkamp, Roberto T. “Lutero: la Teología de la Cruz”, op. cit., p. 72-73 [Fecha de consulta: 30 de junio de 2017].

¹⁶⁰ Cfr. Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. En esta obra Heidegger se refiere en distintos momentos la correcta lectura que hace Lutero de algunos textos bíblicos. Dice: “[Pues lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras...]. Lo invisible de Dios es visto por el pensamiento en sus obras desde la apreciación del mundo.

Esta frase vuelve una y otra vez en los escritos patrísticos, da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es (o es concebido como) la confirmación del platonismo tomada de Pablo.

Pero en ello radica una mala intelección de este pasaje de Pablo. Lutero ha sido el primero en entenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del proto-cristianismo. Más tarde cayó él mismo víctima del peso de la tradición: dio así comienzo la implantación de la escolástica protestante.” (p. 138)

2.1 La “tensión” del cristianismo.

En el despliegue histórico del fenómeno cristiano es posible encontrar momentos en los que la institución (“normalizadora” de la realidad) oculta la intuición (“des-normalizadora” de la realidad), así como momentos en los que la intuición se desoculta, invitando a los hombres a la resignificación de la realidad. Se ha podido notar, por ejemplo, que Heidegger lleva a cabo una lectura del fenómeno cristiano desde el fenómeno cristiano, con el ánimo de redefinir la filosofía como ciencia originaria del Dasein, como una hermenéutica de la vida fáctica¹⁶¹.

El estudio del análisis heideggeriano de la vida fáctica del cristianismo permite establecer la idea de una tensión del cristianismo. Con esto se hace referencia al fenómeno de búsqueda constante del hombre por volver a lo esencial tras la superación de lo fútil. En el caso del cristianismo de Pablo, Agustín y Lutero, se nota dicha tensión en la medida en que ellos experimentan el encuentro con Dios, y a partir de allí inician un camino de re-significación constante de los fenómenos del mundo.

Los momentos de tensión no son, sin embargo, propios del cristianismo. Nótese que se han dejado ver en la historia del hombre, sin distinción de raza, credo, nación, pues simplemente acontecen de forma espontánea y se manifiestan en el cambio de la visión que el hombre tiene del mundo, de la vida y de los fenómenos que la constituyen.

Las figuras de Pablo, Agustín y Lutero son modelos a los que recurre Heidegger para aclarar la determinación del Dasein. Vemos, por ejemplo, en la concepción del vivir (hallada por Heidegger en Agustín, en el libro X de las *Confesiones*) la posibilidad de transposición de la experiencia cristiana del vivir en una analítica existencial del Dasein. Heidegger descubre cómo, en medio de lo que podríamos llamar una tensión, Pablo, Agustín y Lutero, entre otros, llegan a una comprensión primitiva del hombre en el mundo de la vida y de su temporalidad en dicho mundo¹⁶². Más allá de tener un

¹⁶¹ Cfr. Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)* § 11

¹⁶² Cfr. Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, op. cit. El filósofo afirma: “La referencia al mundo y a la relación con él lo es aquí con el mundo que compartimos, pero es, hablando en términos absolutos, una relación mundanal con la que lo esencia es el sí-mismo.” (p. 84) y más adelante señala:

valor por sí misma, la comprensión del ser-en-el-mundo deja ver el modo como el hombre llega a ella, reconociendo que lo más valioso de tal experiencia es, sobre todo, el acento sobre el mundo del sí-mismo que, según Heidegger, tiene lugar en la experiencia cristiana originaria en el mundo luego de un encuentro con Dios. El filósofo de Meßkirch permite, de esa manera, explicitar el acento de la vida cristiana, lo que él considerará el sentido del ser del Dasein como un ocuparse de las significatividades, como un cuidar permanente y vigilante. Al respecto de lo anterior, se puede constatar en *Problemas fundamentales de la fenomenología* §14, parte b como el filósofo reconoce el cristianismo como paradigma histórico del desplazamiento de la centralidad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo. Al respecto afirma:

El más profundo paradigma histórico del peculiar proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y el mundo de las experiencias interna se nos da en el surgimiento del cristianismo. El mundo del sí-mismo como tal entra en la vida y es vivido en cuanto tal. Lo que sucede en la vida de las comunidades primitivas supone una transposición radical de las direcciones tendenciales de la vida, se piensa sobre todo en negación del mundo y ascetismo (*la idea del reino de Dios, San Pablo...*) Aquí se encuentran los motivos para la conformación de nexos expresivos completamente nuevos que la vida se forja, alcanzando incluso a eso que hoy llamamos *historia*.¹⁶³

Heidegger desarrolla una concepción de la historicidad y de la temporalidad originaria que están presentes en la vida fáctica del cristianismo primitivo. La concepción del sentido del ser del Dasein como facticidad es lo que Heidegger logra recuperar en su lectura de los momentos de tensión en el cristianismo.¹⁶⁴ Al respecto de lo anterior cabe la posibilidad de recordar la diferencia entre *Christentum*: Intuición originaria de la vivencia cristiana que se manifiesta en la vivencia fundamental del fenómeno y *Christlichkeit*: la institución que se forma alrededor de la vivencia y se manifiesta en la variación accidental frente al fenómeno originario, pues en esta diferenciación tiene lugar el despliegue de la vida fáctica del cristianismo primitivo, dado que la posibilidad

“El aquí y ahora, el espacio y el tiempo, son las formas de lo diverso y de lo contrapuesto; no ofrecen resguardo ni morada al instante eterno, a la sobret temporalidad” (p. 173).

¹⁶³ Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), op. cit., p. 72.

¹⁶⁴ En este trabajo se enfatiza en el cristianismo primitivo, atendiendo al camino que nos propone seguir el mismo Heidegger para reconocer ideas fundamentales de su proyecto filosófico.

de éste así como la del ser del hombre está dada por la posibilidad, por el imperativo de ser proyecto hacia su sentido originario.

2.2 La vida fáctica: una interpretación del fenómeno cristiano.

Para comprender la relación entre el cristianismo y la formulación heideggeriana de la vida fáctica es preciso identificar el camino recorrido hasta aquí, puesto que convergen en este punto todas las ideas desarrolladas anteriormente¹⁶⁵.

En los años anteriores a la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla una serie de reflexiones cuyo valor está dado en la medida que, a partir de ellas logra sentar las bases de su proyecto filosófico en el que se irá apartando de algunas ideas del maestro Husserl¹⁶⁶. Si se tratará de comparar con la filosofía anterior, el joven Heidegger logra, paso a paso, establecer un horizonte interpretativo de la vida fáctica¹⁶⁷. Se puede constatar el desarrollo de las ideas que lo llevan a una nueva comprensión de la fenomenología. Ahora se buscará ver la formulación de la vida fáctica con el objetivo

¹⁶⁵ El objetivo en esta parte es realizar un acercamiento a la primera parte del volumen 60 de la GA [*Fenomenología de la vida religiosa. Introducción a la fenomenología de la religión*], obra lograda por Heidegger en sus primeros años como profesor en la universidad de Friburgo [Puntualmente en el semestre de invierno de 1920/21], puesto que esta obra es de vital importancia para comprender el proyecto que emprende el joven Heidegger, en el que, como fruto de su interpretación de las epístolas paulinas, el libro X de las *Confesiones* y la posterior lectura de las *Obras* y Tesis de Lutero, el filósofo de Meßkirch llegará a la concepción de la vida fáctica.

¹⁶⁶ Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*., op. cit., p. 184. Allí el filósofo advierte: “La interpretación ontológica del Dasein como cuidado, al igual que todo análisis ontológico, está muy lejos, con lo logrado por ella, de lo que es accesible a la comprensión preontológica del ser y, con mayor razón aun, al conocimiento óntico del ente. No debe sorprender que lo conocido en el saber ontológico le parezca extraño al entendimiento común cuando lo relaciona con lo único que le es ónticamente familiar. Sin embargo, también el punto de partida óntico de la interpretación ontológica aquí intentada del Dasein como cuidado, podría parecer rebuscado y teoréticamente inventado, para no decir nada de la violencia que podría verse en el hecho de que se prescindiera totalmente de la tradicional y acreditada definición del hombre. Se hace necesaria, pues, una comprobación preontológica de la interpretación existencial del Dasein como cuidado. La hallaremos al mostrar que el Dasein, ya desde antiguo, hablando de sí mismo, se interpretó como cuidado (*cura*), aunque sólo haya sido preontológicamente.

La analítica del Dasein que se interna hasta el fenómeno del cuidado debe preparar la problemática ontológico-fundamental, es decir, la pregunta por el sentido del ser en general.” En esta palabras se puede corroborar que el camino heideggeriano, aunque con herencia fenomenológica, estará enmarcado desde la ontología fundamental.

¹⁶⁷ Téngase en cuenta el reconocimiento hecho por Heidegger al cristianismo en: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, op. cit., p. 72., sin embargo es necesario advertir que será Heidegger quien organizará todas las ideas referentes a la reflexión del carácter fáctico de la vida.

de comprender su relación directa con la comprensión heideggeriana de las epístolas paulinas y textos del cristianismo primitivo.

En la primera epístola de san Pablo a los tesalonicenses, Heidegger encuentra los rasgos fundamentales de una experiencia cristiana en la que se forjará una visión escatológica. Tal visión no es leída por Heidegger como un concepto más, referido a un futuro distante e indeterminado, sino a “un algo” que se está dando permanentemente en un despliegue constante: la *Parusía*. Pablo, respecto a esta idea, advierte que ella no debe interpretarse como “un algo” que vendrá en un futuro remoto, sino como un por-venir a partir del cual la vida del cristiano debe estar proyectada en todo *hic et nunc* ello implica que los cristianos deben manifestar en su *modus vivendi* una pre-ocupación frente a las cosas que deben enfrentar en el mundo, como si se tratara de un “estar en vela” ante la cercana segunda venida del Mesías, la cual se comprende como la causa final del cristiano y es por ello que se espera encontrar al cristiano vigilando, cuidando y cuidándose para conseguir lo que busca en su camino,¹⁶⁸ movido por la esperanza escatológica de un tiempo que ya se está realizando. En efecto, la *Parusía* significa el llamado a estar siempre despiertos ante algo que llegará y está llegando¹⁶⁹

Otro aspecto trazado por Heidegger en la fenomenología de la vida religiosa, es el de la consideración de la temporalidad originaria, que según el filósofo de Meßkirch nace de la experiencia fáctica de la vida. En ese orden de ideas se advierte el error de partir de teorías ya dadas sobre la comprensión del tiempo, en la medida que éste estará relacionado con la vida fáctica, comprendida desde un *hic et nunc*, es decir que el tiempo es más que la simple medida del movimiento¹⁷⁰ y por ello será la medida de las vivencias en la experiencia fáctica de la vida (temporalidad). Heidegger no pretende con ello destruir las concepciones anteriores del tiempo, sino constatar cómo el

¹⁶⁸Esta idea debe abordarse desde las concepciones kairológicas, no desde perspectivas cronológicas; se resignifica la concepción del tiempo. El tiempo ideal (*kairos*) será el tiempo de Dios, de su manifestación gloriosa.

¹⁶⁹ Aquí recuperan importancia las paradojas paulinas.

¹⁷⁰ Ver cita 109.

fenómeno, en sí mismo, se despliega en la vida fáctica. En síntesis, esto implicaría comprender la temporalidad abstraída de la conciencia pura de tiempo¹⁷¹.

El fenómeno de la vida misma, de la temporalidad, del estar-en-el-mundo como sin ser-del-mundo, aportan sobremanera a las reflexiones heideggerianas. Ahora bien, ¿es posible la articulación genuina del fenómeno de la vida y cómo?, ¿Cómo lograr el anhelado acceso inmediato a la vida y sus vivencias puras? Son preguntas que surgen ante la profundidad de la reflexión heideggeriana. Heidegger busca un punto de partida eficaz y nos obliga a encontrarlo con él, pues de eso depende el triunfo de la explicación hermenéutica de este fenómeno de la vida misma. El punto de partida es la vida fáctica, puesto que en ella aparecen de forma inmediata las cosas, las situaciones cotidianas y demás aspectos que constituyen lo fáctico de la vida. En consecuencia, Heidegger establecerá entonces que el punto de partida de todo análisis filosófico debe ser el de las vivencias del mundo circundante y con esto un modo novedoso de estar-en-el-mundo, de acceder a él y relacionarse con él, que va más allá de la estructura de la relación dual sujeto-objeto. Así las cosas: “la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo”¹⁷². Cuando nos relacionamos con el mundo, no nos estamos relacionando con accidentes, sino con lo que él es propiamente, pues de una u otra manera, según la reflexión heideggeriana, ya lo comprendemos en la medida en que nos es familiar, que es experimentado en lo que vivimos cotidianamente.

Es posible decir, hasta este punto, que la llamada “fenomenología reflexiva” se introduce en el mundo valiéndose de la teoría, mientras que la fenomenología hermenéutica de la facticidad, propuesta por Heidegger, distingue claramente una actitud teórica de una fenomenológica, y apuesta por la fenomenológica, ya que con ésta es posible el anhelado acceso genuino al mundo dado inmediatamente.

¹⁷¹ Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., § 65 y ss.

¹⁷² Rocha de la Torre, Alfredo (Editor). *Martin Heidegger y la experiencia del camino*. Barranquilla, Ediciones Uninorte, 2009, p. 43

-CAPÍTULO TERCERO-

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO MANIFESTACIÓN DE LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO

3. Aproximaciones a la hermenéutica de la vida fáctica

Comprender la vida desde su dimensión fáctica hace parte del proyecto filosófico del joven Heidegger. En las primeras lecciones y seminarios dictados por el filósofo, en su primera estadía en la Universidad de Friburgo (1919-1923)¹⁷³ se abrió un nuevo horizonte de investigación e interpretación de su obra.¹⁷⁴

El nuevo horizonte al que vuelve la mirada la investigación del pensamiento y obra de Heidegger puede leerse en dos perspectivas: desde un tipo de genealogía buscando comprender las bases de *Ser y tiempo* o como un proyecto filosófico con determinado nivel de autonomía, y cuyo resultado no termina necesariamente en la mencionada obra. Ahora bien, por el valor que se le ha dado a la obra de 1927, dentro del conjunto de sus obras, sería muy complejo dejar de ver en la obra de juventud un camino trazado entre ésta (la obra de juventud¹⁷⁵) y aquella (*Ser y tiempo*).

En gran parte de la obra heideggeriana se puede ver una linealidad frente a un problema central: la interpretación, comprensión y sentido de la vida fáctica¹⁷⁶. Al respecto Heidegger ofrece el examen exacto acerca del problema central alrededor del cual

¹⁷³ Publicadas en GA (*Gesamtausgabe*). Corresponde a la edición de las obras completas de Heidegger. Su publicación comenzó en 1976 y está a cargo de la editorial Vittorio Klostermann. La edición de las obras de juventud inició en 1985.

¹⁷⁴ Es necesario precisar esta cuestión, ya que antes de la publicación de las obras completas el estudio de la obra de Heidegger giraba primordialmente en torno a *Ser y tiempo* y los escritos posteriores a esta obra.

¹⁷⁵ En este trabajo se presta atención especial a obras de juventud como: *Introducción a la fenomenología de la Religión (1920/1921)*, op. cit., *Estudios sobre mística medieval. Agustín y el neoplatonismo (1921)*, op. cit., *Fenomenología y teología (1927)*, op. cit., *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, op. cit., entre otras.

¹⁷⁶ Al respecto se pueden encontrar referencias en: Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, P y V editores, México, 2004. También en las obras de Heidegger que se han citado a lo largo de este trabajo.

giraban sus investigaciones de juventud. En *Vita*, curriculum escrito en junio de 1922, se puede leer:

Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida <<histórica>> y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio)¹⁷⁷

Cabe la posibilidad de ver que Heidegger busca la manera de desarrollar una interpretación ontológica fundamental del Ser, de ésta se deriva la concepción del Dasein como ser-en-el-mundo, en la medida que se pregunta por el fenómeno de la vida fáctica. Al mismo tiempo se puede apreciar su herencia fenomenológica al interrogarse sobre el modo como la vida fáctica se manifiesta¹⁷⁸. Así las cosas, es posible encontrar una evidente preocupación por el carácter fáctico de la vida, comprendida históricamente como el fenómeno que se vive-viviendo y que se manifiesta y despliega en un mundo como horizonte dador de sentido.

Al respecto de lo anterior se puede advertir que Heidegger, en el camino de su búsqueda para aprehender la vida fáctica, se enfrenta a dos asuntos fundamentales: 1) el asunto temático que puede terminar en el análisis sistemático de la estructura ontológica fundamental de la vida fáctica y, 2) el asunto estrictamente metodológico, puesto que para llegar al fenómeno de la vida se requiere de un método que permita la aprehensión del sentido de ésta en cada una de sus vivencias.¹⁷⁹ Ahora bien, el hecho de que para introducirse de forma originaria al fenómeno de la vida, lleve a Heidegger a la manifestación de los caracteres que posibilitan la descripción ontológica de la vida

¹⁷⁷ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. (“Informe Natorp”), Trad. Escudero, Adrián., Trotta, Madrid, p.13.

¹⁷⁸ Cfr. Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), op. cit., § 7-8 y 11 y ss.

¹⁷⁹ Esto ha sido abordado anteriormente y se puede confrontar esta idea en: Escudero, Adrián. *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado ‘El concepto de tiempo’*. Editorial Herder: Barcelona, 2008, pp. 15 y ss

misma, lo que le permite, al mismo tiempo, esclarecer el método a través del cual se conduce hacia dicho fenómeno con una mayor transparencia. De no haberlo hecho así, Heidegger hubiese recaído en el problema de la tradición filosófica cuando buscaba comprender el fenómeno de la vida fáctica. Al respecto de lo anterior afirma Heidegger:

Simplemente como título demarcador: "vida fáctica"-, y la relación entre uno y otro es algo diferente a una inserción del uno en el otro y de este último en aquél o, lo que es igual, a una fundamentación teórico-cognitiva (constitución) de aquél en y a partir de éste. (La "existencia de un problema en la figura histórico-objetiva" es algo visto sólo desde fuera; desde el punto de vista de la ejecución totalmente efectiva, no hay nada así. Pero dar la vuelta a la problemática que se deriva de este enfoque de la cuestión -percepción inmanente, descripción adecuada- y liberarla de él es precisamente la tarea y lo difícil de ejecutar.)¹⁸⁰

Heidegger propone una filosofía que busca superar¹⁸¹ la tradición filosófica, caracterizada, en su momento, por su forma vacía y estática, así como por una lógica pura, cuyo dominio de la teoría del conocimiento salta a la vista.¹⁸² En ese momento la conocida *filosofía de la vida* de Dilthey le ofrece a Heidegger un novedoso horizonte desde el cual podrá reflexionar acerca del fenómeno de la vida de una forma más originaria¹⁸³. Cuando Dilthey dice: "la vida es lo primero y siempre presente, las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solamente a la vida"¹⁸⁴, otorga a la vida un valor mayor que a la teoría. La vida se comprende, entonces a sí misma desde su carácter histórico y temporal; es fáctica, es misterio perceptible: es una realidad originaria y completamente viva.

¹⁸⁰ Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval.*, op. cit., p. 25.

¹⁸¹ Téngase en cuenta lo que ya se ha aclarado alrededor de la concepción de la superación, no como destrucción sino como proyección hacia algo mejor.

¹⁸² Se hace referencia aquí al neokantismo imperante en la época de Heidegger. Evidentemente el joven filósofo de Meßkirch se inquieta por la marcada brecha entre la teoría científica y la praxis vital, nota un desarrollo progresivo de la técnica y a su vez una progresiva pérdida de sentido de la vida y del misterio de ésta y del mundo en que se despliega. Cfr. Heidegger, M. *La pregunta por la Técnica*. Trad. Eustaquio Barjau, en: Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

¹⁸³ Cfr. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000, § 2.

¹⁸⁴ Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Editorial Alianza: Madrid, 1980. p. 233

Heidegger considera que, seducida por los encantos de la razón y la teoría, la filosofía tradicional ha dejado de lado el fenómeno de la vida, apartándose notoriamente de ella. Así las cosas, Heidegger advierte que la lógica no puede ser la ciencia originaria¹⁸⁵, en la medida que lo teórico es sólo una dimensión, una de las posibles actitudes con que se puede asumir la vida, pero no la única, lo cual manifiesta su lugar secundario. Dilthey había desarrollado una concepción similar al afirmar:

La filosofía, por lo tanto, no ha de caer en el extremo de la racionalidad, ya que en ello se juega el divorcio de la filosofía respecto de la vida en su radical facticidad. La filosofía debe retroceder a los estratos preteóricos de la *vida viviente*, al ámbito originario de la vida.¹⁸⁶

Estas ideas desarrolladas por Dilthey se reflejaron posteriormente en el proyecto filosófico de Heidegger¹⁸⁷, de donde es posible advertir la notoria influencia del primero en el filósofo de Meßkirch.

En el año 1916, Heidegger llega a la Universidad de Friburgo. Allí conoce a Edmund Husserl filósofo reconocido e influyente en aquel entonces. Es importante precisar que este último, en su momento, había buscado romper con el imperativo psicologista de la época, proponiendo una reflexión crítica en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901). En esta obra Husserl aborda los postulados y el sentido de la lógica, enfocándose en la relación sujeto-objeto, partiendo de la dinámica del conocer subjetivo y la pretendida objetividad del contenido del conocimiento, proponiendo para ello su máxima de “ir a las cosas mismas”¹⁸⁸. Husserl configura una base para lo que desarrollará años más tarde en su obra¹⁸⁹

¹⁸⁵ Al respecto se puede encontrar la exposición heideggeriana de la lógica en: Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Trad. J. Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2004, § 1-3.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁸⁷ Cfr. La crítica heideggeriana a las ciencias positivas, en: *Hitos*, op. cit., p 52.

¹⁸⁸ Cfr. Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, p. 104. Allí afirma el filósofo de Meßkirch: “En su generalidad expresa, formal, <la máxima “ir a las cosas mismas”> es principio de cualquier conocimiento científico; la cuestión, sin embargo, es precisamente cuáles son las cosas a las que debe volverse la filosofía si quiere ser investigación científica –¿a qué cosas mismas?”

¹⁸⁹ Por ejemplo: fenomenología pura o fenomenología trascendental. *La idea de la fenomenología* (1907) y en: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913).

en la que continuará sus *Investigaciones* y en la que pretenderá dar forma y solidez a la fenomenología. Heidegger, por su parte, pasará a interesarse notoriamente en dicha propuesta¹⁹⁰, encontrando en ella un horizonte abierto y dispuesto para llevar a cabo sus reflexiones en torno a la vida fáctica. Al respecto afirma:

Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un (36) manifestarse [Erscheinen]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece”¹⁹¹

La fenomenología se convierte, entonces, en el método que tomará Heidegger para introducirse de forma originaria a los fenómenos, radicalmente a las cosas mismas, separándose de todo prejuicio.¹⁹²

En síntesis, se puede ver cómo algunas ideas de Husserl en la fenomenología, así como algunas ideas de Dilthey en la hermenéutica, constituyen dos elementos que marcaran algunos aspectos de la filosofía de Heidegger¹⁹³, quien a partir de los postulados ofrecidos por aquellos, logrará proponer una nueva forma de interpretar la vida fáctica, de la cual se derivará la ontología-fundamental. En ese orden de ideas, es posible que Heidegger considerara que la fenomenología y la hermenéutica no fueran suficientes

¹⁹⁰ Cfr. Dedicatoria de *Ser y tiempo*, op. cit.

¹⁹¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 45.

¹⁹² Al respecto Heidegger sostiene: “Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas Investigaciones Lógicas la fenomenología se abrió paso por primera vez. Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una “corriente” filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” *Ser y tiempo*, op. cit., p. 47.

¹⁹³ Cfr. Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 53. Allí dice el joven filósofo: “En cuanto a la filosofía de la historia, depende de Dilthey. En las últimas décadas del siglo XIX Troeltsch se volvió a la «filosofía de los valores» de Windelbandy de Rickert. En los últimos años se pasó, en fin, a la posición de Bergson y de Simmel.” Y más adelante: “En ambos aspectos es lo histórico desasosegante; la vida pugna por afirmarse contra él y asegurarse. Pero es cuestionable si aquello contra lo que se afirma la vida es realmente lo histórico. Importante son aquí las investigaciones de Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften”, «Die Aufklärung und die geschichtliche Welt» (Deutsche Rundschau), Analyse und Auffassung des Menschen im und Jahrhundert (Gesammelte Werke II) 12” p. 68.

para comprender el carácter fáctico de la vida, del hombre y del mundo¹⁹⁴. Lo anterior se puede constatar en sus primeras lecciones de Friburgo, en las que será posible notar el esfuerzo del joven filósofo por radicalizar las ideas de Husserl y Dilthey para llegar a una propuesta filosófica propia y originaria del fenómeno de la vida fáctica¹⁹⁵.

Otro asunto que llama la atención del procedimiento metodológico del joven Heidegger es la inclusión, dentro de sus investigaciones y lecciones de 1922 y 1923, de la filosofía aristotélica.¹⁹⁶ Lo anterior es considerado como una “ontologización” en la que Heidegger busca reconciliar lo ideal de la vida con lo real de ésta, de allí se derivarían muchas interpretaciones que relacionan la filosofía del filósofo de la Selva Negra con las posibilidades de una ética en el mundo de hoy.¹⁹⁷ Lo anterior podría ser interpretado de la siguiente manera: el fenómeno de la vida, en sí mismo, proporciona las condiciones de posibilidad para una expectativa. En este orden de ideas, la vida contemplativa deberá ser vida contemplativa de la vida como posibilidad, como proyecto abierto en el que hay un abanico de posibilidades y modos de ser el Dasein, para el ser-en-el-mundo.

Como ya se ha dicho, Heidegger encuentra en la filosofía aristotélica un modelo para el estudio de las cosas que están en el mundo, también, en la filosofía del estagirita, Heidegger logra una profunda comprensión de los rasgos originarios del fenómeno de la vida, que no pueden ser limitados por el campo estrictamente teórico.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 413.

¹⁹⁵ Como ya ha sido señalado, el proyecto del joven Heidegger no toca el fenómeno de la vida religiosa como un asunto o tema decorativo. El filósofo rastrea en el fenómeno cristiano algunos rasgos esenciales y constituyentes del fenómeno de la vida, por tal motivo recupera concepciones e ideas con las que el cristianismo busca comprender el sentido del hombre y del mundo y del hombre en el mundo. Ver en capítulo, segundo de este trabajo, las relaciones de Heidegger con san Pablo, san Agustín y con Lutero.

¹⁹⁶ Cfr. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op. cit., también en: Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit.

¹⁹⁷ Se pueden encontrar diversos artículos y publicaciones en general que abordan esta temática. Vease, por ejemplo: Rocha de la Torre, Alfredo. “*Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia.*” *Revista de Filosofía* (2012), Vol. 37, Núm. 1., ISSN: 0034-8244: [citado 2017-11-24] p. 37-55. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n1.39296. Sin embargo se aclara que este tema sólo se menciona en el trabajo porque puede ser objeto de futuras investigaciones y profundizaciones.

¹⁹⁸ Heidegger advierte: “*En mi búsqueda Lutero ha sido mi compañero, mientras que Aristóteles, por él odiado, me ha servido de modelo. Me han llegado impulsos de Kierkegaard, y los ojos me los ha dado Husserl*” En: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit.

La herencia fenomenológica y el legado de la hermenéutica llevan a Heidegger a la comprensión originaria del fenómeno de la vida, así como también al acercamiento ontológico frente a los postulados aristotélicos, concederán al filósofo de Meßkirch la posibilidad de develar los rasgos ontológicos del fenómeno de la vida fáctica; estas consideraciones darán forma a las lecciones de 1919 – 1923 impartidas por Heidegger en Friburgo¹⁹⁹. En las mencionadas lecciones el filósofo llevará a cabo su propio proyecto filosófico: la interpretación ontológico-fundamental de la vida fáctica.

3.1 El sentido de la vida desde y más allá de una dimensión escatológica

Volver la mirada hacia el fenómeno de la vida fáctica como objeto de la reflexión filosófica remite a la pregunta fundamental por el sentido de la misma, dicha pregunta está acompañada por la pregunta frente al sentido de la existencia. Dicha pregunta fundamental puede ser abordada²⁰⁰ desde dos perspectivas: 1. La perspectiva escatológica y 2. La perspectiva no escatológica, referidas a dos modos de estar-en-el-mundo. Lo anterior remite a la pregunta por el sentido de la escatología.

Para comprender qué es la escatología es necesario comprender su origen: ἔσχατος, último, extremo; el más remoto, apartado, lejano. Con lo anterior se entiende que la búsqueda de sentido conduce al sentido de la vida más allá de la vida; remite al hombre a algo lejano y totalmente enigmático, a una posibilidad de ser que está ahí delante de él y que, sin embargo, no deja de ser un por-conocer. El sentido de vida desde la escatología lleva al hombre a un estar afuera de y, al mismo tiempo a un estar adentro, ubicándolo en el centro de un movimiento dialéctico que puede llegar a ser “tensionante” para aquel que, por aspirar a las cosas mayores, desprecia las cosas menores. He aquí el origen de una interpretación compleja de lo escatológico: para llegar a lo más alto se debe superar²⁰¹ lo más bajo; para llegar al cielo, se debe superar

¹⁹⁹ Cfr. Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), op. cit.

²⁰⁰ Según la propuesta de este trabajo

²⁰¹ Léase desde una concepción peyorativa en la que se menosprecia lo material para llegar a lo ideal. Lo anterior podría remitir a la crítica a la herencia platónica de occidente y la necesidad de una superación o destrucción de la filosofía, en la que incluso el fenómeno cristiano tendría que entrar para asimilar nuevos rumbos o aires de cambio.

la tierra. Heidegger no pasa de largo ante esta característica del cristianismo primitivo y dice al respecto: "Lo que se encuentra en el seno de la vida de la comunidad cristiana primitiva equivale a una transformación radical de las orientaciones de la vida, pensadas entonces en su mayor parte a partir de la negación del mundo y del ascetismo"²⁰². En estas palabras de Heidegger se puede comprender uno de los problemas fundamentales que se presenta entre el cristianismo y la filosofía, se sabe que la segunda no admite por ninguna razón la idea de la negación del mundo, pues es en la relación hombre-mundo donde ella nace y se desarrolla.

Ahora, es posible advertir que la visión escatológica del sentido de estar-en-el-mundo es una de las principales características de la fe cristiana, que fue nombrada como no escatológica según lo que corresponde con la visión de sentido desde la perspectiva filosófica. La perspectiva de sentido, desde la filosofía, remite, para su comprensión fundamental, al momento originario de la pregunta que se forjó en la relación del hombre con el mundo y se manifestó en el momento presocrático, en donde el hombre contemplaba el darse natural φύσις de los fenómenos del mundo y llegaba a reflexionar sobre el origen tanto del mundo como de sí mismo²⁰³.

El preguntar, en su sentido originario, lleva al hombre a la reflexión frente a lo que él es: un misterio; por ello el hombre habrá de evitar caer en el problema de remitirse a algo totalmente ajeno a él y pasará a remitirse a algo que él es.

Pretender responder a la pregunta por el sentido desde una perspectiva escatológica implica el riesgo de apartar al hombre de su relación con el mundo²⁰⁴, lo cual sería un error, pues la pregunta remite al mundo y al ser-en-el-mundo, sin embargo no se puede dejar de considerar que la interpretación filosófica de la dogmática cristiana remite a la filosofía en sí misma y a la necesidad de la superación, no como eliminación sino como

²⁰² Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920), op. cit.

²⁰³ En el texto *Heidegger y el cristianismo*, Eduardo Carrasco Pirard, de la Universidad de Chile, desarrolla una interesante exposición de esta problemática advirtiendo que el cristianismo asume la filosofía como algo que está ahí y que debe afrontar, sin embargo las discrepancias entre cristianismo y filosofía saltan a la luz en diversos momentos de la historia. Cfr.: Carrasco Pirard, Eduardo. *Heidegger y el Cristianismo*. En: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/131743/Heidegger-y-el-cristianismo.pdf?sequence=1>

²⁰⁴ Cfr. Con la idea de la cura, analizada por Heidegger, M., *Estudios sobre mítica*, op. cit.

asimilación, es decir: el fenómeno cristiano ha surgido como respuesta a un auténtico preguntar del hombre, el problema radica en que esté no retorne al hombre y se ratifique el triunfo de un desbordado idealismo en occidente, en relación con lo anterior, se puede leer en palabras de Heidegger:

El idealismo alemán es aquél que, esbozado a través de Leibniz, intenta, sobre la base del paso trascendental kantiano, más allá de Descartes, pensar absolutamente el ego cogito de la apercepción trascendental y, al mismo tiempo, concibe el absoluto en dirección de la dogmática cristiana, de modo que ésta alcanza en esta filosofía su propia verdad llegada a sí misma, es decir, cartesianamente (j), la suma de la auto certeza²⁰⁵

En lo dicho por Heidegger se halla implícita una crítica a lo que podría denominarse: una discursividad escatológica, caracterizada por llevar al sentido expresado en la búsqueda de la verdad a niveles absolutamente abstractos. Ante este panorama será normal la inclinación hacia el “desdiosamiento”. Al respecto Heidegger sostiene:

El "desdiosamiento" es el proceso de doble faz por el cual, de un lado, la idea general del mundo se cristianiza, en la medida en que el fundamento del mundo es puesto como infiuto, como incondicionado, como absoluto, y por el otro lado el cristianismo transforma su ideal de vida en una visión de mundo (la visión cristiana del mundo) y así se acomoda a los tiempos nuevos. El "desdiosamiento" es el estado de indecisión con respecto a Dios y con respecto a los dioses. El cristianismo es el principal responsable de su advenimiento²⁰⁶

Con lo anterior se puede volver sobre la problemática del sentido de la vida más allá de las concepciones escatológicas, y advertir: el fenómeno de la vida, en sí mismo, proporciona las condiciones de posibilidad para recibir lo que se espera. En ese orden de ideas la vida contemplativa deberá ser vida contemplativa de la vida como posibilidad, como proyecto abierto en el que hay un abanico de posibilidades y modos

²⁰⁵ Heidegger, M. *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, Trad. Dina V. Picotti C., Biblos: Biblioteca internacional Heidegger, Buenos Aires, 2003, p. 169-170.

²⁰⁶ Heidegger, M. *Caminos de Bosque*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid. 2012. p. 74.

de ser para el que existe, para el ser-en-el-mundo. Así las cosas, se puede considerar que el sentido se logra en relación con el mundo y con los fenómenos que lo constituyen y que llaman a una actitud reflexivo-interpretativa de todo lo que implica existir. Se ha hecho mención al hecho religioso y su directa relación con la filosofía heideggeriana, la cual establece el hecho religioso como resultado del preguntar y de la búsqueda de sentido.

Heidegger había encontrado, en el cristianismo primitivo, un conjunto de características que constituían un elemento de gran valor. La consideración de la temporalidad, del mundo y de la vuelta al corazón o la interioridad son aspectos que favorecen los procesos interpretativos del Dasein en su pregunta por el sentido. El Dasein debe estar en el mundo sin ser del mundo en una actitud complementativa antes que peyorativa, al respecto se pueden leer las sentencias agustinianas: 1) “El movimiento se demuestra andando”²⁰⁷ y, 2) “El único que nunca toma vacaciones es el tiempo”²⁰⁸ en ellas se puede notar como el santo de Hipona invita a los cristianos a no bajar la guardia, a seguir buscando pero reconociendo el mundo y el lugar del mundo en el camino hacia el algo mejor, hacia la Parusía cristiana. En síntesis: no se llega a “algo mejor” sin una relación directa con el mundo.

²⁰⁷ San Agustín, De ord. 2, 6, 18.

²⁰⁸ San Agustín, *Confesiones* 4, 8.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión se pueden indicar tres ideas fundamentales:

1) Al investigar los postulados filosóficos del joven Heidegger entorno al fenómeno de la vida religiosa, es posible identificar en ellos una serie de elementos teóricos que pueden contribuir a una posible orientación del hombre en el mundo de hoy. En este sentido se puede constatar una relación directa entre el pensamiento del joven Heidegger y el fenómeno de la vida religiosa en el cristianismo primitivo, en el que el joven filósofo encuentra, antes que contenidos teóricos, contenidos existenciales de la religión que pueden aportar al hombre de este siglo principios fundamentales para la vida, tales como la experiencia primigenia de estar-en-el-mundo sin ser del mundo, así como en hecho de vivir en “actitud” y aptitud de proyecto siempre orientado hacia la búsqueda del sentido de la propia existencia.

2) El sentido de la vida se encuentra más allá de los conceptos escatológicos que en ocasiones pueden apartar al hombre de ser-proyecto. El sentido de la vida, desde una perspectiva heideggeriana, se encuentra en el hecho mismo de ser-en-el-mundo.

3) El tercer y último elemento conclusivo que se ofrece en este trabajo hace referencia a la respuesta ofrecida directamente a la pregunta fundamental del hombre por el sentido originario del fenómeno religioso. Es necesario que el hombre de hoy vuelva la mirada hacia dicho fenómeno y reconozca de esta manera su ser-proyecto, para que de tal manera pueda trascender su relación con el mundo.

A) el vínculo con Agustín y otras consideraciones del cristianismo primitivo.

Al respecto del primer elemento señalado, en el trabajo se alcanzó el objetivo trazado, descubriendo en los postulados filosóficos del joven Heidegger, en su lectura de los textos del cristianismo primitivo, las cartas paulinas, las *Confesiones* de s. Agustín y los postulados de la teología de la Cruz retomada por Lutero en su momento, una serie de ideas que pueden guiar la reflexión en torno a la pregunta por el sentido y el carácter fáctico de la vida. Lo anterior fue posible tras comparar la interpretación heideggeriana del concepto de vida fáctica y la confrontación de dicho concepto con los conceptos

escatológicos del cristianismo primitivo principalmente, y descubrir puntos en común entre las ideas heideggerianas y las concepciones del cristianismo primitivo. Al joven Heidegger le llama la atención de manera particular la propuesta del cristianismo primitivo, en la que se invitaba a los cristianos a estar-en-el-mundo sin ser del mundo, ya que en ella pudo encontrar una auténtica concepción de la temporalidad y del mundo, así como halló en el hecho de “vivir-como-si-no” un carácter de proyecto. La relectura de las mencionadas concepciones en los textos heideggerianos citados en el desarrollo del trabajo, ofrece la condición de posibilidad para analizar el abordaje hecho por Heidegger entorno al concepto de *vida fáctica*, así como también comprender la relación entre los conceptos escatológicos propuestos por la religión y la idea de la existencia en la filosofía del joven Heidegger.

B. La lectura heideggeriana del cristianismo

El segundo aspecto que vale la pena resaltar en esta conclusión es el del sentido de la vida: al leer los textos heideggerianos se puede afirmar que el sentido de ésta se encuentra más allá de los conceptos escatológicos, ya que en ocasiones dichos conceptos pueden apartar al hombre de su constitución como ‘ser-proyecto’, en la medida en que limitan una profunda reflexión en torno al sentido de la existencia, conduciendo ante todo a una certeza dogmática de salvación²⁰⁹. En otras palabras, sería posible determinar que la vivencia de la intuición religiosa remite al hombre al misterio, experiencia contraria a la vivencia de una institución religiosa que puede significar en general seguridad y comodidad.²¹⁰

²⁰⁹ Cfr. Al respecto se encuentra la siguiente afirmación de Kierkegaard: “Y es cierto que ella lo ignora, pero nunca la reflexión posee trampas más sutiles y más seguras que aquellas que forma de nada, y nunca no es más ella misma que cuando no es nada. Sólo una reflexión aguda, o mejor, una gran fe podría empeñarse en reflexionar la nada, es decir, reflexionar lo infinito.” (Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 89).

²¹⁰ Lo señalado se puede confrontar con los postulados luteranos de la teología de la cruz (p. 52), a través de ellos Lutero quiere recuperar, en el cristianismo de su época, el sentido originario de la cruz que ya en su momento había sido señalado por Pablo en sus cartas al cristianismo primitivo, indicando que quien sigue a Cristo debe asumir la cruz; la cruz es incomodidad, es camino, incertidumbre, es renuncia y lucha contra la *tentatio* que rodea al creyente.

Así las cosas, el sentido de la vida, desde una perspectiva heideggeriana, se encuentra en el hecho mismo de ser-en-el-mundo. Lo anterior se constata en el modo como Heidegger relea las concepciones del cristianismo primitivo, no en aras de la realización de un planteamiento dogmático o institucional, sino en pro de la comprensión del sentido originario de este cristianismo, cuyas concepciones remiten al carácter fáctico de la vida.

C. Volver al fenómeno religioso hoy

El tercer y último elemento que puede ser planteado en esta conclusión es el siguiente: volver hoy en día al fenómeno religioso en su sentido más originario puede traer consigo una serie de elementos de gran aporte para el hombre de hoy. Como fue señalado en la introducción de este trabajo, es necesario comprender el fenómeno de la vida religiosa como manifestación de la búsqueda del sentido de la vida. Volver la mirada a fenómeno de la vida religiosa del cristianismo primitivo, permite identificar una problemática fundamental: la distancia planteada entre la intuición y la institución. La vuelta del hombre al fenómeno religioso es fruto de su búsqueda de sentido y del hecho que dicha búsqueda remite al misterio mismo de existir. Ahora bien, el hombre que inmerso en el fenómeno religioso no está exento de la *tentatio*, considerada por el cristianismo primitivo como aquello que genera dispersión. No obstante, la *tentatio* puede llegar a ser un elemento de gran valor para la existencia en la medida en que puede conducir al hombre a hallar el sentido de la reflexión en torno al misterio.

Reflexionar en torno al fenómeno religioso remite a un asunto fundamental: en la esencia del fenómeno religioso hay lugar para la pregunta por el sentido del ser-en-el-mundo. En este contexto, el fenómeno de la vida religiosa, en su sentido fundamental, aporta una actitud mística y reflexiva-interpretativa de la vida fáctica. Esta concepción implica una resignificación del significado de la fe. ¿Acaso se requiere la fe cuando se tiene certeza de todo? Tener fe tiene un profundo sentido en la medida en que dicha experiencia puede conducir al creyente a un cuestionamiento constante frente a su estar-en-el-mundo sin ser del mundo, y tal cuestionamiento, a su vez, remita al misterio, que por su parte conduce hacia el asombro y hacia el reconocimiento del sentido en el

hecho mismo del preguntarse por éste, ya que cuestionar-se, reflexionar-se, preguntar-se, pensar-se son otras palabras para ar a entender el significado de la experiencia del ser-ahí.

La “superación” de la dogmática [Fundamento de la institución] es un imperativo al volver al fenómeno religioso hoy. De esta manera se busca la recuperación de la intuición originaria de dicho fenómeno. El sentido de la vida desde la perspectiva heideggeriana, se encuentra en el hecho mismo de ser-en-el-mundo, en la medida en que el mundo nos interpela permanentemente, proyectándonos hacia el misterio mismo del carácter fáctico de la vida.

BIBLIOGRAFIA

a. Bibliografía básica

Heidegger, Martin (2005). *Introducción a la fenomenología de la Religión*. Madrid: Biblioteca de Ensayo Siruela.

_____ (2014) *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: FCE

_____ (2000) *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1998) *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2000) *Ontología Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial

_____ (1987) *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____ (1919/20) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.

_____ *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta

b. Bibliografía complementaria

San Agustín (1983). *Confesiones*. Madrid: Sarpe

Capelle-Dumont, Philippe (2012) *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: FCE.

Rocha de la Torre, Alfredo (Editor) (2009). *Martin Heidegger y la experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.

Carrasco Pirard, Eduardo. *Heidegger y el Cristianismo*. En: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/131743/Heidegger-y-el-cristianismo.pdf?sequence=1>

Lambert, César. Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger. *Teol. vida* [online]. 2008, vol.49, n.3 [citado 2017-09-24], pp.305-314. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492008000200008&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000200008>.

Escudero, Jesús Adrián. El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919. la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo) *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* [en línea] 2007, (agosto): [Fecha de consulta: 24 de septiembre de 2017] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400702>> ISSN 1692-8857

Boscan, Antonio. *Filosofía, Dios y Religión en Heidegger*. Universidad del Zulia: [Fecha de consulta: Agosto 15 de 2017] Disponible en: <file:///D:/Investigación%20III/Filosofía,%20dios%20y%20religión%20en%20Heidegger..pdf>

de Lara, Francisco. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* [en línea] 2007, (agosto) : [Fecha de consulta: 24 de septiembre de 2017] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400703>> ISSN 1692-8857

Santiesteban, Luis César. La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger. *Diánoia*, volumen LII, número 58 (mayo 2007): pp. 177–183: [Fecha de consulta: Agosto 10 de 2017] Disponible en: <file:///D:/Investigación%20III/Confrontación%20Heidegger%20y%20San%20Agustín.pdf>

Fernández, Arsenio Ginzo. Heidegger y la reforma protestante. **Revista de Filosofía**, N° 62, 2009-2, pp. 7 – 47 ISSN 0798-1171. [Fecha de consulta: Junio 13 de 2017]

Disponible en:

<file:///D:/Investigación%20III/Heidegger%20y%20la%20reforma%20protestante.pdf>

Masís, Jethro. Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: De la Indicación Formal a la Interpretación Heideggeriana del Cristianismo Primitivo. En: LOGOS. Revista de Filosofía, MÉXICO, 2013 Volumen 41, Número 123, pp. 45-78.

[Fecha de consulta: Enero 25 de 2017] Disponible en: <http://filosofia.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2015/05/Heidegger-Religion-II.pdf>