

La experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo a partir de una lectura a la fenomenología de la religión del joven Heidegger (1920-1921)

Marcos Vicente Zambrano Rojas

2005163-7273

Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Magíster en Filosofía

Director: Julio César Vargas Bejarano

Doctor en Filosofía

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Santiago de Cali (Colombia)

31 de marzo de 2025

Tabla de contenido

	Pág.
Resumen.....	5
Agradecimientos.....	6
Introducción.....	7
Planteamiento del problema.....	7
Estado de la cuestión.....	15
Justificación.....	20
1. Capítulo 1: El sentido del ser cristiano primitivo durante su experiencia de fe en la vida fáctica.....	22
1.1 La influencia de Lutero en la lectura de Heidegger sobre las <i>Cartas Paulinas</i>	23
1.2 La vida fáctica del cristiano primitivo.....	31
1.2.1 La vida fáctica.....	31
1.2.2 El concepto de vida fáctica en el joven Heidegger.....	32
1.2.2.1 La filosofía vitalista.....	32
1.2.2.2 La facticidad.....	34
1.2.2.3 La hermenéutica de la vida fáctica en Heidegger.....	36
1.3 El complejo ejecutivo.....	42
1.4 La experiencia de vida fáctica del cristiano primitivo.....	45
1.5 La historia.....	51
1.6 El sentido referencial de la experiencia de fe.....	53
1.7 La experiencia de fe del cristiano primitivo.....	54
1.8 El debate con el teólogo dialéctico Rudolf Bultmann.....	58
1.8.1 La vida fáctica del cristiano en el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante.....	66
2. Capítulo 2: La tribulación en la vida fáctica del cristiano primitivo.....	72
2.1 Los cristianos primitivos.....	72
2.2 La significatividad de la experiencia religiosa.....	74

2.3 Pasos del método fenomenológico.....	76
2.4 La comprensión fenomenológica.....	81
2.5 El “haber llegado a ser”.....	86
2.5.1 La alegría y la tribulación en la vida fáctica del cristiano primitivo.....	86
2.6. La tribulación en la vida fáctica del apóstol Pablo.....	96
2.7 Crítica a la hermenéutica de la facticidad sobre la tribulación como fenómeno determinante de la vida del cristiano primitivo.....	104
3. Capítulo 3: El tiempo kairológico en la vida fáctica del cristiano primitivo.....	107
3.1 El camino hacia una destrucción fenomenológica de la metafísica.....	107
3.2 La destrucción fenomenológica y <i>Ser y tiempo</i>	117
3.2.1 La destrucción fenomenológica.....	123
3.2.2 Kant: ontología y temporalidad.....	124
3.2.3 Descartes y el cogito sum.....	125
3.2.4 Aristóteles y la ontología antigua.....	126
3.3 La temporalidad para la vida fáctica del cristiano primitivo.....	128
3.3.1 El tiempo en San Agustín.....	128
3.3.2 El sentido del tiempo kairológico en la vida del creyente.....	132
3.3.3 El tiempo en Aristóteles.....	138
3.4 La temporalidad en la vocación apostólica de Pablo.....	140
3.5 El fenómeno de la aparición del Anticristo.....	144
3.6 Crítica a la interpretación heideggeriana del tiempo en la experiencia religiosa.....	148
4. Conclusiones.....	151
Referencias bibliográficas.....	154
Fuentes primarias.....	154
Fuentes secundarias.....	155

Agradecimientos

En el presente proceso de investigación le agradezco a Dios por haberme permitido explicitar un trabajo referente a la fe cristiana desde la fenomenología. A la familia por haberme ayudado y confiado en mí durante el proceso de escritura, especialmente a mi madre Elena Rojas, abuela Irma Burbano y tío Silvio Rojas. Al profesor Julio César Vargas Bejarano por haberme guiado a través de los senderos de la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía medieval que han sido de vital importancia en la formación profesional en el área de filosofía que he desarrollado hasta el momento, así como la tesis de grado que se presenta a continuación, porque con ella se ha logrado explorar una comprensión fenomenológica partiendo desde Heidegger sobre la experiencia de fe en el sentido de la vida del cristiano primitivo en lengua española.

Además, le agradezco profundamente a la Universidad del Valle que ha sido mi *alma mater* durante el proceso de formación profesional en la licenciatura y la maestría, así como al departamento de filosofía por acogerme y brindarme todo el apoyo académico, entre quienes hay que destacar a la secretaria Giovana Certuche, así como a los profesores John Alexander Chavarriaga, Luis Humberto y Nelson Cuchumbé por estar siempre atentos con la mayor disposición posible a los requerimientos que he realizado. Y por último, en la parte final de este proceso extendo los agradecimientos al Padre Octavio Lara y al doctor Henry Escobar por sus comentarios pertinentes que han permitido que este trabajo tenga una mayor claridad y articulación en la comprensión fenomenológica de la experiencia de fe que tienen los cristianos primitivos de Tesalónica en la vida fáctica.

Resumen

El presente trabajo indaga cuál es la novedad de la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica que Heidegger desarrolla desde la lectura de las *Cartas Paulinas* en el semestre de invierno de 1920-1921, partiendo de una destrucción fenomenológica de la significatividad de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo, adquirida en el instante originario que acepta el escándalo de la Cruz y cómo determina el sentido de su existencia atribulada al estar-en-el-mundo a la espera de la Venida del Mesías (Parusía), principalmente por saber si será o no será salvo en una temporalidad indeterminada.

El primer capítulo presenta la fenomenología de la religión de Heidegger para responder en qué consiste la experiencia de fe y cómo le da sentido al modo de ser del creyente en el mundo. En el segundo capítulo se explicita la tribulación que asume el cristiano primitivo en su vida fáctica al aceptar el “haber llegado a ser”. Y el capítulo tercero aborda qué es el tiempo kairológico en la vida del cristiano primitivo. Para ello se remite a la destrucción fenomenológica que hace Heidegger de los conceptos heredados por la tradición de la historia de la religión y la filosofía de la religión para demostrar de qué manera le son útiles en su labor investigativa sobre los fenómenos originarios que vive el creyente en su facticidad y mostrar cuál es el sentido de la existencia del cristiano primitivo en su experiencia de fe basada en el “escándalo de la Cruz”.

Palabras clave: destrucción fenomenológica, escándalo de la Cruz, experiencia de fe, vida fáctica, cristiano primitivo, tribulación, tiempo kairológico y Parusía.

Introducción

Planteamiento del problema

La experiencia de fe ha sido una de las dimensiones fundamentales en la existencia humana, particularmente en el contexto de las tradiciones religiosas, donde se relacionan las creencias, las prácticas, las vivencias personales y colectivas. Específicamente en el caso del cristianismo primitivo, esta experiencia se encuentra profundamente arraigada en el contexto histórico, social y cultural de Palestina que era una provincia del Imperio romano en el siglo I d.c, donde se vivía una constante tensión entre el emergente cristianismo y sectas religiosas del judaísmo como los saduceos, los fariseos, los esenios, los zelotes, entre otras que ya tenían una influencia notable desde antes de la aparición de la vertiente religiosa que se ha mencionado. Sin embargo, a pesar de su importancia, hasta principios del siglo XX la investigación sobre la experiencia de fe en el cristianismo primitivo a menudo se había limitado a la escolástica, la teología católica, la teología protestante, la teología dialéctica y la historia de las religiones, dejando de lado una exploración más profunda desde una perspectiva filosófica y fenomenológica.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX el estudio sobre las religiones comenzó a tomar importancia desde la ciencia de la religión y la filosofía de la religión, entre las que se cuenta la etnología de investigadores como Taylor que propuso que el animismo es la religión originaria del hombre, mientras que en la filosofía, Wundt propone que “el totemismo (es) la primera forma de religión en general y hace proceder un temor prereligioso” (Uscatescu, 2005, p. 17), mientras que Rudolf Otto en su obra *Lo Sagrado* plantea que Dios no es lo más importante de la experiencia religiosa, sino lo sagrado en sí mismo porque es un misterio aterrador, y a la vez, fascinante que se comprende partiendo de la experiencia que el hombre pueda tener de ella, sin que remita directamente a Dios.

Con base en lo anterior, la fenomenología también buscó acercarse al tema de la religión, como lo podemos ver en la fenomenología trascendental de Husserl, que si bien no se enfocó en realizar escritos, temas o lecciones dedicados a la experiencia religiosa, sus obras como *Ideas* (1913) y *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1936) si permiten llegar a una hermenéutica sobre la temática partiendo de conceptos claves como intencionalidad de la conciencia. Por otra parte, en 1917 uno de los discípulos de Husserl llamado Adolf Reinach

en su obra traducida como *Anotaciones sobre filosofía de la religión*¹ expone que “a Dios lo pensamos en altitud absoluta” (2007, p. 43) como un ser metafísico supremo, frente al que el hombre tiene una “posición de abajo absoluto” (p. 43) razón por la que su “vivenciar individual lleva la dirección absoluta a lo alto; y junto a esta absolutez formal está la plenitud completa del confiar, del agradecer” (p. 43) al ser que lo llena todo y del cual el ser humano es dependiente, vive a partir de aquel absoluto, es decir, Dios.

Después del comentario introductorio que nos ha colocado en el contexto intelectual que hizo posible el desarrollo de una fenomenología de la religión cristiana, pasamos a explicitar el planteamiento del problema que radica puntualmente en la comprensión de la hermenéutica de la facticidad del cristianismo primitivo del joven Heidegger que presenta particularidades que requieren una atención crítica y exhaustiva que en el mejor de los casos, ha sido poco explorada e incluso mal interpretada, dejando vacíos puntuales acerca de la comprensión de la significatividad de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo. Para profundizar en dicha cuestión es importante establecer una pregunta de investigación que sirva de guía para resolver los objetivos que nos hemos propuesto en los tres capítulos de manera de la siguiente manera:

¿Cuál es la novedad de la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica que Heidegger desarrolla desde la lectura de las *Cartas Paulinas* partiendo de una destrucción fenomenológica de la significatividad de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo, adquirida en el instante originario que acepta el escándalo de la Cruz y cómo determina el sentido de su existencia atribulada al estar-en-el-mundo a la espera de la Venida del Mesías (*Parusía*), principalmente por saber si será o no será salvo en una temporalidad indeterminada?

Con base en la anterior pregunta, la presente tesis explicitará la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo a partir de una lectura de la fenomenología de la religión del joven Heidegger (1920-1921) de la siguiente manera:

¹ Adolf Reinach (1883-1917) fue un filósofo formado en la Universidad de Gotinga y su discípulo más brillante hasta la llegada de Martin Heidegger. Entre 1915 y 1917 se había dedicado a escribir sobre la religión, sin embargo, sus notas fueron interrumpidas por su desafortunada y temprana muerte ocurrida el 17 de septiembre de 1917 en Bélgica durante la Gran Guerra, privándonos del desarrollo de una fenomenología de la religión y de aportes de un pensar que a todas las luces era bastante prometedor. Estas notas fueron leídas por Husserl en presencia de Heidegger a mediados de 1918 y publicada por “sus discípulos en 1921 en un solo volumen por la editorial Max Niemeyer de Halle bajo el título *Gesammelte Schriften*” (Rovira, 1986, p. 12).

En el primer capítulo busca abordar la fenomenología de la religión de Heidegger para responder en qué consiste la experiencia de fe y cómo le da sentido al modo de ser del creyente. Para ello en un primer momento explicita qué influencias recibió el filósofo de Messkirch en su juventud, centrándose en Lutero, dado que la destrucción de la teología de la gloria de la escolástica aristotélica hecha por el fraile es fundamental en la elaboración de la destrucción fenomenológica en torno a la exégesis sobre la vida fáctica del cristiano primitivo en su experiencia de fe y con esta comprensión filosófica busca superar las interpretaciones tradicionales que han sido llevadas a cabo por la teología escolástica y la historia de las religiones.

Después pasa a definir qué es la vida fáctica con el objetivo de abrir el debate desde qué es el vitalismo en Nietzsche, Dilthey, Bergson y Scheler y la facticidad para Kant, Dilthey, Windelband y Rickert para contextualizar de donde el joven Heidegger toma las bases para hablar sobre la experiencia de la vida fáctica de los cristianos primitivos. Por tanto, profundiza en desentrañar cuál es la significatividad que adquiere la experiencia de fe en la vida del creyente desde el instante en que acepta el escándalo de la Cruz como el fenómeno fundamental que le da sentido a su facticidad al estar-en-el-mundo.

Para explicitar el mundo en el que el cristiano primitivo tiene su experiencia de fe, esta tesis expone previamente de qué manera el mundo es accesible a la experiencia de la vida fáctica y cómo está dividido en mundo compartido, mundo circundante y mundo propio. El mundo compartido es el que se encuentra frente a nosotros con una determinada caracterización (personas, objetos), el mundo circundante comprende lo que tenemos más cerca de nosotros (computador, mesa o libros) y el mundo propio es el lugar donde se encuentra el hombre desempeñando lo que a él, le parece importante para su facticidad.

Luego aborda la importancia del complejo ejecutivo al ser como punto de partida del desarrollo y la relación que tienen todos los fenómenos religiosos, conceptos y situaciones que le ocurren al cristiano primitivo en su vida fáctica. Y después de explicitar en qué consiste el complejo ejecutivo, pasamos a exponer de qué se trata la experiencia de vida fáctica del cristiano primitivo, a la que ha llegado desde el instante originario en que acepta el escándalo de la Cruz como fundamento del modo de ser de su facticidad, es decir, desde que asume la experiencia religiosa de la fe como el fenómeno originario que le da un antes y un después al sentido de su existencia.

Posteriormente trata el sentido referencial que explícita hacia dónde se dirige el sentido de ser del cristiano primitivo, esto es, la razón de su existencia que está en la experiencia religiosa que le brinda la posibilidad de que le ocurran fenómenos como la proclamación, la tribulación, el tiempo kairológico u otros, es decir, es el punto central que une todos los complejos ejecutivos que le ocurren al creyente desde el momento en que acepta la experiencia religiosa sin asumir cambios en las ocupaciones de su vida diaria. Después de este punto, se adentra en la experiencia de fe del cristiano primitivo, esto es, “a las cosas mismas”, partiendo de Pablo de Tarso, quien es el que proclama el fenómeno desde la “unidad de una pluralidad” (Heidegger, 2005, p. 122), es decir, unidad en cuanto experiencia de fe, y pluralidad en lo que se refiere a las distintas vivencias que tiene mientras se encuentra a la espera de la Venida del Mesías, que también se ve reflejado en la vida de los demás creyentes a partir de la relación que tejen entre la proclamación apostólica con la experiencia de fe, la tribulación y el tiempo kairológico. Con base en ello, explicita que el filósofo alemán realiza una descripción fenomenológica de la experiencia de la fe, en la que lo asume como el fenómeno religioso fundamental que se ha desocultado para que el creyente tenga acceso a la salvación el día en que ocurra la Parusía y al tomarlo como el fundamento de su facticidad, ha tenido un tiempo originario que le ha permitido cambiar radicalmente el sentido de su existencia pasando de una vida mundanal basada en los deseos de la carne, a una vida en y para Cristo que tiene como eje central los deseos del espíritu.

Y por último, aunque no menos importante, este capítulo aborda un debate sobre la experiencia de fe desde Heidegger y Rudolf Bultmann partiendo de orillas distintas sobre la lectura de Pablo de Tarso. Desde la teología dialéctica, para Bultmann, la fe en el Mesías crucificado es “un acto de obediencia” (1981, p. 373), mientras que desde la fenomenología de la religión, Heidegger plantea que la fe es el fenómeno desoculto que se muestra en la significatividad que tiene el “escándalo de la Cruz” (2005, p. 101) en el sentido de la existencia del creyente, pues le ha sido manifiesta la experiencia religiosa. Y finaliza el capítulo estableciendo un debate entre ambos pensadores sobre el mundo propio, el mundo circundante y el mundo compartido del cristiano primitivo, así como sus planteamientos sobre el pecado original en Lutero. En consecuencia, exponemos que para Bultmann, cada creyente es una comunidad particular, esto es, un mundo, mientras que la totalidad de la iglesia de Dios es la comunidad universal en la que todos los creyentes comparten un objetivo particular, que es la fe en el ser metafísico que consideran la fuente originaria de su experiencia y permanecer en la salvación que Dios les ha dado. En

contraposición a dichas afirmaciones, Heidegger plantea que el mundo propio de los creyentes es su vida en la que asumen la experiencia de fe, a partir de la cual le dan sentido a ella, el mundo circundante contempla lo que tienen cerca de sí mismos que les sirve para permanecer en la experiencia como la Torah y el libro de Isaías y, el mundo compartido es la comunidad de creyentes que se reúnen en Tesalónica para tomar parte de la experiencia de fe como también las demás personas que no han asumido la experiencia religiosa como parte fundamental de sus vidas, razón por la cual los creyentes deben de continuar relacionándose normalmente en el trato con los no creyentes para que “la vida cristiana (tenga) un carácter de obviada” (p. 149). De esta manera, esta contraposición crítica entre ambos pensadores sobre la temática señalada no ha sido llevada a cabo en lengua española, en francés sólo se dispone de un artículo traducido al español que no alcanza a abordarlo con la mayor claridad y puntualidad alrededor de la experiencia de fe del creyente en el mundo, razón por la cual este capítulo espera explicitarlo con base en fuentes primarias para conocer más a fondo el debate en torno a la vida fáctica y la experiencia de mundo en la vida del cristiano primitivo del siglo I d.c.

En el segundo capítulo se explicita la tribulación en la vida fáctica del cristiano primitivo. Para ello se remite a cómo era la vida de los primeros cristianos y de qué manera asumían la experiencia religiosa en su existencia y cuándo ocurrirá la Parusía. Luego trata la significatividad que tiene la tribulación como fenómeno fundamental en la experiencia religiosa que le ocurre al creyente en su vida desde el instante originario en que la ha aceptado, de modo que se logre comprender que lo que les atribula, es la incertidumbre ante el saber si serán o no serán salvos, más allá de aguardarse para ver a Dios, por ende tienen un interés personal que determina hacia dónde se dirige su existencia.

El cristiano primitivo en su vida fáctica se encuentra atribulado porque está a la expectativa que ocurra el fenómeno de la Parusía que tiene una amplia significatividad para el sentido de su ser como creyente, porque la manifestación de este fenómeno se refiere a la desocultación de la Segunda Venida del Mesías y consigo el llamamiento que él hace de quienes han sido escogidos para gozar de la salvación. Luego pasa a abordar cuáles son los pasos del método fenomenológico que permiten sintetizar el ejercicio de interpretación en sí mismo sobre la experiencia religiosa de la fe. Después, explicita la comprensión fenomenológica que se remite a la búsqueda de lo oculto o no dado en cuanto determina lo que aparece. Esta búsqueda se refiere al fenómeno de la

experiencia de fe, cuyo momento originario en que le ocurre al cristiano primitivo se da al aceptar “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) como fundamento del sentido de su existencia.

La comprensión fenomenológica abarca conceptos clave como el desasosiego y la preocupación que coinciden en que emergen de la vida del creyente. En el caso del primero es “un nuevo sentido (del) estar-ahí” (Heidegger, 2005, p. 82). En el segundo caso parte de una indicación formal que el cristiano primitivo apropia en el ejercicio de su facticidad, permitiéndole “vivir auténticamente la temporalidad” (p. 164), sin que esta se encuentre determinada de forma cronológica, sino que ha sido dispuesta de acuerdo al designio de Dios, el cual es un fenómeno y un ser metafísico que permanecerá oculto hasta el día en que ocurra la Parusía, frente a la que el creyente siente una auténtica tribulación. Sin embargo, esta comprensión se encuentra ante cuatro dificultades fundamentales que problematizan su mirada sobre la experiencia religiosa: “caracterizar la pluralidad de la situación, obtener la situación que ha de realizarse de la pluralidad, mostrar el sentido primero de la situación (y) llegar al complejo fenomenal” (p. 113). Además, tiene dos limitaciones específicas: el fenomenólogo es un investigador que al estudiar un fenómeno carece de la vivencia del mismo, en consecuencia su hermenéutica no abarca la totalidad de la experiencia fenomenológica, y es una interpretación que entra en fenómenos históricos como la filosofía y la religión, a los que no les brinda un aporte epistemológico decisivo.

Por otro lado, se encuentra la explicación fenomenológica que interpreta la existencia del cristiano primitivo partiendo de una destrucción ontológica que permite acercarse a una comprensión de la experiencia religiosa en la facticidad del creyente; sin embargo, se encuentra ante tres dificultades fundamentales: 1) la “exposición mediante el lenguaje” (Heidegger, 2005, p. 114) porque la hermenéutica de los conceptos filosóficos y de los fenómenos es compleja porque no se establece con el mismo sentido que le da a los conceptos de nuestra cotidianidad 2) “el problema de la endopatía” (p. 114), es decir, la difícil situación que hay en la comprensión de la experiencia que tiene cada cristiano primitivo 3) “la explicación no es una secuencia diferenciada de actos, de notas de aprehensión; sólo puede obtenerse en un contexto vital concreto” (p. 115), es decir, que la experiencia de fe se comprende a partir de la totalidad de la religiosidad cristiana que vive el creyente, pues esta le da sentido a su existencia y le sirve para explicitar su propia experiencia originaria de la religión.

Luego, el capítulo segundo profundiza en el “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) del creyente, que debe afrontar en la cotidianidad de su vida dos fenómenos fundamentales:

la tribulación y la alegría, de los cuales el filósofo de Messkirch se centra en la tribulación. Sin embargo, antes de definirlos, esta tesis explicita que el creyente cuando acepta la experiencia religiosa en su vida se encuentra frente a las “direcciones de sentido” (p. 148) que influyen en la forma de comportarse del cristiano primitivo porque debe permanecer “en el estado en que fue llamado” (Pablo, 1960, *1 de Corintios* 7: 20) como hombre libre o como esclavo, porque el que es libre pasa a ser esclavo de Cristo, y el que es esclavo en Cristo ha sido libre al formar parte de la experiencia religiosa. Esto les permite a todos los creyentes comprender en qué consiste la experiencia de fe, a saber, que es un acto salvífico del alma, y no una liberación corporal.

Después de abordar las direcciones de sentido del creyente, este trabajo aborda la alegría y la tribulación. Cuando el cristiano primitivo asume la experiencia religiosa en su vida también tiene alegría por sentirse escogido al haber sido llamado por Dios para ser salvo. Por otra parte, al creyente le atribula el estar a la expectativa de saber si será o no será salvo, dependiendo como Dios ha valorado las acciones que él ha realizado durante su facticidad, como proclamar el evangelio, orar, vivir en comunión con los demás creyentes y sobre todo si es su voluntad brindarle la salvación, por tanto, el creyente está afectado al asumir la Parusía en su existencia, por ende, no se atribula tanto por ver la presencia de Dios o conocer lo grandioso que es aquel ser metafísico; no, la intencionalidad por la que la experiencia de fe ha adquirido una notable significatividad en el sentido de su existencia es porque busca un objetivo específico que le beneficia a sí mismo: ser salvo.

Con base en lo anterior, esta tesis aborda cómo Pablo acrecienta la tribulación de los tesalonicenses con su *Segunda Carta*, pues ellos buscan una respuesta inmediata sobre el cuándo ocurrirá la Parusía (esto se profundiza en el capítulo tercero) y no tienen una respuesta directa. Entre los creyentes que se interrogan por dicho fenómeno se encuentran tres tipos de cristianos:

1) Quienes han abandonado los deberes de su vida cotidiana como trabajar y se han dedicado solo a orar y esperar angustiosamente la Parusía, pensando que este fenómeno ocurriría pronto; 2) Los que trabajan y continúan en la religiosidad cristiana. Ante este entendimiento contradictorio sobre la Parusía, Pablo les insta que hay que permanecer en la experiencia de fe sin abandonar los quehaceres de la vida. 3) Por otro lado, están los creyentes que poco a poco se han ido alejando de la experiencia religiosa, a quienes Pablo les insta regresar a la vida cristiana, pues están asumiendo una experiencia de mundo diferente a la de los creyentes, volviendo a las viejas costumbres de las obras de la carne, razón por la cual no están en la totalidad de la experiencia de

fe y en un futuro no serían escogidos durante el fenómeno de la Parusía. Y para finalizar este punto sobre el fenómeno de la tribulación del cristiano primitivo según la comprensión de Heidegger, argumentamos que en 1927, el filósofo lo planteará como la disposición afectiva fundamental de la angustia del Dasein en *Ser y tiempo*, entendida como la experiencia fundamental que muestra al ser abierto en su soledad más íntima ante el enigma del interrogarse por y para sí mismo.

Luego explicita en qué consiste la tribulación en la vida de Pablo, partiendo de que él en un tiempo pasado fue perseguidor de los creyentes, sin embargo, esto cambió cuando Cristo le desocultó la experiencia religiosa mediante una visión a él y no porque formará parte de una vertiente del judaísmo que venía con una determinada tradición histórica. A partir de este saber, inicia el ejercicio de su vocación apostólica que le permite desocultar la experiencia de fe a los tesalonicenses y vivir en conjunto la autenticidad de la religiosidad cristiana al estar-en-el-mundo.

Pablo al ejercer la vocación apostólica tiene un mundo propio reflejado en la medida que proclama el evangelio, se encuentra consigo mismo, lo que le genera alegría y motivación para seguir ejerciendo su profesión. Mientras que la tribulación motiva su sentido como apóstol y determina el qué (contenido), por qué (esperanza), para qué (qué ocurrirá), cómo (preparación) y cuándo (temporalidad) escribe sus *Cartas a los tesalonicenses* desde Corinto, está relacionada con el cómo el apóstol quiere ser visto, esto es, desde su debilidad, es decir, a partir de la tribulación que vive diariamente en su facticidad, tribulación que debe aceptar irrevocablemente pues Dios le ha dado la salvación por gracia. Desde esta perspectiva, Pablo se ve acechado por Satanás, ya que, este es el enemigo de Dios y de su obra, así como, de la proclamación que está realizando el apóstol en su búsqueda de nuevos creyentes. Por lo tanto, busca entorpecer la vocación, hacer apartar a algunos cristianos primitivos de la fe e impedir que lleguen nuevos creyentes a tener dicha experiencia; y en el mundo propio de Pablo, Satanás incide el apóstol piensa que él ha sido quien le ha enviado el aguijón de la carne para atribularlo a diario y su posible aparición intensifica el anuncio apostólico de la *Parusía*, que en consecuencia, aumenta la tribulación en los creyentes por estar a la espera.

Y para finalizar, este capítulo expone una crítica a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger sobre la tribulación como fenómeno determinante de la vida del cristiano primitivo, frente a lo cual esta investigación propone que el fenómeno de la alegría también desempeña un papel fundamental en la motivación que tiene el creyente para continuar en la experiencia religiosa

y en la intencionalidad que tiene de proclamar el evangelio para que otras personas al ver su forma de asumir la experiencia de mundo, también busquen ser parte de la experiencia de fe.

El capítulo tercero aborda qué es el tiempo kairológico en la vida del cristiano primitivo. Para ello se remite a la destrucción fenomenológica que hace Heidegger de los conceptos heredados por la tradición de la historia de la religión y la filosofía de la religión para demostrar de qué manera le son útiles en su labor investigativa sobre los fenómenos originarios que vive el creyente en su facticidad. Ante esta búsqueda es pertinente explicitar que Heidegger retoma el concepto de *destrucción* de la obra de Lutero que en la *Disputa de Heidelberg* aborda la *destructio* que consiste en que se conoce a Dios a través de colocar la fe en el escándalo de la cruz (el Cristo del sufrimiento) y, no por el interés de sus obras o por la sabiduría que se creía tener sobre la religiosidad cristiana, como ocurría con los filósofos medievales. Además, hemos tenido en cuenta que el filósofo de Messkirch se nutre de Platón y Descartes, quienes implícitamente han realizado una destrucción filosófica sobre los saberes que se han construido previamente sobre conceptos como el tiempo, la razón, el cuerpo que le sirven como insumo para la elaboración de la fenomenología de la vida fáctica del creyente.

La destrucción fenomenológica que elabora Heidegger sobre los fenómenos religiosos le sirve para la presentación de una interpretación particular e innovadora frente a lo que tradicionalmente se ha investigado desde la historia de las religiones, la teología escolástica, la teología protestante e incluso la teología dialéctica de su tiempo. Esta destrucción le sirve para redefinir conceptos y fenómenos como la historia y la experiencia de fe, que le permite realizar una reinterpretación a la comprensión del sentido que adquiere la vida del creyente a partir de la experiencia de los fenómenos religiosos en su facticidad y establecer una exégesis no dogmática de la experiencia de fe, que con el pasar de los años dejará de ser la pregunta por la vida fáctica y la planteará como la pregunta por el sentido del ser del Dasein en su obra central *Ser y tiempo*. De esta manera, la presente investigación busca demostrar la relación entre la fenomenología de la vida fáctica del creyente y la hermenéutica del ser, y no se queda en la afirmación de que las lecciones sobre la fenomenología de la religión fueron “un bloque errático en la obra de Heidegger, porque después no dedicó ningún escrito al tema” (Uscatescu, 2005, p. 31).

Posteriormente aborda qué es el tiempo para algunos filósofos con el objetivo de entablar un debate con Heidegger sobre dicho fenómeno. Para ello se toma en cuenta a Agustín, para quien el tiempo es un eterno presente, mientras que para Aristóteles el tiempo es el “número del

movimiento según el antes y después” (Aristóteles, 1995, p. 271) que abarca el uno que tiene la facultad de ser percibido, comprendido y vivido de forma diferente en el ahora. Para Heidegger, el tiempo kairológico es aquel tiempo indeterminado en el cual el cristiano primitivo se encuentra a la expectativa de que ocurra la *Parusía* con el objetivo de ser salvo cuando se manifieste el Mesías. Este tiempo indeterminado no depende de la fe del creyente, sino de Dios, y su tribulación fundamental es *sí mismo*, esto es, el beneficio que ha adquirido por permanecer en la fe durante su facticidad, más allá de que se quede sin ver a Dios desoculto como ser metafísico en su máxima expresión.

Después de realizar un debate en torno al concepto del tiempo, pasa a explicitar en qué consiste la temporalidad en la vocación apostólica de Pablo, para argumentar que desde que el apóstol ha aceptado la experiencia religiosa en su vida, tiene un tiempo pasado, donde era perseguidor de los creyentes y, un después en el que Dios le cambia a su vida las direcciones de sentido, pues pasa de ser un hombre libre, a ser siervo de él para proclamar la novedad de la experiencia religiosa y que esperar al Mesías en un tiempo indeterminado trae como recompensa la salvación de sí mismo. Sin embargo, en el camino de este galardón se interpone el Anticristo, quien busca engañar incluso a los creyentes, haciéndose pasar por Dios, aunque a su vez, al desocultarse como fenómeno, le ha mostrado indirectamente a los creyentes que el momento de que ocurra la *Parusía* está cerca, siendo este un acontecimiento que ellos pueden discernir, razón por la cual continúan preparándose a partir de la importancia de la experiencia religiosa en su vida fáctica que les sirve para evadir este engaño, mientras que las personas que no han aceptado la experiencia religiosa se enfrentan a una destrucción repentina en su vida fáctica y para el resto del sentido de su existencia. Y para finalizar este capítulo, se exponen algunas críticas sobre la comprensión que ha realizado Heidegger en torno al tiempo kairológico en que ocurrirá la *Parusía* porque lo hace partiendo únicamente de la interpretación paulina, cuando es posible acercarse desde la concepción de Aristóteles quien comprende el tiempo como una unidad auténtica del ahora o desde Agustín, que explicita el tiempo como un eterno presente.

Estado de la cuestión

En el presente punto la tesis busca realizar un barrido bibliográfico de las investigaciones que se han llevado a cabo en torno a la fenomenología de la religión de Heidegger con el objetivo de exponer cuáles han sido los aportes que le han brindado a la comprensión de dicha temática, así como darle a entender al lector cuáles son los vacíos y contradicciones que implícita o

explícitamente han dejado, los cuales se buscan resolver y suplir de forma práctica con el trabajo de investigación en curso desde una perspectiva crítico-reflexiva.

La fenomenología de la religión del joven Heidegger como unidad temática ha suscitado un interés creciente entre los filósofos, los historiadores de la filosofía, los biógrafos y demás estudiosos de la investigación filosófica. Entre ellos se cuenta Hugo Ott quien realiza la primera biografía del pensador titulada *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, donde abarca la existencia del filósofo desde sus orígenes en Messkirch y Constanza, que le dejaron como legado el estudio de la teología y la filosofía. Posteriormente, explicita que Heidegger ingresó como estudiante a la Universidad de Friburgo (1909-1915), participó en la Gran Guerra y a partir de 1917 sostuvo una relación personal y filosófica con Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, quién le permitiría ser su asistente docente en la Universidad de Friburgo entre 1917-1923 y le abriría las puertas para su nombramiento en Marburgo (1923-1927), donde desarrollaría el *corpus* filosófico que le llevará a escribir *Ser y tiempo*. En 1928 sucedería a Husserl en su cátedra y en abril de 1933 será elegido rector en la Universidad de Friburgo, cargo que ocupa hasta marzo de 1934. Sin embargo, en lo que se refiere al enfoque filosófico y religioso, el biógrafo yerra cuando afirma que “el distanciamiento de Heidegger respecto a la filosofía cristiana se inició como un alejamiento respecto al catolicismo, consistió en un gran giro confesional en el camino de su pensamiento” (1992, p. 124), porque en esta cita, Hugo Ott busca dar a entender que el pensador de Messkirch se alejó de la filosofía cristiana por la distancia que tomó de la fe de sus orígenes, cuando esta decisión tiene un enfoque filosófico, cuya base está en la lectura de Lutero que le lleva a alejarse de la tradición escolástica, como se demostrará en el capítulo primero; además le permite releer a Aristóteles desde un enfoque hermenéutico.

Por su parte, el filósofo Hans-Georg Gadamer en su obra *Los caminos de Heidegger* aborda dos artículos intitulados *la dimensión religiosa* y *Ser, espíritu, Dios*. En el primero realiza comentarios sobre la influencia de tres grandes pensadores en la obra de Heidegger, a saber, Aristóteles, Kierkegaard y Husserl, de quienes también tomó distancia críticamente. Además, expone la relación de Heidegger con la religión cristiana y la filosofía desde sus comienzos en Messkirch y Constanza. Presenta un limitado análisis sobre la fenomenología de la religión del filósofo de Messkirch al expresar que “la experiencia del tiempo (kairológico) de la temprana comunidad cristiana, ese instante escatológico no es una “espera” ni el atravesar y calcular el transcurso de un tiempo hasta el retorno de Cristo” (Gadamer, 2002, p. 153). Este análisis se queda

corto en lo que se refiere a la hermenéutica de la facticidad de la vida del cristiano primitivo pues no toma en cuenta la relación que él tiene con fenómenos como el mundo, la proclamación apostólica, la experiencia de fe, la significatividad y el sentido que este fenómeno le da a su vida, es decir, qué es lo que espera a cambio por vivir esta experiencia, que son las temáticas en las que serán profundizadas a lo largo del presente trabajo de investigación.

En el segundo artículo titulado *Ser, espíritu, Dios* explicita que el joven Heidegger recibió influencia de Hegel para abordar “la tensión entre ser y espíritu” (Gadamer, 2002, p 166) y formular su pregunta por el ser del Dasein porque el filósofo prusiano “piensa el ser en el horizonte del tiempo como presencia omniabarcadora” (p. 167). A su vez, Heidegger buscaba la *destrucción de la metafísica* como crítico de la tradición filosófica; sin embargo, aunque se trata de una temática con énfasis en la comprensión de la religión, solo expone esta destrucción de forma general, y no ahonda en la particularidad de la destrucción fenomenológica de la comprensión de la vida fáctica del cristiano primitivo, el cual es uno de los objetivos del tercer capítulo del presente trabajo.

El filósofo Philippe Capelle-Dumont escribe su obra *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger* que aborda de manera general la relación entre ambas disciplinas en la vida y obra de Heidegger desde sus inicios en Messkirch a finales del siglo XIX hasta su muerte en 1976. Allí evoca la centralidad que ha tenido la relación del filósofo de Messkirch con la teología en su pensamiento filosófico en tres direcciones: “entre filosofía y teología escrituraria, entre filosofía y onto-teología, entre pensamiento del ser y espera de Dios” (2012, p. 12). Además, de la ontología temporal y la trascendencia, la influencia que recibió para establecer su fenomenología de la religión de pensadores como Aristóteles, Lutero, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, entre otros. Particularmente sobre las lecciones en torno a la religión, establece un análisis sobre el debate de Heidegger con Troeltsch para indagar si la fenomenología de la religión tiene la posibilidad de “pensar la religión en su facticidad o conduce al gesto de integración científico-objetiva” (p. 207); así como la historia, la historicidad, la religión y su influencia en la facticidad. Específicamente aborda la relación de Pablo con la fe cristiana a partir de su interpretación del tiempo kairológico, sin embargo, cuando busca los fundamentos de dicha fe en la espera, elabora un análisis poco profundo sobre dicho tema y solo menciona la facticidad del cristiano primitivo en la experiencia originaria, por tanto, esta investigación busca ampliar aún más dicha comprensión sobre esta temática en el capítulo primero. Además, Capelle-Dumont expone que Pablo como “portador” del

evangelio tiene como consecuencia “la “espina” que lo atormenta lo lleva a su condición real, que es la de la debilidad” (p. 211); sin embargo, no especifica en qué consiste esta debilidad ni de quién proviene, por tanto, ante este vacío exegético, el capítulo segundo de esta tesis abordará con mayor profundidad este punto. Y en lo que se refiere a la Parusía, solo la menciona, cuando en realidad es un fenómeno central en la experiencia religiosa del creyente que tiene una estrecha relación con el sentido de su existencia, como será en los capítulos segundo y tercero.

El investigador Luca Savarino en su libro *Heidegger y el cristianismo* realiza un análisis sobre la centralidad de la fenomenología de la religión en el pensamiento del filósofo de Messkirch en puntos como: las cuatro interpretaciones que hace de la teología a lo largo de su vida, la comprensión de la vida fáctica del cristiano, “el problema de que la intencionalidad (brinda) la vía de acceso al problema de lo pre teórico que permite definir un modo filosófico de acceso a” (Savarino, 2017, p. 17) una hermenéutica de la facticidad de la vida del cristiano, así como, la interpretación sobre la temporalidad y su influencia ontológica en *Ser y tiempo*, la *tentatio* y la *cura* desde la lectura heideggeriana de Agustín, la influencia de Heidegger en la interpretación del cristianismo que establecen Hannah Arendt y Hans Jonas y la “destrucción” de la historia de la ontología, sin embargo en esta última se limita a explicitar que Heidegger con la destrucción busca “la reformulación de una ontología apoyada sobre las bases diferentes respecto de las tradiciones” (p. 18), pero no expone de qué manera él realiza una destrucción de la interpretación sobre el cristianismo primitivo, ni cuáles han sido los conceptos que el filósofo ha buscado destruir para elaborar dicho trabajo. Por lo tanto, este vacío se abordará en el capítulo tercero.

Por su parte, el investigador Jesús Adrián Escudero escribe *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* en la que expone rigurosamente un estudio sistemático sobre el proceso de elaboración que hace el joven Heidegger acerca de la pregunta ontológica por el sentido del ser a partir de “una interpretación dinámica de la vida” (Escudero, 2010, p. 30) fáctica a través de diferentes senderos, entre los que se cuenta pensadores como Duns Scoto, Eckhardt, Schleiermacher, Dilthey, Aristóteles, Pablo, Agustín y Husserl y temáticas como la percepción y la expresión. De esta manera, muestra que la pregunta que rodeó toda la filosofía de Heidegger estaba siendo construida desde su primera juventud teniendo como punto de partida la lectura de la obra de Franz Brentano *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* en 1907. Luego continuó su formación académica obteniendo el doctorado en filosofía en 1913 y su habilitación en 1916 en Friburgo y desde 1917

hasta 1923 siendo asistente de Husserl, por lo que contó con diversas influencias para realizar las lecciones de Friburgo sobre las temáticas que ya hemos mencionado.

De la interpretación de Escudero a las lecciones de Friburgo destacamos en el caso de este trabajo, las que abordan las *Cartas Paulinas* expone que el concepto de vida fáctica desde el cristiano primitivo que asume al estar atribulado por la espera de la *Parusía* en un tiempo kairológico cuando se encuentra en el mundo, partiendo de “la salvación por la cruz como unión con Cristo en el verdadero conocimiento que se da en la fe” (Escudero, 2010, p. 196). Sin embargo, el investigador no es explícito en el argumento central que la experiencia de fe es la que le da sentido a la existencia del cristiano primitivo y, por otra parte, permanece esperando la *Parusía* porque su prioridad es recibir su propia salvación por la gracia de Dios, más allá de que este sea un momento sublime. Además, relaciona muy superficialmente el mundo con el hecho “que cada (creyente) permanezca en el estado a que fue llamado” (Heidegger, 2005, p. 146) y no explicita las “direcciones de sentido” (p. 148) que tiene el cristiano primitivo respecto a este estado, y mucho menos expone las direcciones de sentido en el estado en que fue llamado Pablo, por tanto, estos vacíos interpretativos serán tratados en los capítulos segundo y tercero.

Por su parte, el investigador Jethro Masis ha escrito diversos artículos sobre Heidegger, entre los que se cuenta *El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger* donde aborda explícitamente cómo la destrucción conceptual de Lutero sobre la comprensión teológica de Cristo que había elaborado la Alta Escolástica influye en “la formación del concepto heideggeriano de ‘*Destruktion*’” (2018, p. 169) para aplicarlo en la comprensión de la vida fáctica. Para él, la hermenéutica de Lutero trasciende la interpretación de las *Sagradas Escrituras* porque “implica una honda dimensión existencial, una verdadera indicación de la situación hermenéutica” (p. 179). Después, el investigador propone que Lutero aborda en la tesis 20 la sabiduría que para los escolásticos radica en la teología de la gloria y no en la fe. Por su parte, la fe “es un acto de rompimiento, una transformación del viejo ser humano” (p. 175) en una nueva persona que esté en la capacidad de darle prioridad en su vida a Cristo crucificado con la teología de la Cruz que “afecta la vida misma sin que se la pueda contemplar” (p. 176). Sin embargo, su análisis se queda en un enfoque bastante conceptual en la explicitación de la temática y le falta comprensión práctica que vaya “a las cosas mismas” del tema en cuestión, además tampoco profundiza en comentar que la crítica de Lutero en su *Controversia de Heidelberg* sobre la destrucción de la teología de la gloria, se dirige a pensadores escolásticos aristotélicos como Tomas

de Aquino, quien basado en su aristotelismo buscaba relacionar la fe con la razón y fomentar que la filosofía fuera la disciplina que permitiera comprender las verdades de la teología, y Guillermo de Ockham, quien pensaba que la razón del hombre podía por sí misma comprender a Dios en su totalidad, por tanto, esta investigación busca mostrar de manera más accesible dicho debate en su capítulo primero con el objetivo de exponer de forma más completa cuál es la base de la que parte Heidegger para establecer su destrucción fenomenológica de la religión.

Algunos debates en lugar de aclarar la hermenéutica de la facticidad del creyente en Heidegger, han contribuido en obscurecer qué lugar ocupa su fenomenología de la religión en su obra, hasta tal punto de que han llegado a argumentar que todo su pensamiento previo a *Ser y tiempo*, e incluso hasta su obra central -según Rudolf Bultmann- debe de ser entendida como “una versión secularizada y filosófica de la visión neotestamentaria de la vida humana (Van Burén, 1994, p. 152). Lo anterior no es del todo certero, pues si bien la religión fue uno de los caminos que a Heidegger le ayudó a plantear su hermenéutica sobre el estado de ánimo de la angustia y el fenómeno del tiempo, los cuales son fundamentales en la construcción de *Ser y tiempo* -como lo demuestran los capítulos segundo y tercero del presente trabajo-, también hay que decir que el filósofo de Messkirch recibió influencias fundamentales de pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Scheler para elaborar su fenomenología hermenéutica en la década de 1920.

Por otra parte, el investigador Jethro Masis ha demostrado que Heidegger se reapropió de términos y conceptos de Lutero tales como “caída, cuidado, ansiedad, seguridad, horror e incluso en el *Comentario de Génesis* se encuentra la concepción de la vida como un *perpetuo cursus ad mortem* que traducirá como *Vorlaufen zum Tode*, carrera anticipada hacia la muerte” (2018, p. 178). Estos aportes filosóficos le sirvieron a Heidegger para la elaboración de su obra central, pero ello no quiere decir que su pensamiento en el periodo de juventud girará en torno a una filosofía de la religión y tampoco que la religión haya sido el único sendero que le abrió camino a su pregunta por el sentido del ser, pues se olvidaría o le restaría importancia a las contribuciones que le brindaron pensadores como los que mencionamos anteriormente.

Justificación

Investigar la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo a partir de la fenomenología de la religión del joven Heidegger (1920-1921) desde su lectura de las *Cartas Paulinas* es una cuestión significativa en lengua española, ya que, se dispone de poco material de

investigación hermenéutica que aborde la temática en cuestión, porque algunos estudiosos lo han hecho de manera general, desconociendo ciertas particularidades terminológicas y explicativas de la temática en cuestión o al abordarlo de manera puntual, han pasado por alto o han olvidado la centralidad del fenómeno de la experiencia de fe que adquiere el cristiano primitivo al “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) creyente desde el momento en que acepta “el escándalo de la Cruz” (p. 101) como fundamento del sentido de la vida fáctica.

En consecuencia, la presente investigación es pertinente porque ha logrado explicitar la destrucción fenomenológica de la significatividad sobre la experiencia de fe como fenómeno que ha quedado desocultado al expresar el momento originario que le ocurre en la vida del creyente, quien a partir de aquel instante se encuentra en la experiencia religiosa a la espera de que ocurra el fenómeno de la *Parusía* en el tiempo kairológico, porque esto significa que ha quedado oculto o desocultado el fenómeno de la salvación para su vida. Por lo tanto, es una indagación fenomenológica que permite adentrarse en cómo los primeros creyentes asumen el sentido de la existencia que les ha dejado el cristianismo.

Finalmente esta tesis concluye que los resultados del presente trabajo son útiles para futuras investigaciones porque ha permitido demostrar que si bien, Heidegger ha abierto una nueva vía hermenéutica sobre la experiencia religiosa en la vida del cristiano primitivo del siglo I d.c, se ha quedado corto en la búsqueda de la destrucción del tiempo kairológico para ir más allá de la interpretación paulina y de la concepción teológica que ha imperado al respecto. Además, le ha faltado ahondar en fenómenos como la alegría y la actitud caediza del creyente a lo largo de la experiencia religiosa, para no dar una interpretación en la que parece que el cristiano primitivo tiene una vida rectilínea donde principalmente se siente atribulado porque permanece a la espera de la Venida del Mesías. Por lo tanto, es una temática que sigue teniendo vigencia en la actualidad, puesto que también sirve para establecer un enfoque comparativo alrededor de la pregunta ¿Por qué la experiencia religiosa del cristianismo primitivo era asumido con una fe inquebrantable por muchas personas en el siglo I d.c y por qué en la actualidad la humanidad casi que en su gran mayoría ha omitido tener una experiencia de fe como parte central del sentido de su facticidad?

1. Capítulo 1: El sentido del ser cristiano primitivo durante su experiencia de fe en la vida fáctica

El presente capítulo aborda al joven Heidegger a partir de su lectura de las *Cartas Paulinas* para explicitar cuál es el sentido de ser cristiano primitivo durante su experiencia de fe en la vida fáctica al estar-en-el-mundo. Para ello en un primer momento se expone la influencia filosófica que recibió de Aristóteles, Lutero, Kierkegaard y Husserl, de los cuales este punto se centra en Lutero, ya que, él fue un pensador clave en la lectura que hace el filósofo de Messkirch de las *Cartas Paulinas* impulsado por la destrucción que busca de la tradición de la Alta Escolástica en su comprensión sobre la teología, como lo demostrará el presente trabajo. Además, Aristóteles y Lutero (dos pensadores radicalmente opuestos entre sí) le brindan a Heidegger los impulsos filosóficos para elaborar una hermenéutica sobre la fenomenología de la religión y, particularmente sobre el concepto de vida fáctica. Partiendo de la vida fáctica del creyente, este trabajo demostrará, que el sentido de su existencia se da a partir de la experiencia de la fe, cuya base está en aceptar la proclamación del escándalo de la Cruz a través del “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) que permite profundizar en cómo le ocurre la experiencia originaria al cristiano primitivo que marca un antes y un después en su vida y, determina su modo de ser durante el ejercicio de su facticidad al estar-en-el-mundo circundante, compartido y propio.

Luego establece un debate entre Heidegger y Rudolf Bultmann sobre la experiencia de fe a partir de sus lecturas de Pablo y Lutero acerca de la temática señalada, enfocándose en cómo el cristiano primitivo asume la experiencia de fe como el sentido de su existencia, más allá de su veracidad, así como el tipo de relación que establece frente al pecado y la experiencia salvífica, para determinar cómo ello influye en su modo de ser y comportarse con las demás personas en el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante.

1.1. La influencia de Lutero en la lectura de Heidegger sobre las *Cartas Paulinas*

Los impulsos que tuvo el joven Heidegger para abordar la fenomenología de la religión estuvieron marcados a nivel general por su temprana formación católica y teológica en Messkirch, Constanza y Friburgo durante su educación escolar y universitaria (1903-1915)², así como el desarrollo y difusión de la fenomenología de su mentor intelectual Edmund Husserl³, como lo reconoce él mismo cuando dice: “mentor en la búsqueda fue el joven Lutero; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard y los ojos me los puso Husserl” (Heidegger, 2000, p. 22). Dichos pensadores son fundamentales en toda la vida y obra de Heidegger porque son los que le sirven como insumo para formular la pregunta por el sentido del ser, como se demostrará en el capítulo tercero, punto 3.2.

En particular, Heidegger estuvo influido por las lecturas de Schleiermacher con su “regreso anti metafísico al sentimiento de la dependencia absoluta y de las parodias de Kierkegaard sobre el pensamiento especulativo moderno en nombre de la seriedad de la existencia ético-religiosa del individuo concreto” (Garcés, 2014, p. 60), que muestran según Capelle-Dumont (2012) “un progresivo desplazamiento de los intereses de Heidegger de la esfera sistemática escolástica hacia la religión protestante” (p. 189). Este viraje se puede ver cronológicamente en la interpretación filosófica que él va construyendo en sus lecciones entre 1917-1919 sobre la escolástica cristiana de pensadores como San Bernardo de Claraval, Meister Eckhart, Duns Scoto⁴ u otros; sin embargo durante esta temporalidad está influido principalmente por la lectura de la obra de Lutero que va a incidir “en su interpretación fenomenológica de pensadores como Pablo y San Agustín entre 1920-

² Los primeros años de Heidegger han sido ampliamente abordados por diversos investigadores en las últimas décadas, entre los que contamos puntualmente: Hugo Ott con *Martin Heidegger en camino hacia su biografía*, Rudiger Safranski con *Martin Heidegger un maestro de Alemania y su tiempo* y Jesús Adrián Escudero con *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*.

³ Martin Heidegger había comenzado a estudiar a Husserl al ingresar a estudiar teología en la Universidad de Friburgo, como él mismo lo señalará posteriormente a modo de autobiografía intelectual cuando dice: Desde 1909 he intentado penetrar en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, aunque ciertamente sin la guía correcta. Gracias a los trabajos de seminario con Rickert llegué a conocer los escritos de Emil Lask que, sirviendo de mediador entre los dos, intentó también prestar oído a los pensadores griegos (Poggeler, 1993, p. 28-29).

⁴ Esto lo podemos corroborar tanto en la tesis de habilitación de Heidegger publicada en 1916 con el título “*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*” y en la obra “*Estudios sobre mística medieval*” que recoge notas y lecciones de 1918, 1919 y 1921, de las cuales para la cita que hace referencia este trabajo es sobre la segunda parte llamada *Fundamentos filosóficos de la mística medieval*.

1921” (Masis, 2018, p. 167). Por tanto, el filosofar de Heidegger entre 1917-1921 parte del debate con los pensadores anteriormente mencionados, no se corresponden con la ruptura del filósofo con el catolicismo y su viraje hacia el protestantismo ocurrido durante las fechas señaladas, sino que tiene relación con la búsqueda de “una destrucción de las bases de la metafísica occidental” (Garcés, 2014, p. 60) que será abordado a mayor profundidad en el capítulo tercero; así como también con los impulsos fenomenológicos y los diferentes caminos que va abriendo enfocados en la comprensión de la vida fáctica. Por lo tanto, este cambio de interés que Heidegger tiene con su lectura del cristianismo primitivo es importante en el desarrollo de sus postulados sobre la religión porque influyó en la formulación una exigencia fundamental vinculada a la comprensión de la esencia de la religión y de los fenómenos religiosos: lo que singulariza a la religión viviente no debe ser evaluado a partir de criterios extra-religiosos, o incluso científicos, sino en referencia a los elementos de sentido de la conciencia religiosa misma. Uno de los datos constitutivos que impide esta operación de confiscación extra-religiosa concierne a la relación de la religión con lo histórico: el mundo religioso vivido está centrado en su originariedad misma, en una gran figura histórica singular; esta obliga a pensar las nociones de revelación y de tradición. De allí el desafío que, frente a la “indigencia filosófica”, la fenomenología, y solo ella, puede aceptar: develar la esencia de la religión, su dominio originario, sobre la base de su singularidad histórica (Capelle-Dumont, 2012, pp. 192-193). El mencionado acercamiento entre la fenomenología y la comprensión histórica es el que desarrolla Heidegger en su interpretación de los fenómenos religiosos del cristianismo en el siglo I d.c. Para ello, en agosto de 1919 plantea por vez primera que “la *vida religiosa* es la renovación constante de este proceder” (Heidegger, 2018, p. 176) que ocurre en la totalidad de la vivencia del creyente, con la cual busca “retomar los fenómenos religiosos en una “comprensión fenomenológica originaria” de destacar, de dar lugar a la tendencia originaria de la vida religiosa” (Capelle-Dumont, 2012, p. 192), es decir, a partir del razonar sobre los fenómenos primigenios que le ocurren al cristiano primitivo durante la temporalidad mencionada. Esta concepción sobre la vida religiosa será explicitada por el filósofo poco después como *la vida fáctica del cristiano primitivo*.

Respecto a la interpretación que Heidegger realiza sobre los fenómenos religiosos partiendo de la vida fáctica del cristiano primitivo, un investigador propone que a principios de la década de 1920:

Con la tradición protestante, Heidegger lee a Lutero, y a través de él a Pablo, Agustín y Kierkegaard. De Lutero toma la organización de la correspondencia entre la conceptualidad teológica y lo originario de la fe. Al tomar de Lutero el gesto del “paso hacia atrás”, desplaza lo originario del Positum de la fe cristiana hacia la vida fáctica, liberándola de toda Revelación religiosa. Al mismo tiempo se instaure, en la proximidad protestante, una relación ambigua con la tradición cristiana. Por una parte, Heidegger elabora allí los esquemas de inteligibilidad de la vida fáctica: lo originario luterano, la locura paulina contra la sabiduría, el Kairós paulino, la temporalidad del ser humano con Agustín y la angustia kierkegaardiana. Por otra parte, y al mismo tiempo, a título de lo que le parecía indicado formalmente en la facticidad cristiana, rechaza la solución teológica (Capelle-Dumont, 2012, pp. 227-228).

De los autores mencionados en la cita anterior que influyeron en Heidegger, en este punto se fija la atención en Lutero, pues la lectura filosófica de su obra que había llevado a cabo desde “1909 en el seminario de Friburgo” (Escudero, 2010, p. 209) le permite renovar “su comprensión de la tradición cristiana y defiende un proyecto de teología escrituraria exenta de los compromisos heleno-escolásticos” (Capelle-Dumont, 2012, p. 216). Esta aprehensión de la tradición cristiana que se ha librado de la tradición greco-escolástica por la lectura que hace el filósofo de la destrucción luterana de la teología de la gloria, está reflejada en la interpretación fenomenológica de las *Cartas Paulinas*, desde las cuales aborda la vida fáctica del cristiano primitivo en su experiencia de fe, y no a partir de una exégesis teológica, ni de teorizar o conceptualizar la fe, la existencia de Dios, el origen del mundo, la creación y la eternidad que habían hecho los pensadores medievales desde la metafísica escolástica como Maimónides, Pedro Lombardo, Enrique de Gante, Santo Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Duns Scoto y Guillermo de Ockham. Por tal motivo, Heidegger centra sus investigaciones filosóficas a partir de Pablo y Lutero, y no desde los filósofos escolásticos que se acercaban al cristianismo para abordar las cosas sobrenaturales desde la teología.

En las últimas fases de la escolástica, surge Martín Lutero (1483-1546), quien es un pensador del siglo XVI que en su juventud contraponen su “*teología de la Cruz*” a la “*teología de la gracia*” defendida por filósofos escolásticos como Santo Tomás de Aquino, por lo tanto, su comprensión de la experiencia de la fe representa una abierta “ruptura con sus preceptores ockamistas” (Lutero, 1977, p. 74). La teología de la gloria era la corriente en gran medida imperante en la Alta Escolástica que Lutero criticaba porque -a su juicio- le daba prioridad a la

sabiduría humana adquirida por la lectura de la Biblia que hacían los doctores de aquel tiempo, pues esto “es mortal (porque se trata de) una obra que mata (y esto lo confiesan ellos mismos); se llama muerto, no a lo matado sino a lo que no está vivo. Lo que no está vivo desagrade a Dios” (Lutero, 1977, p. 79). Por tanto, Lutero implícitamente coincide con Pablo, cuando el apóstol dice “porque la letra mata, más el espíritu vivifica” (1960, 2 Corintios 3:6), no en el sentido de que estudiar la Biblia o a los filósofos sea negativo, sino que lo errático es cuestionar a Dios hasta tal punto de llegar a colocar el saber propio por encima de su sabiduría, enorgulleciéndose de sus avances investigativos, lo cual influye en abandonar “la fe como manifestación de lo in-visible” (Kuri, 2019, p. 6). En consecuencia, los escolásticos se habían alejado de la fe en Cristo, como lo refleja las obras de Enrique de Gante tituladas “*Las preguntas sobre la existencia y la esencia de Dios*” Artículo 21, pregunta 4: Si el Ser de Dios es su Esencia” y “*Que una cosa creada no puede haber existido desde la Eternidad* (de *Quodlibet* I, qu.7 y 8)” y Duns Scoto con “*Si Dios crea libremente la naturaleza eterna o finita*: Ord II d 1 q3 y Ord II d 35” y; por otra parte, colocaban su mirada en la gloria de las obras de Dios (*Deus manifestus*), es decir, los favores y milagros que hace al ser humano. Por estos motivos, Heidegger reconoce que “Lutero en sus primeras obras, abrió una nueva comprensión del cristianismo primitivo. Sin embargo, fue víctima del peso de la tradición (porque) surgió la escolástica protestante” (GA, 1995, pp. 281-282) como fruto de la Reforma que él mismo había impulsado desde 1519.

La respuesta crítica que Lutero le plantea a la teología de los pensadores de la Alta Escolástica para elaborar una destrucción hermenéutica de la comprensión del cristianismo es expuesta por el fraile en la *Controversia de Heidelberg* donde fundamenta su teología en la fe, llamándola teología de la Cruz argumentando que para conocer a Dios no se llega de forma física ni con sabiduría humana, porque sus predecesores han preferido “las obras a los sufrimientos, la gloria a la cruz, la sabiduría a la locura, y, en general, el bien al mal” (Lutero, 1977, p. 82). Por tanto, a Dios se accede es con sabiduría divina, a la que se acude creyendo en el “Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (p. 82). De esta manera es posible acercarse ante el Cristo del sufrimiento, ya que, es Cristo crucificado la base de la fe del cristiano, por lo tanto, afirma:

Por la fe, Cristo está en nosotros, o mejor, se identifica con nosotros; es así que Cristo es justo y cumple todos los mandamientos de Dios, luego también nosotros cumplimos todas

las cosas por él, puesto que por la fe se ha convertido en la propiedad nuestra (Lutero, 1977, p. 85).

Con ello podemos decir que para el fraile reformador, la fe es la experiencia religiosa fundamental que conecta al hombre con Dios y lo justifica delante de él. Partiendo del debate entre Lutero y los pensadores escolásticos, esta tesis pasa al diálogo que Heidegger establece con la obra de Lutero, el cual es bastante fructífero porque implica un constante aprendizaje para el filósofo de Messkirch en su proceso de interpretación fenomenológica de la religión cristiana y concretamente en una fenomenología de la vida fáctica, en un proyecto estrictamente enmarcado en el campo de la filosofía. Para entender dicho diálogo se ha tejido el siguiente análisis: el pensamiento, la vida y la obra de Lutero están atravesadas fundamentalmente por la fe en el Cristo crucificado a partir de su lectura de Pablo, Agustín y la ruptura con los filósofos escolásticos, y la exégesis de Heidegger sobre la religión se enfoca en indagar la experiencia originaria, a saber, el fenómeno de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo desde la lectura de Pablo y Lutero. A su vez, Lutero y Heidegger tienen en común que abordan la experiencia práctica de la fe que le ocurre en la vida del cristiano primitivo a partir de un momento originario, superando la exégesis hecha por los escolásticos sobre la teorización y la conceptualización de la fe, del mundo o de Dios.

El pensamiento crítico de Lutero influye en el joven Heidegger para deshacerse “de las amarras teóricas de raigambre tomista que habían sido el fundamento filosófico de su formación” (Masis, 2018, p. 166) durante sus años de estudiante en la Universidad de Friburgo entre 1909-1913 y se encuentra en la década de 1920, como lo demuestran sus lecciones sobre *Fenomenología de la religión* del invierno de 1920-1921, ó en otras ocasiones estuvo abocado al estudio sistemático sobre el fraile, como lo demuestra Karl Jaspers en su *Autobiografía intelectual* en la que señala que en abril de 1920 “lo vi en su estudio de Lutero, vi la intensidad de su trabajo” (p. 75). Por otro lado, “Julius Ebbinghaus contó que después de la guerra su amigo Heidegger “había recibido la edición de Erlangen de las obras de Lutero como premio o regalo”...El momento de la adquisición de la colección de Heidegger pudo haber sido en 1921, ya que en septiembre de ese año Husserl informó a su benefactor canadiense, Winthrop Bell que “entregué los primeros 1000 marcos a nuestro destacado Heidegger, ahora puede comprar varios libros de consulta importantes para su filosofía de la religión” (Van Burén, 1995, p. 149).

Además, Heidegger participó en seminarios donde se hablaba sobre Lutero, como el de 1924 en Marburgo con Rudolf Bultmann -que es abordado en esta tesis-, o como atestigua Gadamer, en el verano de 1923, Heidegger compartía un “seminario con Ebbinghaus dedicado al escrito sobre la religión de Kant” (Gadamer, 2002, p. 300) titulado *Los fundamentos teológicos de la Religión dentro de los límites de la mera razón* que se “distanciaba por diversos caminos la doctrina de la religión kantiana de Lutero y la relacionaba con Tomás de Aquino” (p. 300), aunque reconocía “la influencia de Lutero en Kant y el idealismo alemán”⁵ (Van Burén, 1994, p. 149) e incluso es mencionado en el § 3 de la introducción de *Ser y tiempo* (1927). De este modo, es posible demostrar la profundidad e importancia de la lectura que tuvo la obra de Lutero en Heidegger, porque fue una recepción filosófica fundamental durante sus lecciones de juventud (1919-1926) que fue más allá de la ruptura:

Con la anticuada cosmovisión escolástica y con el movimiento antimodernista católico al que (perteneció) desde su adolescencia (y) será el motivo principal para una investigación fenomenológica de gran envergadura en torno a la búsqueda de una ciencia originaria de la vida fáctica (Masis, 2018, pp. 166-167).

La hermenéutica de la vida fáctica fue elaborada cuidadosamente por el filósofo de Messkirch en la medida que avanzaba en sus lecciones entre 1919-1923 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, entre otras reflexiones sobre la vida fáctica que, al ser planteadas desde una fenomenología hermenéutica, son consideradas por Heidegger como el fenómeno fundamental del estudio de la filosofía desde los griegos hasta el presente, que a su vez, le servirían para pensar su ontología en 1923 en las lecciones tituladas *Ontología: hermenéutica de la facticidad*.

Por otra parte, Lutero es un pensador que impulsa a Heidegger para “establecer la demarcación entre filosofía, la teología, la experiencia fáctica de la vida religiosa y los asuntos ajenos a la filosofía que pertenecen a la teología y a la religión” (Masis, 2018, pp. 163 y 165). Por ello es que la fenomenología de la religión de Heidegger si bien se basa en las *Cartas Paulinas* para analizar fenómenos como el de vida fáctica, este hecho no remite a que se contamine:

⁵ Adicional a ello es importante destacar que “en 1922, Heidegger planeó publicar un ensayo en una revista sobre “los fundamentos ontológicos de la antropología medieval tardía y la teología del joven Lutero”, pero, como muchos de sus planes de publicación, nunca se publicó” (Van Burén, 1994, p. 149).

Con elementos y figuras provenientes de la tradición teológica. Más bien la crítica de la sistematización dogmática de la teología por parte de Lutero le sirve a Heidegger para su propio proyecto de redefinir radicalmente a la filosofía como una reflexión originaria preteórica (Masis, 2018, p. 165).

Con base en lo anterior, es posible inferir que los aportes que Heidegger construye desde la fenomenología de la vida fáctica a partir de su lectura de las *Cartas de Pablo* bajo la influencia de Lutero se encuentran estrictamente en el campo de la filosofía, y no para corroborar dogmas, ni incentivar el proselitismo religioso a favor del cristianismo y tampoco “deben concebirse como una ‘filosofía de la religión’” (Masis, 2018, p. 169). Por ello, es que él logra realizar un “análisis del fenómeno no intelectualizado de la fe” (Heidegger, 2018, p. 177), esto es, buscar lo objetivo en la cosa misma para desocultar el modo de ser del creyente en su experiencia religiosa para “evaluar fenomenológicamente el material protocristiano” (p. 177), es decir, indagar filosóficamente algunos fenómenos religiosos que dan origen al cristianismo primitivo para “descifrar en la fe cristiana la experiencia de la ‘facticidad’ y precisar su aceptación más propia” (Capelle-Dumont, 2012, p. 211).

La facticidad -como se mostrará mayor detenimiento más adelante- fue determinante en el desarrollo filosófico de las interpretaciones sobre la religión del joven Heidegger porque remiten directamente a “la problemática ontológica de la vida” (Capelle-Dumont, 2012, p. 219) del cristiano primitivo que reside en su búsqueda de la salvación para apartarse de la muerte eterna. Por lo tanto, la fenomenología como línea filosófica que estudia y describe los fenómenos, es un método de investigación que le permitió “entender a Pablo y su proclamación apostólica (para) <obtener> de ella los complejos de sentido fundamentales de la vida cristiana” (Heidegger, 2005, p. 157). En primer lugar “entender a San Pablo” (p. 157) filosóficamente se remite a conocer cómo el apóstol cambia su modo de ser y su concepción del mundo al pasar de ser un perseguidor de creyentes a ser uno de los mayores difusores del cristianismo primitivo en el siglo I d.c (ver los capítulos segundo y tercero). Este cambio de dirección se explica a partir de la revelación dada por Dios de su anuncio evangélico que ha sido posible cuando el apóstol acepta formar parte de la experiencia originaria, esto es, la fe.

En segundo lugar, “la proclamación se dirige a comunicar la existencia” (Heidegger, 2005, p. 164) de la experiencia religiosa, que en este caso, es ejecutada desde la vocación del apóstol en su situación de escogido por Dios con el objetivo de difundir en Tesalónica el evangelio que

anuncia el “escándalo de la Cruz” (p. 101), que comprende la experiencia del “Dios oculto que se manifiesta históricamente en la crucifixión” (Escudero, 2010, p. 196) muerte y resurrección del Mesías y, en sí misma es “el cómo de lo factual” (Heidegger, 2005, p. 179), es decir, la manera en que el creyente comprende la experiencia religiosa, la cual define “todas las significatividades” (p. 164) de su vida fáctica, reflejadas en cómo lo afectan durante su experiencia de mundo, ya que, es la base fundamental de la experiencia de la fe, le dan sentido a su forma de ser en la facticidad e influyen en cómo viven los complejos ejecutivos que abarcan a fenómenos religiosos como la esperanza, la expectativa, la Parusía, la tribulación, el tiempo kairológico u otros al desocultarse en la vida fáctica del cristiano primitivo al final de la experiencia de fe cuando ocurre la Parusía.

El término “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005. p. 101) que Heidegger propone para abordar la experiencia de fe del cristiano es retomado de la obra de Lutero la *Controversia de Heidelberg*, en la que el fraile habla sobre quién se fija en el Cristo del sufrimiento puede ser considerado un “teólogo de la Cruz” (Lutero, 1977, p. 82). En este sentido, el “escándalo” describe que en el siglo I d.c era inconcebible que se le interpusiera la pena capital a un personaje que las multitudes reconocían como el Mesías y fuera colgado en un madero como muchos de los criminales de su tiempo. Con esta base conceptual, Heidegger interpreta que con el “escándalo de la cruz” (Heidegger, 2005. p. 101), la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo es un vértice decisivo para el sentido de la existencia en la vida fáctica del cristiano primitivo, quien al aceptar dicho suceso como el eje central de su experiencia de fe cambia la manera de vivir el tiempo, de estar-en-el-mundo y relacionarse con los otros porque el creyente desde aquel instante “al mundo presente le opone el mundo de la eternidad” (Heidegger, 2018, p. 99), es decir, su experiencia de tiempo terrenal, cambia por la búsqueda de una experiencia de tiempo infinito porque considera que es parte de “la esperanza auténtica” (p. 178) de que en un futuro será arrebatado y aprobado en la esperanza salvífica de Dios al final de los tiempos. Este sentido con el que el cristiano primitivo se ocupa en su facticidad se desarrollará con mayor detenimiento en el tercer capítulo de la presente tesis.

Heidegger fundamenta su análisis sobre el sentido de la facticidad del cristiano primitivo diciendo que “el escándalo de la Cruz: es el auténtico elemento fundamental del cristianismo, frente a lo cual sólo hay fe o incredulidad” (2005, p. 101). Con lo anterior, el filósofo plantea dos cuestiones claves: 1) que la base de la vida fáctica del creyente, esto es, lo que le da “sentido (logos)” (Barrera, 2013, p. 41) a su ser como creyente es “el escándalo de la Cruz” (Heidegger,

2005, p. 101) que constituye el vértice decisivo de su experiencia religiosa originaria porque se encuentra entre “los llamados” (p. 169) por Dios 2) en caso tal de que una persona no asuma la crucifixión y resurrección de Cristo en su facticidad como la base de su creencia religiosa no sería un creyente, sino un incrédulo, en consecuencia la cotidianidad de su vida no depende de Dios.

Todo el desarrollo filosófico anteriormente mencionado, influyó según Savarino (2017) en:

La relectura heideggeriana de la fenomenología en sentido histórico y hermenéutico y la tematización de las uniones vitales que constituyen una situación histórica efectiva nacen precisamente de la comparación con la tradición cristiana. En este sentido, la experiencia religiosa de las primeras comunidades cristianas parece irreductible a los esquemas objetivadores de la metafísica (p. 104)

Con lo anterior, comprendemos que la experiencia religiosa de los creyentes de Tesalónica en el siglo I d.c no puede ser completamente comprendida o reducida a los modelos rígidos y objetivos que expresa la metafísica tradicional. Esto implica que hay aspectos de la vivencia religiosa que son más complejos de lo que la metafísica ha formulado, resaltando así la importancia de la historia y las conexiones vitales en la hermenéutica del cristianismo primitivo. Esto quiere decir que la experiencia religiosa requiere un enfoque más matizado que el que suele ofrecer la metafísica. Por tanto, es posible concluir que Heidegger entre 1920-1921 explicita algunos elementos del cristianismo primitivo para interpretar filosóficamente un tema -que pareciera sólo del interés de la religión- con el objetivo de encontrar nuevos caminos que abran una hermenéutica de la vida fáctica y, que a posteriori, le sirven para la construcción de su ontología.

1.2.La vida fáctica del cristiano primitivo

1.2.1. La vida fáctica

La vida fáctica es el sentido que el ser que sabe que existe le da a su estar presente en el mundo, es un constante habitar desde lo más íntimo del ser que comprende un conjunto de vivencias que le sirven como experiencias para llevar a cabo un objetivo, como por ejemplo ocuparse desempeñando la profesión de ser médico, o en ocasiones el ser no se ha orientado hacia un quehacer profesional en específico, razón por la cual él puede considerar que no ha encontrado su lugar-en-el-mundo. Esto repercute en su estado de ánimo porque puede sentir tristeza y frustración; sin embargo, sigue teniendo un lugar por qué es y está; y en la medida que es y está, siempre tiene una ocupación en el mundo que le permite presentarse como ser individual y colectivo. En consecuencia, el ejercicio de la vida fáctica es un proceso de construcción,

deconstrucción, cambio y en ocasiones aplazamiento en sus ocupaciones, en la medida que el hombre se encuentra en un espacio determinado y con sus acciones, gestos, manifestaciones y características se transforma a sí mismo, su entorno inmediato, o en determinados casos, influye en un contexto más amplio (cultural, social, político, económico, artístico).

1.2.2. El concepto de vida fáctica en el joven Heidegger

1.2.2.1. La filosofía vitalista

Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, la filosofía vitalista era la corriente de pensamiento imperante en Alemania hasta tal punto que la “vida” había pasado a ser un concepto central, lo mismo que antes las palabras “ser”, “naturaleza”, “Dios”, o “yo”, así como un lema de combate” (Safranski, 2000, p. 76) que reaccionaba frente al racionalismo promovido por el idealismo alemán después de Kant que consistía en un

Idealismo cultivado por los neokantianos en las cátedras alemanas y por las convenciones burguesas en el plano de la moral. La “vida” se enfrentaba a los valores eternos penosamente deducidos, o transmitidos irreflexivamente. Por otra parte, la palabra “vida” se dirigía contra un materialismo sin alma, herencia de finales del siglo XIX (Safranski, 2000, p. 76).

Por tanto, la filosofía vitalista emerge como respuesta crítica a los vacíos filosóficos existentes alrededor de un concepto que abre un sinfín de posibilidades de interpretación y análisis que son aplicables de forma práctica a las necesidades de la cotidianidad de la sociedad industrializada de su época, e impacta en sectores de la sociedad hasta aquel entonces olvidados o marginados, como la juventud.

Hasta principios del siglo XX el vitalismo tiene entre sus representantes a pensadores como “Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y Max Scheler” (Safranski, 2000, p. 77). Para Nietzsche la vida se encuentra fuertemente relacionada con “la potencia creadora (que) llamó “voluntad de poder”. La vida quiere configurarse. La conciencia se halla en una relación ambivalente con este principio de autoconfiguración de lo vivo” (p. 77) porque influye en los constantes cambios de ánimo como la tristeza y la depresión con los que “puede romperse el impulso vital” (p. 77), aunque también puede incidir “al servicio de la vida” (p. 77) que, a su vez, influye en “la voluntad consciente, o sea, la libertad de la conciencia frente a la vida” (p. 77). De este modo, la voluntad de la vida es la que impera sobre la conciencia porque esta última le pertenece y lo que hace la conciencia no es por voluntad propia, sino que “son destinos que la vida prepara para sí misma” (p. 77).

Por otra parte, Wilhelm Dilthey plantea que la vida se encuentra relacionada con la historia del espíritu para abordar al hombre en toda su complejidad, como ser existente en el espacio y en el tiempo que manifiesta las acciones, gestos, “escritos y obras de arte” (Cortes, 2012, p. 23) desde su vivencia individual hasta la vivencia colectiva, en las cuales “el individuo psicofísico se percata en su conciencia, es de la conexión de sus vivencias. Toda vivencia hace referencia a un “sí mismo” que debido a la estructura psíquica se producen esas conexiones” (p. 28). Cada una de las vivencias del individuo están articuladas a un pasado (lejano o cercano), un constante presente y un posible futuro, y hacen parte de “la totalidad de su presente más inmediato” (p. 29) en el que tienen un respectivo significado de carácter relevante o no relevante al expresar o no una vivencia, como por ejemplo el estudiar una determinada carrera tiene sus antecedentes en las obras que leía en su niñez y adolescencia, la influencia que recibió de un grupo de amigos que hablaban sobre un tema en específico, los grupos de estudio con los cuales se ha relacionado directa o indirectamente en una ciudad, un programa televisivo que veía o un profesor que explicaba un tema de forma interesante y atractiva para la vida práctica de sus estudiantes. Por lo tanto, el filósofo concluye que la “vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no podemos remontarnos” (Safranski, 2000, p. 79). Esta afirmación es relevante porque nos permite comprender que la filosofía vitalista de Dilthey es una fuente que le sirve de insumo a Heidegger para su fenomenología de la vida fáctica en la que considera que la vida es la causa primera del estudio de la filosofía.

Mientras Henri Bergson desde un enfoque biológico y filosófico plantea que la evolución está “impulsada por un ímpetu vital” (González, 2021) que atraviesa la vida generando nuevas posibilidades de cambio o soluciones sobre el “problema de la supervivencia” (González, 2021) expresado de la siguiente manera:

Volvemos así, por un largo rodeo, a la idea de la que partíamos, la de un impulso original de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la generación siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el lazo de unión entre los gérmenes. Este impulso, al conservarse en las líneas de evolución entre las que se divide, es la causa profunda de las variaciones, al menos de las que se transmiten regularmente y se adicionan y crean especies nuevas (Bergson, 1963, pp. 513-514).

En la afirmación anterior, Bergson tiene una concepción evolucionista sobre la vida, pensada como una red compleja donde las especies se derivan unas de otras, manteniendo un hilo

conductor que contempla este impulso vital, contemplado en la vida como “una exigencia de la creación” (1963, pp. 654-655) y no como un proceso lineal mecanicista de selección natural, porque la vida se encuentra en constante transformación y desarrollo, actuando con su respectiva “experiencia de la libertad creadora” (Safranski, 2000, p. 81) que permite la continuidad y la creación de nuevas especies a través del tiempo.

Y finalmente, desde otra orilla del análisis filosófico se encuentra Max Scheler quien se centra en plantear que:

El espíritu idea la vida; la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual (Scheler, 1942, p. 92).

Con ello el filósofo alemán está señalando que existe una relación intrínseca entre el espíritu y la vida, en la cual el espíritu impulsa nuestro modo de vivir al brindar las ideas, conceptos y aspiraciones espirituales que le permiten a la vida realizar las capacidades intelectuales, éticas y creativas, es decir, materializar en la práctica dichas posibilidades abstractas. Por lo tanto, tienen una relación de interdependencia porque el espíritu es la fuente de ideas y valores, mientras que la vida es el campo de acción donde las ideas encuentran su realización y sentido. En consecuencia, Max Scheler plantea una visión holística del ser humano, en la que ambas dimensiones del hombre son importantes para la comprensión de la existencia humana y de las obras que consideramos valiosas y significativas.

1.2.2.2. La facticidad

Después de hablar de la filosofía vitalista desde algunos de sus máximos exponentes, pasamos a abordar el concepto de facticidad desde sus orígenes. Por ello explicitamos que la

Faktizität deriva de *Faktum* (“hecho”), calco alemán del latino *factum* y que debe distinguirse de *Tatsache* (“hecho”), concepto elaborado en 1756 por el teólogo Joachim Spalding para traducir el inglés *matter of fact*, que, a su vez, es la traducción de la expresión latina *res facti* (Escudero, 2010, p. 193).

Con base en lo anterior es posible inferir que en el siglo XVIII aunque el término facticidad no había sido establecido como concepto específico con un determinado significado, era comprendido implícitamente como los hechos realizados por la existencia humana. Esto llevó a los filósofos racionalistas como Kant a establecer “la distinción entre el *Faktum* de la razón y la *Tatsache* de la libertad” (Escudero, 2009, p. 89), dado a que él plantea que la razón del hombre

aspira a tener principios universales como lo demuestra en su obra *¿Qué es la Ilustración?* Esto lleva a pensar que la comprensión del hombre que no está en minoría de edad, está siempre mediada por la experiencia que adquiere con la práctica al pensar por sí mismo, pensar en el lugar del otro y ser consecuente en su vida práctica, por tanto, es posible comprender que desde el siglo XVIII el concepto de facticidad está implícitamente relacionado con la comprensión de la existencia humana y la razón.

Además, los filósofos del romanticismo de la segunda mitad del siglo XVIII desafían críticamente el racionalismo y buscan indagar las experiencias, la identidad personal y su libertad (aunque esta última ya venía desde Kant). En este contexto intelectual “el término *Faktizität* aparece por primera vez en Fichte y ocasionalmente en Dilthey. Y finalmente reaparece en el ámbito del neokantismo” (Escudero, 2009, p. 89). Para Fichte, la facticidad es comprendida a partir de su *filosofía del yo* para explicitar que la conciencia se enfrenta a un mundo porque su existencia trasciende al sujeto. Por ello, la facticidad se refiere a las realidades y condiciones de la vida que influyen en la auto-percepción del sujeto que son fundamentales para cada persona en la construcción de la identidad. Y, por otra parte, Dilthey desarrolla una hermenéutica de la vida, a partir de la cual piensa que la facticidad consiste en las condiciones históricas, sociales y culturales que hacen parte de la vida humana y permiten establecer una comprensión sobre el mundo, desde las experiencias que se han acumulado y el contexto histórico en el que se vive.

Con la base teórico-conceptual anteriormente mencionada, a principios del siglo XX “el término *Faktizität* emerge en el contexto de discusión neokantiano para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la espera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y de la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental” (Escudero, 2010, p. 193) desde pensadores como Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert que consideran importante incluir el concepto de facticidad en la epistemología y la ética, argumentando que el conocimiento y la acción no pueden ser del todo universales, sino que también hay que tener en cuenta el contexto específico en el que se desarrollan, por lo que la facticidad se refiere a que somos seres que tenemos capacidades limitadas para actuar porque estamos mediados por principios morales que influyen en la forma en que asumimos nuestras decisiones, culpas y responsabilidades.

1.2.2.3. La hermenéutica de la vida fáctica en Heidegger

La filosofía vitalista y los avances que se estaban llevando a cabo con el concepto de facticidad desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, son bases fundamentales que le sirven al joven Heidegger⁶ para el desarrollo de la fenomenología hermenéutica preteórica del concepto de vida fáctica también llamada fenomenología de la vida fáctica. Este es el punto de partida en la elaboración de la exégesis que presenta entre 1919-1922 que se encuentra en un amplio debate de la época que tenían disciplinas como la filosofía y las ciencias naturales en torno a la pregunta por el origen de la vida, a la cual el filósofo responde que es imposible establecer “una ciencia del origen” (Heidegger, 2014, p. 48) que estipule un punto de partida específico. Frente a ello, Heidegger se interroga qué es la vida en sí-misma y qué es la vida fáctica en el curso titulado *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)* planteando que en la vida “no es posible encontrar algo así como “origen” o “ámbito de origen” alguno en el interior y el curso vivo de esta vida en sus direcciones y destinos” (p. 42). En lugar del origen biológico, plantea que

La “autosuficiencia” adquiere significado cuando “miramos la “vida en sí” y vemos si encontramos en ella misma un determinado carácter que exige, desde la cosa, una delimitación conceptual significativa que solo debe ser usada en el contexto de la problemática científica (Heidegger, 2014, p. 42)

Con esta exégesis sobre la “vida en sí”, el filósofo de Messkirch busca la comprensión de la vida partiendo del existir por sí mismo, es decir, conocer la realidad desde la existencia humana, y no desde categorías externas a ella, por lo tanto, la comprensión filosófica debe estar en permanente búsqueda de los fenómenos para desocultarlos y de este modo que se puedan manifestar en su modo de ser tal como se presentan en la realidad. La autosuficiencia de la “vida en sí” se resume en una característica particular “según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico” (Heidegger, 2014, p. 43), es decir, a partir del propio sentido que le da a su quehacer existencial, como por ejemplo estar laborando en la profesión que ha escogido.

⁶ El presente argumento se puede corroborar en una carta que Martin Heidegger le escribe a su entonces novia Elfride Petri el 05 de marzo de 1916 que dice lo siguiente:

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa -que puedo declarar batalla a muerte al racionalismo —sin incurrir en el anatema de la falta de la irracionalidad- puedo hacerlo — debo hacerlo — y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viva y como creación de la personalidad. La pregunta kantiana no sólo está mal hecha — no da en absoluto con el problema, que es mucho más rico y profundo (Heidegger, 2007, pp. 55-56).

De esta manera la vida es autosuficiente porque se trata de sí misma, donde se encuentre y como sea afrontada por cada ser, porque ocurre e “incide en su respectivo mundo” (p. 47) en la medida de su existencia.

Para Heidegger, la vida es el principal tema de estudio de la filosofía, a saber, la ciencia originaria que le permite acceder a los fenómenos, porque “la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida” (Trawny, 2017, p. 19). A su vez, la vida acontece de acuerdo a la significatividad que tiene en los diferentes mundos que ocupa, entre los cuales se encuentran el

mundo circundante (que comprende) –paisajes, parajes, ciudades y desiertos-; (el) mundo compartido –padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios, desconocidos- (el) mundo del sí-mismo en tanto que todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía... está conectado de un modo concreto con mi actual mundo del sí-mismo (Heidegger, 2014, pp. 45 y 57).

Los mundos anteriormente mencionados se ven reflejados en el autor que se lee actualmente, la carrera escogida y la profesión ejercida en la actualidad, pues tiene relación con vivencias anteriores del mundo del sí-mismo, el mundo compartido y el mundo circundante, por lo que esto permite “retroceder al pasado de un determinado modo” (Heidegger, 2014, p. 57). Por ello, es que la vida no solo es parte de la existencia, sino que en sí misma “es nuestro mundo” (p. 57), así no nos detengamos a pensar que estamos alegres, tristes o que se ha avanzando en un proceso de formación académica, de igual manera “comparecemos siempre de algún modo” (p. 57), razón por la cual a la vida “le sale al encuentro cada momento de su transcurso, un fragmento de mundo o un “es”. La vida es algo que no necesita ponerse a buscar otra cosa, sino que vive siempre de algún modo *en su mundo*” (p. 57). Esto nos indica que la vida siempre tiene una ocupación que le resulta familiar porque generalmente está en un contexto en el que relaciona cosas anteriores con las que vive en aquel momento; y a su vez el ser que vive aquel instante (tiempo) es comprendido por los demás individuos que están en su entorno porque se encuentra familiarizados con él, aunque haciendo la salvedad de que cada ser tiene diferentes facetas, pues “hay fragmentos de mundo que son accesibles para un determinado grupo de personas” (p. 46), como por ejemplo hablar sobre un autor, la afición por un equipo de fútbol o practicar algún deporte que dos o más personas comparten. En todos estos casos se relacionan “determinados contextos con una finalidad accesible para todos. Así vive cada cual en su presente vivo” (p. 46).

Después de abordar la vida y los mundos en los que el hombre se encuentra, así como la autosuficiencia de la vida en sí, pasamos a profundizar aún más la temática desde el filósofo de Messkirch. Para él, la “vida en sí” no se compone de acciones, acontecimientos, elementos aislados o el recuerdo de la memoria, sino en “los más diversos acontecimientos (reunidos comprenden) lo que se expresa” (Heidegger, 2014, p. 56), por ejemplo de un curso de semestre sobre la obra “*Ser y tiempo*” puede que como estudiante no se recuerde la totalidad de la clase dada por el profesor, pero sí hay momentos clave que hacen tener un vivo recuerdo del mismo, o los apuntes que nos permiten hilar ideas sobre los temas allí tratados, e incluso, puede que en años anteriores hubiésemos leído la obra, sin embargo cambia la comprensión con las clases recibidas porque se cuenta con un mayor bagaje intelectual para su disertación, por lo tanto, “todo lo que nos sale al encuentro en la vida viva se manifiesta en un nexo de acontecimientos. Las tendencias y sus cumplimientos se expresan siempre de algún modo” (Ibíd).

Luego de abordar la “vida en sí”, nos centraremos en la vida fáctica, es decir, es la significatividad de la experiencia que tiene cada ser humano en su modo de ser. La vida fáctica tiene sus respectivos “nexos de manifestación multiforme” (Heidegger, 2014, p. 65), en los que “todo lo que comparece en la vida, comparece “de algún modo”” (p. 65), es decir, que en la facticidad de la vida todo se manifiesta, le “acontece por sí misma en cada momento” (Trawny, 2017, p. 16-17) a un ser en un determinado lugar que se corresponde con una temporalidad, el mundo del sí-mismo, el mundo circundante y el mundo compartido, ya sea para enriquecer el saber respecto a un dato que ya conocía como la biografía y/o autobiografía de un personaje de la historia, cómo vivían los griegos, los fenómenos de una religión, o en caso tal de que esto no le interese, su significado es nulo, por lo tanto, la vida fáctica pasa a ser “objeto de comprensión histórica científica y de su correspondiente exposición” (Heidegger, 2014, p. 69) porque expresan el sentido de la existencia misma. En consecuencia, “la vida fáctica puede ser vivida, experienciada y comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí-mismo” (p. 70), de hecho, está en el mundo del sí mismo, forma parte de él, con lo cual podemos comprender caracteres como “la autosuficiencia de la vida en sí y su carácter de manifestación” (p. 71) que se puede ver reflejado en la vida práctica cuando se visita el parque en una mañana tranquila a leer a Heidegger e implícitamente se observa lo que hacen las demás personas (interactuar, barrer, niños comprando un helado), mostrando su autosuficiencia sin que otros intervengan en cómo ejercen sus quehaceres; mientras que el parque es el carácter de manifestación de la vida en su totalidad

porque allí están presentes los árboles que se balancean con el viento, los niños que juegan, hay unas personas trabajando laboriosamente. Por tanto, todas ellas son expresiones de la vitalidad y la belleza de la existencia.

Con base en el ejemplo anterior, se percibe que cada uno de los mundos “es vivido en una situación del sí-mismo” (Heidegger, 2014, p. 73) y allí comparecen. El mundo de la vida se adapta a todas y cada una de “las situaciones del mundo del sí-mismo” (Ibíd) como las personas con las que trata o el medio ambiente en el que está, porque “la vida fáctica en sí vive siempre en su propio mundo” (p. 74) en el que hay posibles tendencias dependiendo los mundos en los que comparece. En este sentido, otro ejemplo práctico sería que mañana puede que asista a la universidad o que vaya al gimnasio. Estas posibles tendencias “se cumplen en y para dicho mundo” (p. 74), es decir, que son realizables de acuerdo al objetivo que tiene o que ha construido el individuo en su facticidad.

El filósofo de Messkirch considera que su contribución va más allá de las ciencias naturales porque “la fenomenología debe ser la ciencia del origen de la vida en sí” (Heidegger, 2014, p. 91), es decir, la ciencia encargada de estudiar la vida en su totalidad y, no de manera incompleta, comenzando por un momento, instante o “fragmento de la vida en un aspecto aislado” (p. 91) para relacionarlo con vivencias anteriores o tratar de captarlo en la totalidad de aquel instante. Sin embargo, esto último es bastante complejo porque la vida fáctica “al experienciarse corre detrás de sí” (p. 91). En consecuencia, Heidegger piensa que es absurdo contar con una ciencia de la vida porque esta “no puede ser captada fácticamente en su totalidad, ya que se da siempre en este aspecto y no en aquel” (p. 91) pues la vida continúa realizándose día a día y así se logre captar todos los aspectos de un día o un mes de una vida, al pasar a ser interpretados por el fenomenólogo “quedan detrás de la riqueza de la vida” (p. 91) la cual continúa su curso con nuevos fenómenos, manifestaciones y aprehensiones. A la dificultad mencionada se le suma “la superfluidad” (p. 91) de la ciencia de la vida porque así esta sea interpretada en un momento por ciencias distintas, tendrá diferentes “lógicas concretas” (p. 91), como por ejemplo los problemas de una vida o un individuo son vistos de manera distinta por la historia, la sociología, la literatura, la psicología, entre otras disciplinas. En consecuencia, es posible vislumbrar que la fenomenología tiene ciertas dificultades para alcanzar la comprensión hermenéutica de la manifestación del modo de ser de los fenómenos por la complejidad de la experiencia interpretada, la subjetividad del fenomenólogo que hace muy difícil (aunque no imposible) llegar a conclusiones del todo objetivas.

Heidegger plantea que desde la fenomenología hermenéutica no hay que hacer una investigación que en su totalidad busque abarcar “la vida fáctica, sino la vida en cuanto emergente, en cuanto resultado de un origen” (2014, p. 92). A partir de ello es posible “comprender la vida *desde* su origen, y dicha tendencia determina el modo de elaborar el suelo de la experiencia” (p. 93), porque busca partir desde una experiencia originaria que le permita indagar al fenómeno de una forma más amplia, relacionándolo con diversas vivencias, temporalidad, indicación formal, conexiones referenciales, condición respectiva, entre otras. De esta manera, la fenomenología como ciencia del origen busca *desocultar los fenómenos* para que se manifiesten en su modo de ser, así como establecer una comprensión profunda de las experiencias originarias fundamentales y la significatividad que constituyen en la vida humana. Por tanto, no está dirigida a “captar la vida fáctica y sus mundos y contenidos mundanos en sus determinaciones quiditativas y sus conexiones” (p. 62), puesto que no la piensa desde una investigación empírica que describa las características de la vida cotidiana, sino el sentido de la existencia misma.

Posteriormente, Heidegger en la *Introducción a la fenomenología de la religión* desglosa su interpretación de la experiencia fáctica de la vida cuando propone que tener experiencia es un “enfrentar lo experienciado, el autoafirmarse de las configuraciones de lo experienciado, teniendo así un sentido pasivo como activo” (Heidegger, 2005, p. 44), es decir, que el ser tiene la capacidad de asumir como parte de sí mismo lo que está viviendo en un determinado momento y, por otro lado, comprende lo “fáctico” a partir del concepto de lo “histórico” (p. 44), el cual es el fundamento de las vivencias que cada individuo va acumulando a lo largo de su existencia. De este modo, la experiencia nos sirve para caracterizar y contextualizar la importancia de los fenómenos que trataremos en este trabajo como: fe, tribulación, Parusía, estar a la espera, tiempo kairológico u otros, razón por la que “es el auténtico acceso al problema fundamental de la filosofía” (Trawny, 2017, p. 18), pues permite indagar los fenómenos religiosos partiendo de la vida fáctica del cristiano primitivo en la medida que “se padece” (p. 18) el fenómeno mismo y no se refiere a una definición conceptual de la experiencia.

Para el filósofo de Messkirch, la experiencia de la vida fáctica parte desde “la dirección del contenido experienciado” (Heidegger, 2005, p. 46), lo que le lleva a plantear que “lo vivido, se designa como <mundo> y no como <objeto>. <Mundo> es algo dentro de lo que se puede vivir, se le puede llamar formalmente *mundo circundante* (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias,

arte, etc.” (p. 46), es decir, tanto lo tangible como lo abstracto, en el que se encuentran “el mundo compartido con los otros” (p. 46), que son las personas con las que tenemos relación ya sea como médicos, sargentos, profesores, amigos, y “el mundo propio” que pertenece a la vida cotidiana cuando una persona se enfoca a estudiar una disciplina o un tema en particular, que a su vez le lleva a otros temas y le dan sentido a su existencia, por ejemplo los cuadros de Van Gogh le pueden llevar a interesarse por la historia del siglo XIX en Europa, la historia puede llevar al marxismo, el marxismo a la filosofía y al psicoanálisis en la medida en que vive entregado al saber en el mundo propio. De esta manera, la comprensión del mundo desde estas tres distinciones de mundo que están presentes en la vida fáctica del hombre serán fundamentales para interpretar cómo los cristianos tienen experiencia de fe en su vida.

En consecuencia,

Lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida es que el <modo en que me pongo frente a las cosas>, el modo de experimentar mismo, no está incluido en la experiencia...se pone en el contenido, el cómo entra, a lo sumo, en éste, en el cual transcurre todo cambio de la vida (Heidegger, 2005, p. 47).

Este planteamiento se puede ver cuando cada persona se ocupa trabajando, estudiando, jugando, caminando, siendo estos momentos en los cuales no se detiene a pensar, por ejemplo: estoy trabajando aquí y ahora, porque de hacerlo no se pudiera concentrar en lo que está ejerciendo en la cotidianidad de la vida y, en lugar de meditar en ello, es la ocupación la que le sale al encuentro y es asumida de la manera en que deba de hacerla. Este asumir refleja “la autosuficiencia de la experiencia de la vida fáctica” (Heidegger, 2005, p. 47) para realizar los quehaceres sin fijarse en el cómo los está experimentando. De este modo, se manifiesta “un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio (y) lleva el carácter de la *significatividad*” (p. 47). En este sentido, cuando una persona se encuentra en su vida fáctica en el mundo compartido con los otros y piensa que se ha comportado de forma grosera o de forma amable con otra persona, esto no equivale al cómo se ha comportado, sino que se remite a la “significatividad circunmundanal sujeta fácticamente al mundo circundante” (p. 48), es decir, que se trata es del significado que le ha dado al comportamiento, de acuerdo al contexto o entorno donde se ha desarrollado la experiencia.

Heidegger define que “la experiencia de la vida constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo, lo vivido, se designa como “mundo” y no como “objeto””

(2005, p. 46). Esta afirmación nos indica que la experiencia de la vida fáctica es mucho más trascendental que una experiencia común y corriente, a saber, hacer mercado o bajar las escaleras, pues abarca la experiencia fundamental vivida en un espacio y una temporalidad determinada. Al espacio al que pertenece la vida fáctica, Heidegger la denominó mundo, porque “es algo dentro de lo que se puede vivir” (p. 46). Y consigo hace la siguiente distinción: “mundo circundante (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro” (p. 46) que comprende el computador que está en la mesa, los lapiceros, los libros e incluso lo idealizado como un carro volador, o el arte de Rubens, Da Vinci, entre otros. “En este mundo circundante está también el mundo compartido con los otros, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta” (p. 46) de acuerdo a las relaciones que establezca una persona como por ejemplo en el departamento de filosofía hay estudiantes, profesores nombrados y contratistas, secretaria, auxiliares, entre otros que no son comprendidos “como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens* etc” (p. 46). Además, se encuentra “el mundo propio” (p. 46) que se refiere al “yo-mismo”. En la medida en que el yo pueda sumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a éstos” (p. 46), por tanto, no se refiere únicamente al lugar que ocupa una persona en el espacio, sino que abarca el para qué sirve aquel individuo en la medida que se esfuerza por hacer las cosas de la mejor manera, ya sea en la medicina, la pintura, la historia, la filosofía. Por tanto, es posible argumentar que estos mundos se encuentran en constante relación entre sí y son “accesibles a la experiencia fáctica de la vida” (p. 46).

Por otra parte, en las lecciones de *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Heidegger define que la significatividad se comprende “en cuanto categoría de ser. “Significativo” equivale a: ser, existir en el modo de un significar apuntando determinado” (2010, p. 119) que se presenta en una determinada apertura. La “apertura se muestra en dos rasgos: 1) en el carácter de presencia 2) en la pre-manifestación del mundo común” (p. 120). El primer punto hace referencia a un ente que se encuentra en el mundo “que sirve para” algo en específico, por ejemplo la proclamación del evangelio que hace Pablo de Tarso sirve para que se adhieran nuevos creyentes a la apertura de la experiencia religiosa fundamental de la fe. El segundo punto “pone de manifiesto, con su *existir*, con su estar o ser-*aquí*, a “los otros”, un círculo determinado de los que conviven, que se determina a partir de la cotidianidad” (p. 120), como por ejemplo los creyentes de la iglesia de Tesalónica (para quién) que hacen parte del mundo propio de Pablo y forman parte de su día a día, pues les ha proclamado el evangelio y ha estado con ellos en el mundo compartido, ya sea en persona o por

Cartas, razón por la que forman parte de una comunidad, cuya unión tiene una determinada significatividad, reflejada en la experiencia de fe. Por lo tanto, la experiencia religiosa es “lo que significa apuntando no significa ni apunta a otra cosa sino que se significa a sí mismo” (p. 122), es decir, que se valida a sí misma en la medida que se desoculta en la vida fáctica de los creyentes, razón por la cual trasciende toda comprensión dogmática.

1.3. El complejo ejecutivo

Para entender la experiencia de vida fáctica del cristiano primitivo es fundamental tener en cuenta que el complejo ejecutivo originario es en sí mismo “un <<saber>>” (Heidegger, 2005, p. 152) que tiene Dios y se lo otorga al cristiano primitivo como favor inmerecido para su vida (σάρξ la carne”⁷) (p. 152). De este modo, Dios le brinda la base “de la auténtica facticidad en la vida del mundo circundante” (p. 152), es decir, el mundo cercano que comparte con los otros, porque le da sentido de ser a partir de la experiencia religiosa de la fe que vive con aquel ser supremo. Este “saber” se refiere al conocimiento que el creyente tiene en su vida acerca del “espíritu”⁸ (de Dios que) en Pablo es la base ejecutiva” (p. 152). La fe en la existencia del espíritu de Dios es el fundamento que tiene el creyente para aceptar que lo que ha asumido en su vida como verdad se trata de una revelación espiritual dada por Dios, como le había sucedido al apóstol de camino a Damasco. Por tanto, el “hombre espiritual” (p. 153) puede comprenderse como tal con ayuda de Dios porque “se ha apropiado (de) una determinada propiedad de la vida” (p. 153), esto es, ha asimilado un *modo de ser*, un estilo de existencia partiendo de un saber que influye decisivamente en el ejercicio de su facticidad.

Con base en lo anterior, el filósofo de Messkirch define “el carácter estático o dinámico de la situación” (Heidegger, 2005, p. 122) en que se encuentra el cristiano primitivo durante su facticidad al aceptar el “haber llegado a ser” (p. 122), que se diferencia de otras experiencias religiosas de su situación histórica como el judaísmo y el gnosticismo, porque en el primer caso, se trata de una religión que está arraigada a la Ley de Moisés y no acepta a Jesús como el Mesías, y la segunda no evoca la salvación a partir del aceptar “el escándalo de la Cruz” (p. 101), sino a través de un conocimiento sobre lo divino llamado gnosis, que sus seguidores consideraban superior a la experiencia de fe. Además, otra diferencia clave entre el judaísmo y el cristianismo primitivo es que en el judaísmo todos los miembros de la comunidad debían estar circuncidados,

⁷ Traducción propia al español del griego.

⁸ Traducido del griego πνεῦμα

es decir, que en la niñez les debían cortar el prepucio, esto es, quitar la piel del pene que recubre el glande, siendo esta una práctica considerada clave para estar dentro de la comunidad judía y ejercer dicha religión; mientras que con la llegada del cristianismo primitivo, Pablo y apóstoles como Bernabé defienden con ahínco en el Concilio de Jerusalén (*Hechos* 15) que no era necesaria la circuncisión porque consideran que ejercer la fe es el requisito fundamental para que los creyentes obtengan la salvación por la gracia de Dios.

Después de hacer un breve contexto de la situación del cristianismo primitivo en el siglo I d.c, pasamos a explicitar que el complejo ejecutivo de la experiencia religiosa en la vida del cristiano primitivo es decisivo porque “forma parte del concepto de fenómeno”⁹ (Heidegger, 2005, p.114) que afecta su sentido del ser (facticidad) y abarca conceptos como la experiencia de fe, el tiempo, “el amor a la verdad” (p. 137), la proclamación, el “creer” (p. 137)¹⁰, la esperanza, la experiencia de mundo, el “haber llegado a ser” (p. 122), la expectativa, la Parusía, la aparición del Anticristo, la salvación, entre otros fenómenos que son abordados en los tres capítulos del presente trabajo. En cada uno de los fenómenos y conceptos mencionados, el complejo ejecutivo está como un todo y tiene la particularidad de que “no puede explicitarse ni positivamente, en cuanto secuencia de acontecimientos” (p. 138) que le ocurran al creyente en el transcurso de su facticidad durante su experiencia de mundo, y no debe comprenderse “negativamente mediante una negación. Es en el ejercicio de este como se determina a sí mismo” (p. 138), es decir, que se va construyendo desde sí mismo en la medida que se desarrollan los fenómenos, conceptos y situaciones en la vida del cristiano primitivo, aunque no tiene la posibilidad de “objetivar para sí mismo” (p. 138), es decir, definirse a sí mismo como complejo ejecutivo.

Por otro lado, el “no ejecutivo” (Heidegger, 2005, p. 122) que comprende a quienes no buscan aceptar la experiencia de fe, no se remite a un “<<no privativo>> ni un <<no negativo>>”, sino que tiene el sentido del <<no ejecutivo>> no es ningún rechazo del ejercicio, ningún salirse

⁹ Respecto a la relación entre el complejo ejecutivo y el concepto de fenómeno la profesora Miriam Barrera propone que:

Esta noción permite poner a resguardo el carácter práctico, concreto e histórico del vivir. ¿Cómo lo hace? Reorientando la mirada fenomenológica hacia el darse originario del vivir, es decir, hacia el comportarse. Lo que Heidegger quiere evitar es la cosificación u objetualización del fenómeno, en este caso, del vivir cristiano por medio del empleo de un lenguaje temático, cristalizante, propio de una conciencia representativa. El vivir no es, primera y auténticamente, una unidad de contenido. Es, ante todo, una unidad de comportamientos cuyas referencias anudan desde lo que Heidegger llamará —más tarde— situación hermenéutica (Barrera, 2013, p. 40).

¹⁰ Traducción propia del griego πίστις (*Pistis*) como convicción, fe o tú crees.

del ejercicio” (p. 138), porque quienes no están en la experiencia de fe, no tienen ningún motivo para salirse pues nunca han hecho parte de ella, en consecuencia su complejo ejecutivo que les da sentido a su facticidad durante la experiencia de mundo es diferente al complejo ejecutivo del cristiano primitivo, puesto que “el <<no>> concierne a la posición del complejo ejecutivo con respecto a la referencia motivada de el mismo. El sentido del no sólo puede aclararse dentro del contexto histórico” (p. 138), el cual “no está caracterizado como un acontecimiento” (p. 122) o suceso, como lo define la historia, no abarca únicamente la relación espacio-tiempo, sino también la situación de la experiencia de mundo en la facticidad de quienes no son creyentes.

El complejo ejecutivo es uno de los puntos centrales en la fenomenología hermenéutica que Heidegger elabora sobre la religión cristiana desde la lectura de las *Cartas Paulinas* porque la considera un punto de partida que comprende el desarrollo y relación de los fenómenos religiosos en la vida fáctica del creyente que depende de Dios. Incluso, para el filósofo la definición del complejo ejecutivo le sirve para establecer las diferencias entre las situaciones de quienes se ven afectados por los fenómenos religiosos desde el momento en que aceptan la experiencia de fe porque de este modo están ahí desde el “origen del complejo cristiano de la vida” (Heidegger, 2005, p. 149) en el sentido de que forman parte de la comunidad cristiana de Tesalónica y están presentes durante el tiempo en que esperan la Parusía, que se diferencian de quienes no buscan aceptar la fe, por ende no viven estos fenómenos cuando están en el mundo.

1.4. La experiencia de vida fáctica del cristiano primitivo

Después de abordar de manera introductoria qué es el concepto de vida fáctica y el complejo ejecutivo para Heidegger, pasamos a explicitar que para el filósofo

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 internas 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 cristianas primitivas supone una transformación radical de las direcciones tendenciales de la vida (Heidegger, 2014, p. 72).

La transformación de las direcciones de la vida se da porque al aceptar a Dios, la experiencia de fe cristiana tienen un vértice decisivo que determina la facticidad de la vida del ser creyente porque al interior “del sí-mismo” (Heidegger, 2014, p. 72) vive fenómenos fundamentales que otras personas que no aceptan la experiencia de fe no pueden asumirla como parte de su vida cotidiana. En este sentido para Heidegger, el cristianismo primitivo del siglo I d.c es un modo de

ser que tiene una persona en el mundo de acuerdo a lo que ha aceptado como forma de vida, siendo este “el primer caso de conciencia histórica descubierta en nuestra tradición” (Garcés, 2014, p. 92) occidentalizada que le da un sentido originario al ser-en-el-mundo.

Luego de abordar el cristianismo primitivo de manera general, este punto tratará de forma particular la hermenéutica que Heidegger sobre la vida fáctica del cristiano primitivo desde la comprensión fenomenológica que él establece a partir de las *Cartas Paulinas*. Para ello se ha tenido en cuenta que Heidegger no busca realizar una interpretación filosófica de todas las *Cartas Paulinas*, ni siquiera de forma más específico un exhaustivo análisis de la *Carta a los Gálatas*, las *Cartas a los Tesalonicenses*, la *Carta a los Romanos*, las *Cartas a los Corintios*, la *Carta a los Filipenses* que son las referencias bibliográficas a las que acude; tampoco toma en cuenta la continuidad o discontinuidad de la proclamación cristiana entre Jesús y Pablo porque considera que esto carece de relevancia filosófica. En lugar de ello, se centra en abordar fenomenológicamente la vida fáctica del cristiano primitivo en su experiencia de fe, entendida desde el momento en que el creyente comienza a ser partícipe de la experiencia religiosa, esto es, en el momento originario cuando acepta “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101). Para sostener dicho argumento toma como fundamento “la situación histórica de las epístolas” (p. 160) con el objetivo de explicitar “ejecutivamente la dirección de la proclamación” (p. 160) entre Dios y el cristiano primitivo, aunque ello no quiere decir que hay que “acentuar demasiado lo histórico como situación objetual” (p. 160), porque el filósofo busca establecer una hermenéutica fenomenológica para desocultar los fenómenos originarios que le ocurren al cristiano primitivo en el “complejo fenomenal (de) la experiencia cristiana de la vida” (p. 162) fáctica, y no elaborar un estudio biográfico de Pablo, una investigación que detalle pormenorizadamente sus viajes misioneros, un estudio histórico sobre la iglesia cristiana en Tesalónica en el siglo I d.c, la legitimidad o no del cristianismo como religión, la existencia o inexistencia de Dios y ni siquiera una crítica a la inautenticidad de las *Cartas Paulinas*.

Con base en lo anterior, decimos que el cristiano primitivo tiene en su vida fáctica:

Dos acontecimientos fundamentales e imprevisibles: el fenómeno de la proclamación o kerygma, y el de la parousía o la segunda venida del Señor. La experiencia inmediata de la vida fáctica del cristiano no viene condicionada por una comprensión natural del tiempo, a partir de los sucesos biológicos del nacimiento y de la muerte; la comprensión que tiene del principio y del fin es redefinida desde un horizonte histórico: a partir del fenómeno de la

conversión, el “haber llegado a ser” en Cristo, y del adelantar la experiencia del fin o parousía (Garcés, 2014, p. 93).

Lo anterior significa que el cristiano primitivo premeditadamente no ha explicitado desde su nacimiento que llegará a tener dicha experiencia de fe, sino que es una experiencia originaria que le ocurre inadvertidamente en su facticidad, le acontece por gracia de Dios en un instante originario, lo cual le lleva a resignificar el sentido que le daba en un tiempo pasado a la existencia. Con base en ello, el creyente realiza el proceso de conversión que le ocurre, en primer lugar al aceptar el fenómeno de la proclamación como una “buena nueva (que) llegó a extenderse” (Heidegger, 2005, p. 169) por las provincias del imperio romano como el fenómeno originario fundamental que le ocurre al creyente a partir de que acepta el “escándalo de la Cruz” (p. 101) que experimentó Jesús durante su crucifixión, muerte y resurrección. Este fenómeno tan importante en el desarrollo de la facticidad del creyente se refiere específicamente a “la metafísica de la presencia por antonomasia por cuanto celebra la manifestación gloriosa del ente más supremo y torna su cuestionabilidad en preguntas que atañen a un juego de entes” (Masis, 2018, p. 177) entre los que se cuenta Dios, los creyentes y los no creyentes, por lo tanto, reconocer “a Jesús mismo como Mesías (es) la condición fundamental de la salvación” (p. 145) en su experiencia de fe porque marca un antes y un después en el sentido de su facticidad, por tanto, le ocurre un “trastorno” (p. 160) dado a que quien es creyente desde aquel momento, renuncia a otras formas de facticidad en la experiencia de mundo, porque enfoca su “conciencia auténtica” (p. 137) en la experiencia de fe y “no en sabios discursos” (p. 170) inventados por los hombres sin ningún fundamento en Dios. Esto último, quiere decir que quien proclame el evangelio de Cristo, lo explicita desde el hablar sobre la experiencia de fe en su facticidad para tener la posibilidad de proclamar la experiencia religiosa originaria del cristianismo en el mundo y que este no sea objeto de palabras vanas o intentos de asimilación como lo demuestra *Hechos* 19:13-17¹¹, puesto que el palabrerío o el intento de imitar vivir en la experiencia de fe no contribuyen en nada, porque el cristiano primitivo llega a la experiencia de fe es porque Dios se lo ha permitido y no porque sea más importante tener una

¹¹ Algunos de los judíos, exorcistas ambulantes, intentaron invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, diciendo: Os conjuro por Jesús, el que predica Pablo. Había siete hijos de un tal Esceva, judío, jefe de los sacerdotes, que hacían esto. Pero respondiendo el espíritu malo, dijo: A Jesús conozco, y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois? Y el hombre en quien estaba el espíritu malo, saltando sobre ellos y dominándolos, pudo más que ellos, de tal manera que huyeron de aquella casa desnudos y heridos. Y esto fue notorio a todos los que habitaban en Éfeso, así judíos como griegos; y tuvieron temor todos ellos, y era magnificado el nombre del Señor Jesús (Lucas, 1960, *Hechos* 19:13-17).

brillante oratoria, estudios religiosos y filosóficos que eran habituales en la Antigua Grecia (de hecho Pablo contaba con ellos) y/o posibilidades económicas.

En consecuencia a lo anterior, el cristiano primitivo asume que “la proclamación tiene que ser incesante” (Heidegger, 2005, p. 166) a lo largo de la temporalidad que tiene la experiencia de fe, es decir, asume este fenómeno como parte de su cotidianidad, desde el “haber llegado a ser” (p. 122) hasta vivir fenómenos como la angustia (tribulación), el mundo, la fe, el tiempo u otros hasta el día de la llegada del fenómeno de la Parusía, “porque lo proclamado no se puede asimilar como algo mundano, sino que entra, va de suyo, es sólo comienzo” (p. 166), esto es, un constante y complejo retorno al fenómeno originario de la experiencia de fe desde el instante (*Augenblick*) en que ha aceptado “el escándalo de la Cruz” (p. 101) y, consigo ser partícipe de la salvación estableciendo un nuevo y auténtico modo de ser para los cristianos que no es compartido por los revocados, como se demostrará en el capítulo tercero.

Heidegger afirma que Pablo al difundir la Proclamación del evangelio en Tesalónica u otros lugares está buscando “afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al entorno” (Heidegger, 2005, p. 101). Para ello, el apóstol se basa en “los insuficientes medios de la doctrina rabínica” (Ibíd.) que había partido de Jesús (30 d.c-33 d.c) hasta la fecha de la escritura de las *Cartas a los Tesalonicenses* (50 d.c aproximadamente) y que consistían en proclamar el evangelio, vivir la experiencia de fe permaneciendo a la espera de la Parusía. De este modo el incipiente cristianismo primitivo aún seguía reducido a algunas zonas de la provincia del imperio romano llamada Palestina, por lo que él busca extenderlo para dar a conocer a otros “la experiencia religiosa fundamental” (p. 101), comprendida como la experiencia originaria que le permite al hombre estar en la religiosidad cristiana durante el ejercicio de la facticidad y consigo determinar el sentido de su existencia. A partir de esta experiencia fundamental llamada fe, se busca “comprender la conexión de todos los fenómenos religiosos originarios con ella” (p. 102). Estos antecedentes de dicha experiencia que la sitúan a partir del surgimiento de Jesús, no contradicen el relato de la conversión que Pablo expone en *Gálatas* 1:1-12¹² argumentando que su “haber llegado a ser” (p. 122) creyente ocurre a partir de “una experiencia originaria y no a través de las enseñanzas recibidas de una tradición histórica” (Garcés, 2014, p. 93), ya que, fue una *Revelación*

¹² “Más os hago saber, hermanos, que el evangelio anunciado por mí, no es según hombre; pues yo ni lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Pablo, 1960, *Biblia, Gálatas* 1: 11-12).

que Cristo le hizo de camino a Damasco sobre la proclamación de su evangelio (como será explicitado en el capítulo segundo). Por ende, es posible comprender que el cristianismo primitivo originario tiene sus fundamentos a partir de la experiencia de fe en “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), sin ser parte de otras vertientes o sectas del judaísmo que había en el siglo I d.c como los fariseos, los saduceos, los esenios y los zelotes, pues de estas tradiciones del pasado, el apóstol no les da continuidad en la Proclamación (kerigma) del evangelio, sino que llega a una “ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida” (p. 99) porque se basa en la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo como el acontecimiento fundamental que marca un nuevo comienzo en el que los cristianos primitivos tienen la experiencia “de vivir la temporalidad marcada por la tensión escatológica” (Garcés, 2014, p. 94) que genera la esperanza del advenimiento de la Parusía en sus vidas. Con ello, el filósofo coincide con el relato de Pablo y propone que el apóstol no es el fundador del cristianismo, como han insinuado Hegel y Ludwig Feuerbach, sino que es uno de los apóstoles que extiende la religiosidad cristiana propuesto por Jesús en el mundo hasta aquel entonces conocido (Imperio romano), de los que es quien más se destaca entre otros grupos judaizantes del siglo I d.c y principios del siglo II d.c como ebionitas, marcionitas, montanistas, gnósticos, pues la proclamación paulina permitió la comprensión “de que el final del mundo no habría de tener lugar hasta que hubiera entrado en el reino de Dios la plenitud de los gentiles y la conversión de todo Israel a Jesús solucionaba el problema del retraso del fin del mundo y de la parusía de Jesús” (Piñero, 2007, pp. 158-159).

Con base en lo anterior, Heidegger plantea que “la proclamación apostólica de Pablo” (2005, p.111) -que será profundizada en el capítulo 3- es un fenómeno desde el que pueden relacionarse otros fenómenos religiosos como la experiencia de fe, la tribulación, el tiempo kairológico, el estar a la espera, la Parusía, entre otros. Por lo tanto, es importante tener en cuenta que el evangelio se proclama a través de la predicación sobre la aceptación de que la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo¹³ le ha traído la salvación a la humanidad y brinda una experiencia de vida fáctica única (distinta a quienes no tienen experiencia de fe) que él da un sentido diferente al creyente al estar-en-el-mundo. Con base en ello, el filósofo propone: que “la religiosidad

¹³ Sobre este punto en específico Pablo de Tarso dice: “Así que, hermanos, cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabras o de sabiduría. Pues me propuse no saber entre vosotros otra cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado” (Pablo, 1960, *Biblia, 1 de Corintios* 2: 1-2).

cristiana primitiva” (p. 111) predicada por Pablo puede ser abordada desde dos notas fundamentales:

“1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida.

2) La experiencia fáctica de la vida es histórica. La experiencia cristiana vive el tiempo” (Heidegger, 2005, p. 112).

Con las dos tesis anteriormente citadas, Heidegger hace una síntesis de su comprensión fenomenológica sobre la religión porque allí refleja la centralidad que le da al concepto de vida fáctica del cristiano primitivo, que se encuentra estrechamente relacionado con los fenómenos religiosos que le acontecen y determinan su modo de ser en el mundo, es decir, realiza una exégesis sobre la experiencia de ser creyente que tienen los primeros seguidores de Cristo en Tesalónica como parte de un proceso histórico en el que el ejercicio de la facticidad en la vida tiene una absoluta centralidad, como un modo de ser que afecta profundamente la comprensión de la existencia, y no desde una investigación histórica que aborde la religiosidad cristiana desde los orígenes del judaísmo, fechas, datos hasta llegar a Pablo de Tarso.

Además, es posible comprender que en Heidegger, la experiencia fundamental de la vida fáctica del cristiano primitivo es un aspecto central en su análisis porque influye en la elaboración de:

Las categorías o los existenciales (como, por ejemplo, la caída, la dispersión, la curiositas, la angustia, la muerte, la conciencia, la culpa, la historicidad o el cuidado) que le permitan proyectar, primero, una hermenéutica fenomenológica de la facticidad y, posteriormente, ya en *Ser y tiempo*, una analítica del Dasein como ontología fundamental (Garcés, 2014, p. 55).

En consecuencia, el filósofo de Messkirch durante sus lecciones sobre fenomenología de la religión va pensando categorías, fenómenos y conceptos que le son útiles para que posteriormente proponga una hermenéutica filosófica “que tiene como objeto la auto-interpretación de nuestra cotidianidad como un elemento que nos lleve a conocernos y situarnos en el mundo, siempre interpretando el fenómeno de la vida fáctica” (Ahumada, 2017, p. 56), es decir, que busca comprender el sentido de la existencia que se le da a la cotidianidad con el objetivo de colocar “al descubierto aquel a priori que tiene que ser visible si la pregunta *¿Qué es el hombre?* ha de poder ser filosóficamente dilucidada” (Heidegger, 2018, p. 66) y profundizada en *Ser y tiempo* a partir de interrogantes como: *¿Qué es el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo?*

1.5. La historia

Para abordar la fenomenología de la religión, Heidegger le da una atención clave a la historia, no en el sentido historicista, historiográfico ni positivista (Leopold Von Ranke) que imperaba en la Alemania del siglo XIX y principios del siglo XX, tampoco como parte de las Ciencias del Espíritu (Dilthey); sino desde un enfoque filosófico que le permite tratar el cristianismo primitivo, razón por la cual considera que la historia parte “desde un presente. Sólo así se puede abordar la posibilidad de una filosofía de la religión” (Heidegger, 2005, p. 153). Este presente se refiere al sentido que el cristiano primitivo le da a su vida fáctica durante su experiencia de fe y, cómo el fenomenólogo elabora una hermenéutica de la facticidad que le permita comprender el sentido de la vida del creyente a partir de los fenómenos originarios que le ocurren en su facticidad durante la experiencia del cristianismo primitivo que tiene en el mundo. Con ello, busca ir más allá de las interpretaciones hechas por Troeltsch, quien propone la filosofía de la religión desde cuatro disciplinas: la teoría del conocimiento, la filosofía de la historia, la psicología y la metafísica, las cuales “no resultan de la religión, sino que la tratan como un ob-jeto” (Capelle-Dumont, 2012, p. 206) de estudio. Por ello, el pensador de Messkirch expone que para Troeltsch “la religión se convierte en objetualidad para la filosofía” (Heidegger, 2005, p. 61), es decir, que es interpretada únicamente como un objeto de estudio que solo busca demostrar “la existencia de Dios” (p. 61); sin embargo, Heidegger aunque no critica en sí dicha concepción, no espera demostrar a Dios como ser metafísico, sino que busca *desocultar los fenómenos religiosos* que le ocurren al cristianismo primitivo en la vida fáctica para determinar su modo de ser, y aún más concreto, ha tomado como “pretexto” su lectura de las *Cartas Paulinas* para que sea uno de los caminos de sus años de juventud, previo a *Ser y tiempo*, que le lleven al desarrollo de una fenomenología de la vida fáctica para explicitar que “la vida se expresa” (Trawny, 2017, p. 20), esto es, acontece desde una significatividad hacia un determinado fin porque -como más adelante dirá- el Dasein tiene “la condición de arrojado en cuanto estar-en-el-mundo, es el ahí” (Heidegger, 2018, p. 154), a saber, se encuentra abocado a un determinado contexto a partir de sus propias posibilidades, que en el caso del creyente centra su facticidad en la búsqueda de la salvación de sí mismo, que le da sentido a su modo de ser en el mundo y no ser comprendido como un objeto que hace parte de la religiosidad cristiana.

La historia es un fenómeno central en la fenomenología de la religión que Heidegger establece porque considera que “ha de facilitarnos el acceso a la comprensión propia de la

filosofía” (Heidegger, 2005, p. 65) en un sentido metodológico para acercarnos a la experiencia de la vida fáctica del creyente, sin que ello se remita a la filosofía de la historia, porque él rechaza “la clasificación de la filosofía en disciplinas” (p. 66), pues esta subdivisión durante siglos ha hecho perder “el fenómeno de lo histórico” (p. 66) de la vida fáctica en la filosofía, razón por la cual hay que “obtener lo histórico de la vida fáctica” (p. 66), porque es el lugar de referencia que relaciona la historia con el hombre y, constituye un punto de apoyo fundamental a la filosofía, pues “lo histórico (es) viveza inmediata” (p. 64), es decir, se desarrolla donde se manifiesta un sentido de la existencia, por tanto, lo histórico aborda al ser como un sujeto al que le ocurren fenómenos que hay que desocultar, más allá de buscar comprenderlo limitadamente como un objeto de estudio de las Ciencias Sociales o la Historia.

La fenomenología de la religión de Heidegger se encarga de explicitar la experiencia originaria del cristianismo primitivo, partiendo de la fe como fenómeno fundamental que conecta al creyente con la figura metafísica de Dios y el acontecer de la Parusía, por tanto, establece su hermenéutica como “un contacto interpretativo con lo que aparece” (Trawny, 2017, p. 21) en su vida fáctica en un determinado instante que pasa a la historia de la vida personal del creyente como el momento originario de su “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122), en lugar de elaborar un recorrido historiográfico de las principales religiones que han existido, ni hace un análisis comparativo de los fenómenos religiosos en cada una de las principales creencias y tampoco hace una lectura teológica dogmática.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger se enriqueció de la teología y la historia de las religiones, porque la primera le brinda los elementos religiosos que le permitan fundamentar su exégesis sobre la fe, el anuncio apostólico, la salvación, y la segunda le “presta una ayuda previa” (Heidegger, 2005, p. 107) a la fenomenología de la religión porque le brinda las herramientas para indagar la facticidad de la vida del creyente. Aun así, el hecho de que la historia le brinde una ayuda a la fenomenología implica que sea necesaria “una destrucción fenomenológica” (p. 107) que será tratada a mayor profundidad en el capítulo segundo; sin no antes decir que dicha *destrucción* es clave en la filosofía del joven Heidegger hasta *Ser y tiempo*, porque se refiere a una reinterpretación fenomenológica -en este caso- de la religión, sin que esto lleve a negar los aportes hechos por la teología protestante, la historia de la religión e incluso por la historia de la filosofía, ni se trata “de una aniquilación, una erradicación de la historia de la ontología, (sino que busca) disolver los presupuestos heredados y

los conceptos transmitidos por la tradición para volver a pensar la experiencia fáctica de la vida en toda su originalidad” (Escudero, 2009, p. 68), es decir, que se empeña en aprender de la tradición filosófica occidental, distanciarse críticamente de ella en algunos puntos con los que no se esté de acuerdo para “explicitar su sentido propio” (Heidegger, 2005, p. 108) sobre la facticidad del cristiano primitivo, plantear una comprensión sobre el modo de ser de la experiencia religiosa fundamental, “re-apropiarse de una correcta modalidad de acceso al objeto y lograr experimentarlo en su originalidad y plenitud de sentido” (Savarino, 2017, p. 102).

1.6. El sentido referencial de la experiencia de fe

En la fenomenología hermenéutica de la religión que Heidegger establece el sentido referencial se trata del camino hacia dónde se dirige el sentido de ser del cristiano primitivo, esto es, la razón de ser de su existencia que conduce hacia un fenómeno originario (la experiencia religiosa), que a vez le brinda la posibilidad de que en la facticidad del creyente le ocurran fenómenos como la proclamación, la tribulación, el tiempo kairológico u otros, y no son solo se queden como “conceptos: espíritu, alma (y) carne” (Heidegger, 2005, p. 148) que están ahí colocados o aislados en cuanto al sentido de su significatividad; no. El sentido referencial es el punto central que une todos los complejos ejecutivos que le ocurren al creyente desde el momento en que acepta la experiencia religiosa como parte esencial de su existencia, sin que se le modifiquen las ocupaciones de su vida personal o su vida profesional, aunque “las relaciones con el mundo propio se ven máximamente afectadas por el haber llegado a ser cristiano” (p. 148) por la forma en que él asume el tiempo, por qué se atribula y qué espera al final de su vida, los cuales son los puntos que se trataran al detalle en los capítulos segundo y tercero del presente trabajo.

El sentido referencial tiene su “dirección referencial (que) exige una caracterización propia” (Heidegger, 2005, p. 148) que comprende “espíritu, alma y carne” (p. 148) no como “conceptos de estados” (p. 148) que acontecen o se encuentran de forma aislada, sino como parte de la experiencia religiosa en la vida del cristiano primitivo. De esta forma, son “complejos del mundo compartido y circundante (que) co-constituyen la facticidad, pero son bienes temporales en la medida en que son vividos en la temporalidad” (p. 148), es decir, que el creyente asume una relación diferente con el porqué y el para qué de su existencia en su entorno más inmediato a partir de la interpretación del cómo está conformada la vida fáctica al tener una experiencia religiosa, en la que el espíritu, el alma y la carne son parte de la totalidad comprendida en la facticidad del

creyente que busca agradar a Dios y alcanzar la salvación el día de la Parusía. Ello marca una diferencia decisiva con las personas que no se encuentran inmersas en la experiencia de fe, porque estas últimas no hacen parte de este complejo ejecutivo, pues no le dan el mismo grado de importancia al cristianismo primitivo de la misma forma que se lo da él, y por ende también tendrán una consecuencia de dicha acción, como será explicitado en el capítulo tercero al abordar los revocados.

El sentido referencial es la razón de ser hacia donde apunta el por qué y el para qué del creyente que “recoge (todas) las conexiones referenciales” (Heidegger, 2005, p. 151) de la experiencia religiosa, esto es, la brújula que tiene el cristiano primitivo para guiar el sentido de su existencia hasta el día en que ocurra la Parusía y sea salvo por Dios, sin no antes pasar dificultades, pruebas, tribulaciones y alegrías que le ocurren en el transcurso de esta forma de asumir la vida que le lleva a tener una “experiencia peculiar (de) la significatividad del mundo” (p. 151), es decir, una manera única y exclusiva de interpretar y/o comprender el estar-en-el-mundo y relacionarse con los demás entes (creyentes o no creyentes) que hacen parte de su entorno.

Con base en lo anterior, es posible argumentar que el sentido referencial es la base por la cual “los fenómenos ejecutivos” (Heidegger, 2005, p. 150) como la tribulación, la expectativa, el tiempo kairológico, el estar a la espera, la experiencia de fe u otros se encuentran “fuertemente vinculados al sentido de la facticidad” (p. 150) que el creyente asume en su vida durante su experiencia religiosa. Por tanto, es importante resaltar que sin la experiencia religiosa de aceptar la veracidad del “escándalo de la Cruz” (p. 101) como fundamento de la existencia o razón de ser del cristiano primitivo no pueden darse los fenómenos ejecutivos y viceversa, además, tampoco se pudiera hablar de experiencia religiosa. En ello radica la centralidad del sentido referencial en la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, porque es el punto de enlace en su interpretación filosófica que le permite relacionar los fenómenos religiosos con el modo de ser de la vida del creyente.

1.7. La experiencia de fe del cristiano primitivo

Heidegger explicita la situación histórico-objetual de Pablo al describirla “como unidad de una pluralidad” (Heidegger, 2005, p. 122) porque parte desde la totalidad de un fenómeno originario que vive el cristiano primitivo, a saber, la experiencia religiosa de la fe que al creyente le define el sentido de su modo de ser en el mundo, porque es la experiencia auténtica que le permite vivir fenómenos como la proclamación, la expectativa, el anuncio apostólico, la

tribulación, el tiempo kairológico, la Parusía, los cuales están sujetos a una situación que consta de tres elementos fundamentales:

El sentido del contenido, o sea, aquello con que uno se las ha en la situación: las significatividades del entorno; el sentido referencial o modo en que se accede cada vez a éstas; y el ejercer (ejercicio) o la ejecución misma, o sea, el modo en que se ejerce o «se pone en acción/en acto» la situación en general (Uscatescu, 2005, p. 24).

El primero se refiere al contexto en el que se encuentra Pablo al escribir las *Cartas a los Tesalonicenses*, por qué se las escribió y que propone en ellas. El segundo punto aborda el cómo los cristianos primitivos de dicha comunidad reciben las *Cartas* y en tercer lugar se refiere a la manera en que los creyentes asumen la religiosidad en su vida fáctica.

Siguiendo lo anteriormente dicho, el filósofo de Messkirch expone los elementos fundamentales que transcurrieron en la escritura de la *Primera Carta a los Tesalonicenses* cuando dice:

La epístola fue escrita en Corinto, durante su primer viaje misionero, que lo llevó primero a Filipos. La oposición de los judíos obligó a Pablo a abandonar a escondidas la ciudad, de allí fue a Atenas, desde donde envió a Tesalónica a Timoteo. Pablo escribe la *carta* inmediatamente después de su llegada a Corinto (Heidegger, 2005, p. 117).

Con ello inferimos que Pablo escribe en una ciudad griega dirigiéndose a los cristianos primitivos de Tesalónica, situando “la misión apostólica dentro de la vida del mundo compartido con los otros” (Heidegger, 2005, p. 159); sin no antes, pasar por momentos de angustia en su salida de Filipos (Macedonia) debido a los celos que generó en la comunidad judía su proclamación del cristianismo como lo narra el apóstol en *Hechos* 17: 1-10, por tanto, la “situación” de Pablo es la “unidad de una pluralidad” (p. 122) porque la unidad se remite a la praxis de la vocación de “la proclamación apostólica” (p. 159) al predicar el evangelio que es único y diferente a otras formas de ejercer la religión, como el judaísmo que tenía ramas como los fariseos, los saduceos, los esenios y, se encuentra por encima de cualquier otra experiencia de vida, mientras que la pluralidad es la diversidad de acontecimientos y fenómenos (angustia, tribulación, expectativa, mundo, tiempo kairológico) que le ocurren en su vida al estar a la espera de la Parusía, que cuenta fundamentalmente con “el realce de los complejos de sentido: lo escatológico” (p. 159). Esto último que abarca el estar a la expectativa de lo que ocurra el día de la Parusía, no depende de la voluntad del apóstol, por tanto, no es un fenómeno intramundano, sino un fenómeno que solo

depende de la voluntad de Dios, el cual será profundizado en el capítulo tercero del presente trabajo. Y por otro lado, la situación de los creyentes de Tesalónica es que sienten tribulación por conocer cuándo ocurrirá la Segunda Venida de Cristo para estar preparados ante dicho acontecimiento, razón por la cual Pablo les escribe las dos *Cartas*, sobre todo la *Segunda Carta*¹⁴, que es necesaria para indagar en qué consisten la tribulación y el tiempo kairológico y cuál es la importancia que tienen estos fenómenos en la vida del creyente y cómo determinan el sentido de su existencia durante la experiencia de fe, como se demuestra en la exégesis que se desarrolla entre los capítulos segundo y tercero.

Partiendo de la experiencia de fe de los creyentes, Heidegger propone que esta se debe a “la comprensión histórico-ejecutiva auténtica” (Heidegger, 2005, p. 130) del momento en el que se encuentran viviéndola como la parte fundamental de su existencia, razón por la cual son afectados por el “cómo del comportarse en la vida fáctica” (p. 124) reflejado en dos notas sobre la relación entre Pablo y los nuevos cristianos cuando expone que:

1) Él experiencia su acabar de llegar a ser; 2) experiencia que aquellos tienen un saber de su haber llegado a ser. Esto es, su haber llegado a ser es un haber llegado a ser Pablo mismo. Y por su haber llegado a ser está Pablo también co-afectado (Heidegger, 2005, p. 122-123).

En ambas notas, el filósofo se refiere a que hay una determinada experiencia de vida fáctica que al ser vivida tanto Pablo como los tesalonicenses tienen cambios decisivos que provocan rupturas en su facticidad, pues saben que el “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) cristianos es fundamental en sus vidas, pues esto trae una manera de llevar la vida fáctica muy diferente a quien no asume la fe cristiana, lo cual también influye para que los cristianos primitivos adquieran una “conciencia auténtica” (p. 137) sobre sí mismos como creyentes y comprendan que esta experiencia cambia decisivamente la relación que tienen con “el mundo propio, el mundo circundante y el mundo compartido” (p. 46), no en el sentido de trasladarse del lugar donde se encuentran o que no se vuelvan a relacionar con otras personas, sino que hace referencia al cambio que ocurre en el sentido que le dan a la facticidad de su existencia en el mundo y su manera de relacionarse con lo que antes conocían.

¹⁴ Con la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, Pablo busca despejar ciertas dudas e interpretaciones erróneas que persistían en los creyentes, después de la lectura de la *Primera Carta*.

Después de tener en cuenta cómo la experiencia de fe cambia el sentido de la vida del creyente, pasamos a ver la siguiente cita:

La experiencia cristiana 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 fáctica. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias que se dan en ella (Heidegger, 2005, p. 146).

Esto le ocurre a la comunidad cristiana de Tesalónica después de que cada creyente ha decidido aceptar “el haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122), teniendo como base el “escándalo de la Cruz” (p. 101). A partir de esta creencia, cada persona vive la experiencia religiosa de la fe a lo largo de su existencia, en la que debe asumir dos particularidades muy interesantes:

Al ser parte de la experiencia de fe, la comunidad cristiana de Tesalónica vive “un nuevo llegar a ser; ha llegado a un llegar a ser –absoluto- que tiene <defectos> que tiene que <remediar>” (Heidegger, 2005, p. 173). Con ello, el creyente aunque tiene aspectos por mejorar en su vida como el mal carácter, la templanza, la falta de paciencia y mansedumbre, estos se pueden transformar a lo largo de su existencia, porque la vida cristiana es un proceso en el que el cristiano va perdiendo las capas del viejo hombre, pues ha adquirido un carácter de autenticidad en su ser porque la totalidad de su existencia está influida por la experiencia religiosa después de aceptar “el escándalo de la Cruz” (p. 101), es decir, la base de toda la experiencia de fe porque:

La fe no es un pensamiento ni un grito, sino una forma del vivir-se y del comprenderse concretamente frente a algo que nos supera –ya sea que situemos este algo, este Otro o este Todo-Otro, Dios, dentro o fuera de la conciencia (Camilleri, 2019, p. 74).

En consecuencia, la fe le da a la vida del creyente un carácter de totalidad, ya que, al depositar su confianza en Cristo el sentido de su existencia, esto es, su razón de ser se ha llenado, se siente plena al buscar agradar a un ser metafísico superior al que considera la fuente primera o el origen de todas las cosas; sin embargo, como es una persona que aun hace parte de este mundo, todavía tiene sus defectos -aparte de los que ya hemos mencionado- como no haber comprendido el sentido del contenido de la *Primera Carta* que Pablo les envió donde hablaba sobre la Parusía, pues según la interpretación de algunos creyentes sus ocupaciones se limitarían a ello, descuidando asuntos de la vida cotidiana, razón por la cual el apóstol debe enviar una *Segunda Carta* aclarando ciertos detalles sobre cómo actuar ante el estar a la espera de dicho fenómeno y que no

desatendieran sus ocupaciones, como estará presente en los capítulos segundo y tercero de este trabajo.

2) Los tesalonicenses al recibir la experiencia originaria de la fe asumen que su responsabilidad consiste en proclamar “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) difundiendo el evangelio¹⁵ con el objetivo de que otras personas acepten dicha experiencia religiosa y continúen hasta el final de sus vidas con ella, transformando su existencia decisivamente en la forma de percibir los fenómenos que acontecen en la cotidianidad del mundo, como la tribulación, el tiempo kairológico, la fe. Además, con la expresión fenomenológica “haber llegado a ser” (p. 122) Heidegger expone aspectos relevantes de su hermenéutica de la religión que estructuran sus tesis sobre el presente tema, como: 1) el ser cristiano primitivo 2) vivir la experiencia de fe en la facticidad 3) la tribulación ante la expectativa por la Parusía 4) el tiempo kairológico es fundamental en el estar a la espera del creyente, que son desarrollados implícita o explícitamente a lo largo de esta tesis.

En síntesis, para el filósofo alemán la experiencia de fe es el fenómeno religioso fundamental que se ha desocultado para que el creyente tenga acceso a la salvación el día en que ocurra la Parusía y que al asumirlo como el fundamento de su facticidad ha tenido un tiempo originario que le ha permitido cambiar radicalmente el sentido de su existencia y pasar de una vida mundanal basada en los deseos de la carne a una vida en y para Cristo que tiene como eje central los deseos del espíritu, como será tratado a mayor profundidad en los capítulos segundo y tercero.

1.8. El debate con el teólogo dialéctico Rudolf Bultmann

Después de abordar algunos aspectos sobre la experiencia de fe en la vida del creyente, colocaremos en debate al filósofo de la Selva Negra con el apóstol Pablo y el teólogo dialéctico Rudolf Bultmann para debatir el fenómeno señalado. Para ello, es pertinente colocar en contexto que Martin Heidegger en 1923 pasó de ser *Privatdozent* (asistente docente) en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Friburgo) a docente extraordinario en la Philipps-Universität Marburg (Marburgo) tras haber presentado el *Informe Natorp*¹⁶. En Marburg, Heidegger le escribe a Karl

¹⁵ Al respecto podemos ver el verso bíblico: “Y les dijo: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo”. (Marcos, 1960, *Biblia*, Marcos 16:15-16).

¹⁶ También llamado “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*” que presentó en Marburgo y en Gotinga con el objetivo de ocupar una plaza docente, quedando en primer lugar en Marburgo.

Jaspers en 1924 que “en la Universidad no pasa nada, se dormita, la media es de lo más mediocre, ninguna motivación, ningún estímulo. *La única persona: el teólogo Rudolf Bultmann*, con el que me encuentro cada semana” (Heidegger, y Jaspers, 1990, p. 41). Estos estimulantes encuentros eran realizados en un seminario que se debatía sobre el capítulo primero del Génesis, “la ética paulina (y la intervención de Heidegger) con la ponencia sobre el problema del pecado en Lutero” (Jüngel, 2012, p. 4), de las cuales, esta última la trataremos más adelante. De esta relación filosófico-teológica de dichos pensadores un investigador ha expuesto que fue

Asimétrica. Bultmann no influye en Heidegger, como éste en aquél. Heidegger acepta la teología de Bultmann bajo el presupuesto de la fe, que en ningún caso puede ser asunto de la filosofía. En este sentido no asume su teología. Bultmann, en cambio, sigue durante un buen trecho el camino de la filosofía heideggeriana, a fin de encontrar aquel lugar en el que el mensaje cristiano pueda impactar al hombre (Safranski, 1997, p. 168).

Con la cita anteriormente explicitada sobre la influencia que un pensador tuvo sobre otro, sus afinidades electivas y sus diferencias, pasamos a decir que ambos abordaban la fe partiendo de su lectura de Pablo. Para Heidegger, la experiencia religiosa de la fe se fundamenta en “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) y la resurrección de Jesús con su lectura de las *Cartas Paulinas*. En este sentido, para hablar sobre la fe, Pablo de Tarso se basó en hombres del Antiguo Testamento que fueron de ejemplo sobre dicha experiencia como Abel, Enoc, Noé, los patriarcas, los jueces y los profetas de Israel para decir en *Hebreos 11: 1*: “la fe es la certeza de lo que se espera, es la convicción de lo que no se ve” (Pablo. 1960) y en la *Carta a los Romanos 10: 17*: “la fe viene por el oír, y el oír por la palabra de Dios” (Pablo. 1960), es decir, que dicha experiencia del hombre se fundamenta de manera irrefutable en la confianza puesta en Dios, porque él es la fuente originaria, la unidad indivisible de quien dependen todos los hombres que han decidido asumir en sus vidas la veracidad de su palabra.

Por otro lado, Bultmann desde su teología dialéctica plantea que la fe es la

Comprensión de la cruz que supera el escándalo de la maldición que caía sobre el crucificado, según juicio judío, la cruz debía tener su significación en el contexto del acontecimiento salvífico (y) la llamada a la fe en el único Dios verdadero es por tanto al mismo tiempo la llamada a la penitencia (Bultmann, 1981, pp. 90 y 120).

De ello podemos decir que quien era colgado en una cruz hasta morir en el siglo I d.c según el Imperio romano eran los peores reos; sin embargo, Jesús con su crucifixión, muerte y

resurrección le cambia el significado a dicho suceso -que solo aplicó en su caso-, pues con su sacrificio otorgó el punto de partida para que sus futuros creyentes fundamentaran su fe en el suceso e hicieran parte del cristianismo primitivo con el objetivo de alcanzar la salvación en el día postrero.

El argumento de Bultmann sobre la crucifixión de Cristo y su relación con la fe está basado en Pablo de Tarso cuando el apóstol dice: “Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición (porque está escrito: Maldito todo el que es colgado en un madero)” (Pablo, 1960, *Gálatas* 3-13). Lo anterior, lleva al teólogo alemán a considerar que Dios asumió los errores cometidos por la humanidad y decidió tener una muerte poco honrosa, pero que sirviera como base de la fe vista como la “designación predominante de la relación del hombre respecto de Dios; la fe es la postura que domina la vida del piadoso” (Bultmann, 1981, p. 136), por lo tanto, el cristiano tiene fe “en la acción salvífica de Dios” (p. 136), confía plenamente en él, renunciando a la confianza que puede colocar en sus propias capacidades. Y siguiendo lo expresado por Pablo en *Hebreos 11: 1*¹⁷ plantea que “la fe es una seguridad allí donde ninguna seguridad puede verse; es, como dijo Lutero, la disponibilidad a entrar confiadamente en las tinieblas del futuro” (Bultmann, 1958, p. 54), es decir, que el hombre coloca su esperanza en lo invisible y que a los ojos del ser humano puede parecer imposible o impredecible el día de la salvación, sin embargo, el creyente debe de tener paciencia y confianza pues para el “que cree todo le es posible” (Marcos, 1960, Marcos 9:23).

Mientras que Heidegger desde su hermenéutica fenomenológica postula que la vida fáctica del creyente no depende de sí mismo “sino que procede de Dios -fenómeno de la acción de la gracia” (Heidegger, 2005, p. 150) de él para con el creyente. Por lo tanto, la fe que tiene el creyente depende de un ser metafísico externo a él que es Dios, más allá de la voluntad o de la capacidad que tiene el cristiano primitivo para continuar en ella, por tanto, la significatividad de su existencia se encuentra estrechamente vinculada con experiencias que van más allá de sus logros y/o virtudes personales, porque es a Dios quien le ha placido compartirle la salvación.

Por su parte, Bultmann basándose en la *Carta a los Romanos* dice que Pablo tiene como objetivo principal en su misión apostólica que la fe en el Mesías crucificado sea vista “como un acto de obediencia” (Bultmann, 1981, p. 373), un acto de creer en el Mesías que abre una nueva

¹⁷ El texto bíblico dice: “La fe es la certeza de lo que se espera, es la convicción de lo que no se ve” (Pablo, 1960, *Biblia, Carta a los Hebreos* 11:1).

concepción del mundo en la vida del creyente. En este sentido “la fe apela no a lo que él es como acto o como postura, sino a la acción de gracia de Dios, anterior a él y que le ha salido al encuentro” (p. 378) a la vida de cada persona que ha sido llamada a seguir su camino. Por otro lado, para Heidegger lo que le sale al encuentro no es la fe, sino la experiencia de la vida, cuando expresa que

En el curso de un día fácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto cómo de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiencio (Heidegger, 2005, p. 47).

Con ello está evocando que la forma en que el ser reacciona frente a lo que le ocurre en su vida cotidiana se da de acuerdo a lo que vive en cada instante y no tiene la mayor relevancia en el sentido de su existencia. Sin embargo, cuando se trata de la facticidad está apelando a las experiencias que le van ocurriendo y determinan el sentido de su existencia. Esto es lo que le sucede al cristiano primitivo cuando ha decidido ser creyente, incluido Pablo, porque la experiencia de fe le ha salido al encuentro en un instante originario de su vida que no se lo esperaba y a partir de allí se torna decisiva porque dicha experiencia originaria decide la totalidad del sentido de su existencia. Por lo tanto, Heidegger plantea que la fe es “un misterio (que) nos da la certidumbre” (2005, pp. 143-144). Esto será tratado de la siguiente manera: es “un misterio” porque es un fenómeno cuya manifestación y desocultación no depende ni parten desde la facticidad del cristiano primitivo, sino de Dios como causa primera de la experiencia originaria, y “da certidumbre” porque se trata de tener “fe en la verdad” (p. 137). La verdad (concepto retomado de la *Alétheia* de Aristóteles), se remite a creer en la significatividad de la proclamación del “escándalo de la Cruz” (p. 101) como fenómeno fundamental en la vida del creyente.

Además, Heidegger habla particularmente del apóstol cuando dice que Pablo en su apostolado dirigido a los tesalonicenses se debate “en la lucha entre «ley» y «fe»” (2005, p. 98), sin que ello remita a un antagonismo total, solo son dos vías para llegar al camino de la salvación, de las cuales solo nos centraremos en su lectura sobre la experiencia de la fe, que tiene como base “el escándalo de la Cruz: (*porque*) éste es el auténtico elemento fundamental del cristianismo, frente al cual sólo hay fe o incredulidad” (p. 101), es decir, se refiere al “reconocimiento” (p. 156) que hace el creyente “del Cristo redimido, de que él es el Mesías” (p. 156), por tanto, esto se remite a la significatividad que tiene la *verdad* de la crucifixión, muerte y resurrección de Jesús, pues esta

es la piedra angular que fundamenta la experiencia de fe del cristiano primitivo en su facticidad. Por lo tanto, el creyente reconoce a Dios como un ser metafísico único, irrepetible y supremo del cual depende en toda su esencia, por lo que la experiencia religiosa corrobora que la gracia de Dios se encuentra relacionada con “la pobreza existencial” (Savarino, 2017, p. 115) del creyente, el cual si busca obtener la salvación, debe renunciar a la vida pecaminosa que antes tenía y dejar de pensar que depende de sus propias fuerzas, porque “la experiencia de Dios acentúa la insuficiencia humana, al contrario de cualquier comprensión metafísica que, situándose en el nivel del mundo, lo aplicaría” (p. 115-116). En consecuencia, la experiencia de fe “no <es> un mero tener actitudinal por verdadero un hecho” (p. 178), porque no se trata de creer que algo común y corriente ha sucedido; sino que se refiere a la experiencia religiosa fundamental, que le da sentido a la facticidad del cristiano primitivo al estar-en-el-mundo a la espera de la Parusía que ocurrirá en el tiempo kairológico como será explicitado en el capítulo tercero.

Heidegger plantea que llegar a ser cristiano primitivo no remite a una experiencia más de la vida fáctica, sino que se refiere a un acontecimiento trascendental que marca un antes y un después en la existencia porque el creyente está “co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser¹⁸ es su ser en un ahora presente” (Heidegger, 2005, p. 123), es decir, que la experiencia religiosa le brinda el sentido de la existencia del creyente en un constante presente.

Por otro lado, aunque Heidegger ha elaborado una hermenéutica fenomenológica de la religión desde su rigurosa lectura de las *Cartas Paulinas*, hay un pasaje de *1 de Corintios 2: 4-5* que interpreta erróneamente al decir: “la fe debe estar en la sabiduría humana (en la que) el apóstol es solo herramienta de prueba” (2005, p. 164). Esta afirmación coincide en su segunda parte porque Pablo es el instrumento que Dios encarga para llevar la proclamación del evangelio a los gentiles, entre ellos, los de Tesalónica, pero en la primera el filósofo contradice aseveraciones anteriores donde él había expuesto que el creyente puede vivir la experiencia de fe porque se lo permite “la acción salvífica de Dios” (p. 164) o como lo dice Pablo: “ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, *para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios*” (Pablo,

¹⁸ El “haber-llegado-a-ser” había sido abordado con anterioridad por Heidegger en 1918 en unos apuntes preparatorios titulados *Sobre: Schleiermacher, “Der Christliche Glaube” y la fenomenología de la religión en general* como lo podemos ver en: *Estudios sobre la mística medieval*, 2018, ps.185-186.

1960, 1 de Corintios 2; 4-5), es decir, no es a través del esfuerzo personal ni de la sabiduría humana que se alcanza la experiencia de fe, como decía Heidegger, sino que es mediante la revelación de Dios que se da en la medida que el cristiano primitivo asume la fe como el fenómeno que se ha desocultado en su vida y determina el modo de ser de su existencia, pues consigo le ha sido manifiesta la experiencia religiosa.

Después de abordar los postulados de Bultmann y Heidegger sobre la experiencia de fe en la vida fáctica del creyente, este punto tratará las disertaciones que ambos compartieron en sus debates. Para ello hemos tenido en cuenta que en enero de 1924 Bultmann invitó a Heidegger al seminario titulado *La ética de Pablo*¹⁹, en cuyas “sesiones celebradas el 14 y el 21 de febrero de 1924, pronunció una ponencia sobre «El problema del pecado en Lutero»” (Jüngel, 2012, p. 129).

En la ponencia de febrero de 1924 el filósofo de Messkirch parte de su lectura de la obra de Lutero titulada “*Cuestión disputada sobre las fuerzas y la voluntad del hombre sin la gracia*” de 1516, frente a la cual interpreta que el fraile no propone el pecado como “una acumulación de defectos” (Bultmann y Heidegger, 2012, p. 130), sino como la manera en “que el hombre está dispuesto en relación con” (p. 130) lo que tiene en su entorno, es decir, de la forma en que está afectado por cometer pecado, por tanto, debe comprender “su ser como un aguantar en el mundo, que no ofrece primores, sino infortunios. Dios en su misericordia ha sacudido el buscar su justicia, de modo que ahora el hombre sabe que no puede esperar nada del mundo” (p. 130), por tanto, el hombre es un ser dependiente de las decisiones y definiciones que Dios previamente ha estipulado como parte de las obras que le agradan y que por fuera de él no es posible esperar una experiencia religiosa auténtica para la vida fáctica. Esta percepción del hombre dependiente de la voluntad de Dios y que solo tiene la posibilidad de vivir “infortunios”, tiene relación con la tribulación que padece el cristiano primitivo al estar en el mundo a la espera de la Parusía, pues este último tiene la intención de mantenerse en la experiencia de fe, lo que “significa estar puesto ante Dios” (Gabás, p. 9), es decir, hacer su voluntad. En consecuencia, el hombre se abstiene de cometer todo tipo de pecado, incluido el querer llegar a ser como Dios, para no ir en contra del favor de él, porque sabe que “la existencia cristiana es su propio enemigo como también su propio camino de salvación” (Camilleri, 2019, p. 66), en el primer caso porque no está exenta de cometer pecados, mientras se

¹⁹ El investigador Sylvain Camilleri. considera que los debates entre Bultmann y Heidegger fueron “el diálogo más fructífero entre la filosofía y la teología del siglo XX (que) se llevó a cabo por primera vez en torno a la exégesis de las *Escrituras*” (Camilleri, 2019, p. 75).

encuentre en su vida fáctica, y en la segunda porque el creyente puede enfocar su vida en estar en comunión con Dios y asumir la experiencia de fe.

Lutero en la Tesis 17 de las “*Disputas contra la teología escolástica*” propone que “la esencia del pecado (radica en) querer que uno mismo sea Dios y que Dios no sea Dios” (Bultmann y Heidegger, 2012, p. 130), es decir, que la base del pecado radica en la avaricia que tiene el hombre en su búsqueda por reemplazar a Dios como la fuente primera. Esto viene a ser el pecado fundamental que corroe la facticidad de una persona y la aleja definitivamente de Dios, puesto que él es inalcanzable e irremplazable.

Además, según Heidegger, Lutero considera que el pecado representa “la oposición a la fe, la falta de fe, la aversión a Dios, teniendo en cuenta que fe significa: estar ante Dios (estar puesto ante él)” (Bultmann y Heidegger, 2012, p. 131). El pecado se encuentra en la esencia misma del hombre en cuanto hombre, porque este quiere hacer las cosas de su vida cotidiana bajo su voluntad, así estas desagraden a Dios. Por tanto, el pecado existe en la medida en que el hombre es en sí mismo y está en el mundo disponible para cometerlo, pues desde Adán y Eva hemos sido “incitados contra Dios mismo y su palabra. Su pecado consiste en que prestaron oído a una palabra que no es palabra de Dios, en que se dejan enredar en una disputa. Con ella pierden su ser originario ante Dios” (p. 132). En consecuencia, Adán y Eva se angustian e intentan huir de la presencia de Dios, sin embargo, no lo consiguen porque Dios es omnipresente. Y al verse en la encrucijada de que han cometido pecado por su propia voluntad, pues Dios les había dicho: “del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás” (Moisés. 1960. *Génesis* 2:17), no obedecen y comen del fruto del árbol prohibido. Entonces “Eva, en su excusa, alza la acusación contra Dios como creador de la serpiente y con ello lo señala como autor del pecado” (Heidegger y Bultmann, 2012, p. 129). Con este pecado, Adán y Eva han terminado de sellar su blasfemia, porque en el caso de Eva, busca justificarse, librarse de la culpa por lo que ha cometido y coloca a Dios como máximo responsable de los hechos, pues él ha sido el ente creador de la serpiente que le ha engañado para que coma, mientras que Adán también dice: “La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí” (Moisés, 1960, *Génesis* 3:12). Por estas razones, ambos son expulsados del paraíso terrenal, pues apartaron su confianza del Creador al no tener fe en su palabra, buscaron la sabiduría por su propia cuenta y responsabilizar a Dios de sus actos.

Para Heidegger, tener fe “no es un “acto, sino una modalidad del ser ante Dios” (Camilleri, 2019, p. 67), es decir, que el creyente no puede construir el acceso ante Dios como si se tratara de elaborar un camino, sino que para llegar ante Dios es necesario que la fe pueda emerger desde el fondo del ser de cada creyente. Este planteamiento es sumamente importante porque “está formulada en un registro ontológico y no solo en un registro dóxico” (p. 67), es decir, el “registro ontológico” de la fe se refiere a cómo se define y comprende el sentido de la existencia del creyente en relación con Dios, que va más allá del “registro dóxico” enfocado en opiniones y conocimientos sobre la religión cristiana, porque creer implica que el ser del hombre en su totalidad busque agradar a Dios para alcanzar la Parusía, aunque sin olvidar que en el proceso “se encuentra arrojado en un estado de crisis generalizada” (p. 67) ocasionada por la tribulación que siente durante la temporalidad en la que vive su experiencia de fe al estar-en-el-mundo.

Por otro lado, el teólogo dialéctico Rudolf Bultmann considera que el pecado se origina en el hombre a partir de que este le da cabida en su existencia a las “obras de la carne” (que se contraponen a la sabiduría de Dios), de las cuales la más relevante es “el vanagloriarse del hombre. En los judíos que presumen de Dios y de la Ley (y) en los griegos que presumen de su sabiduría” (Bultmann, 1981, p. 296), cuando en realidad el hombre no tiene nada de que vanagloriarse pues toda lo que le ha sido dado depende de la voluntad de Dios, razón por la cual el apóstol Pablo se gloria en sus debilidades y no en la sabiduría adquirida cuando fue estudiante de Gamaliel (Pablo. 1960, Biblia. *2 de Corintios* 12-5 y *Filipenses* 3:7-8) (como será tratado en el capítulo segundo), es decir, no lo hace con el objetivo de honrarse a sí mismo, sino para demostrar lo negligente que es hacer esto ante la presencia de Dios, sabiendo que buscar la gloria personal “es el papel del “insensato”” (Bultmann, 1981, p. 297).

Teniendo en cuenta que gloriarse de sí mismo es un pecado, Bultmann considera que el pecado tiene como objetivo engañar al hombre:

Haciéndole creer que si sigue su concupiscencia, conseguirá la vida, mientras él se está preparando para la muerte. Una vez que el hombre ha sucumbido a este engaño, no sabe lo que hace, es decir, no sabe que mediante su actuación está cosechando la muerte (Bultmann, 1981, p. 303).

Lo anterior es un engaño en el sentido estricto de la palabra porque el hombre al practicar el pecado no tiene claro si está haciendo el bien o no porque ha sido enceguecido por la maldad, actuando en contra de la voluntad de Dios, en consecuencia se aparta de la salvación y consigo de

la vida con Dios, tomando rumbo hacia “los revocados” (Heidegger, 2005, p. 141), como lo veremos en los capítulos segundo y tercero.

Bultmann y Heidegger coinciden en la apropiación de la tesis luterana de “que el hombre sin la fe (Bultmann), sin ser propiamente (Heidegger), carece de su ser genuino, está caído. Los dos se orientan por el existir propiamente” (Gabás, R. p. 10). Esto quiere decir que ambos pensadores proponen que el creyente si no tiene fe, no es un cristiano en el sentido estricto de la palabra, pues se aleja de su sentido de ser auténtico (Heidegger); además, la caída por fuera de Dios implica una reflexión sobre la condición humana, así como la búsqueda de significado en relación con lo divino, en un contexto que va más allá de lo literal y abarca la unión existencial (Bultmann).

1.8.1. La vida fáctica del cristiano en el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante

A continuación, este punto explicitará la lectura heideggeriana sobre la experiencia de fe a partir de su exégesis sobre el mundo propio, el mundo compartido y el mundo circundante del cristiano primitivo en su vida fáctica y lo debatiremos con la perspectiva de Rudolf Bultmann sobre el cristiano y su mundo.

La interpretación que Heidegger le dio al creyente estuvo basada en su comprensión sobre la vida fáctica del creyente relacionada con “el mundo del sí-mismo y el mundo de las experiencias internas” (Heidegger, 2014, p. 72) porque consideraba que

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 cristianas primitivas supone una transposición radical de las direcciones tendenciales de la vida, se piensa sobre todo en la negación del mundo y el ascetismo (la idea del reino de Dios) (Heidegger, 2014, p. 72).

Esto quiere decir que la experiencia de vida del cristiano primitivo tiene un giro decisivo en el que al asumir su facticidad como creyente de la experiencia salvífica de Dios se niega a continuar en lo que antes hacía en el mundo, como dedicar su vida a los placeres de la carne y los placeres de los ojos porque su disposición ante Dios trae consigo una negación del pasado, a una “vana manera de vivir” (Pedro. 1960. *1 Pedro 1: 18*), no en el sentido literal de la palabra, sino de la búsqueda de una nueva vida que le permita ser parte de la experiencia originaria de la fe e influya en olvidar el sentido de vida que le daba a su existencia en un tiempo pasado.

Heidegger realizó sus postulados sobre el mundo compartido, el mundo circundante y el mundo propio del cristiano primitivo teniendo en cuenta “el ejercicio de la facticidad del fin de los tiempos” (Heidegger, 2005, p. 166), esto es, cómo los creyentes han asumido el cuándo de la Parusía desde su lectura principalmente de las *Cartas a los tesalonicenses* y la *Carta a los Gálatas*; mientras que el teólogo dialéctico Rudolf Bultmann realizó su interpretación del mundo del creyente a partir de su lectura a la *Carta a los Romanos* que le llevó a plantear que es “el conjunto de condiciones y posibilidades de la vida humana” (Bultmann, 1981, p. 310) en todas sus facetas, formas de ser, de actuar, de relacionarse con los demás. Para dicha vida es importante que Dios esté corrigiendo a los creyentes, para que “no caigan bajo el juicio “con el mundo” (esto es) con el resto de la humanidad” (p. 310) el día en que ocurra la Parusía. Por lo tanto, el hombre debe seguir colocando su fe en Dios que es su creador y no la mirada en la humanidad que está en el mundo, porque esta ha difundido el pecado en el mundo, a saber, *las obras de la carne* como adulterio, fornicación, lascivia cuyo significado será profundizado en el capítulo segundo. Mientras que para Heidegger, un “hombre” llamado Jesús -que es Dios hecho carne- ha traído la salvación a la humanidad mediante “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), es decir, a través de la crucifixión, muerte y resurrección de él ha sido posible la experiencia salvífica de los creyentes, porque ellos confían en la significatividad que el fenómeno tiene en su vida práctica, razón por la que a partir de dicho instante: “La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana de la vida y ella misma es una tal” (p. 109). Por tanto, cuando es aceptado el cristianismo, es un modo de ser que forma parte de la totalidad de la facticidad del creyente, es su esencia como persona y como hombre de fe al estar-en-el-mundo.

Por otro lado, Bultmann para interpretar la relación del cristiano con su mundo y el mundo compartido, afirma que Pablo de Tarso fue el “fundador de una teología cristiana” (Bultmann, 1981, p. 237) partiendo de la influencia que recibió desde su juventud de “la cultura helenística, (que) conoció la filosofía popular y se familiarizó con la aparición del sincretismo religioso” (p. 237). Ello le sirvió al apóstol a enriquecer su conocimiento para construir su lectura de la teología y proclamar el evangelio del Mesías, es decir, anunciar la experiencia religiosa de la fe a griegos y romanos como lo demuestran sus tres viajes misioneros descritos en *Hechos de los Apóstoles* capítulos 13 al 19, 27 y 28. Dicha noción sobre Pablo y el cristianismo primitivo le lleva a Bultmann a plantear lo siguiente:

En el cristianismo cada individuo se encuentra dentro de la comunidad y todas las comunidades particulares juntas forman una comunidad. Ciertamente que el motivo primero o primario de la mutua pertenencia no es del orden de la necesidad práctica; más bien la organización eclesiástica ha nacido primariamente de la conciencia de que la comunidad total existe antes que las comunidades particulares. Las comunidades particulares son una manifestación de la comunidad universal en las expresiones que se encuentran muchas veces en los saludos de entrada: (la iglesia [de Dios] que habita) (Bultmann, 1981, p. 141-142).

Con base en lo anterior, Bultmann expone que el creyente está inmerso en una comunidad universal de creencias religiosas (la iglesia), que es más importante que la particularidad del cristiano como seguidor del Mesías. Además, la organización de la iglesia aunque tiene sus motivos prácticos y logísticos, surge a partir de la conciencia que tiene la comunidad universal como totalidad en sí misma que precede y le da sentido a las comunidades particulares, razón por la cual, las comunidades particulares son parte de una totalidad que solo se explica a través de la obra salvífica de Dios, porque tiene en cuenta que Pablo no trata al hombre, al mundo y a Dios como individualidades inconexas, sino que “siempre ve al mundo y al hombre en su relación con Dios” (Bultmann, 1981, p. 245).

En contraposición a dichas afirmaciones, Heidegger plantea que el mundo compartido con los otros, el mundo circundante y el mundo propio convergen en la experiencia fáctica de la vida religiosa del cristiano primitivo. En este sentido, interpreta el mundo propio de Pablo partiendo de la espera que el apóstol tiene por la Parusía, es decir, por “la Venida al final de los tiempos” (Heidegger, 2005, p. 127) para la cual se ha estado preparando desde que aceptó la experiencia religiosa en su vida en comunión con Dios y proclamando el evangelio a las personas que hacen parte de su mundo circundante (más cercano) y su compartido, que en este caso, se refiere a los tesalonicenses, como será tratado en el capítulo segundo. Aun así, Heidegger reconoce que en este proceso de interpretación existe “una dificultad metodológica” (p. 117) muy importante sobre Pablo de Tarso porque “no conocemos su mundo circundante” (p. 117). Sin embargo, esta falta de conocimientos puntuales sobre cómo era su entorno más cercano en parte puede ser resuelto si nos basamos en *Hechos de los Apóstoles* y las *Cartas Paulinas* para tener un mayor conocimiento sobre “su personalidad y preguntar si el entorno (que le rodea) es importante para él” (p. 117), es decir, *el entorno es su mundo compartido* que comprende los lugares por donde él predica el evangelio como en Corinto, Atenas, Filipos, Macedonia, Asia Menor, entre otras ciudades y

regiones en las que las personas que deciden aceptar la predicación paulina al asumir la experiencia religiosa como el sentido de la existencia de su vida fáctica, de manera que en su mundo compartido se encuentran co-afectados por la experiencia religiosa de la fe, porque “están experimentados (en) su “estar-ahí” para Pablo (y contemplan) cómo está ejercida la referencia en Pablo” (p. 168). Esto quiere decir que un determinado grupo de personas de Tesalónica ha decidido asumir el anuncio apostólico de la experiencia de fe como parte fundamental de su existencia, en la que tienen como principal referente espiritual a Cristo y, en segunda instancia, quien les sirve de ejemplo, guía y motivación es el apóstol Pablo. Con lo anteriormente mencionado, es posible comprender que el saber que se tiene sobre el mundo compartido del apóstol en cierta medida es una ayuda que permite superar la falta de conocimiento que se tiene sobre la presencia de Pablo en su mundo circundante cuando vive la proclamación de la fe con los tesalonicenses, de tal manera que hay una mayor claridad que permite desocultar la comprensión del mundo compartido de los creyentes, porque conocemos que el mundo propio comprende el cómo el cristiano primitivo asume la experiencia de fe en su vida, el mundo circundante contempla lo que él tiene cerca de sí mismo que le sirve para permanecer en la experiencia como la Torah y el libro de Isaías y el mundo compartido es la comunidad de creyentes que se reúnen en Tesalónica para tomar parte de la experiencia de fe.

El filósofo considera que el mundo compartido del cristiano primitivo tanto de Pablo como de los tesalonicenses se encuentra determinado “por la vocación y fe; sentido básico escatológico del fenómeno de lo experimentado co-mundanalmente” (Heidegger, 2005, p. 168). Ello nos demuestra que el quehacer práctico del creyente se decide a partir de su entrega al cristianismo primitivo tanto en su forma de actuar con las demás personas al contribuir con ayudas sociales, orando por los creyentes y para que otros lleguen a la experiencia originaria, como en su manera de vivir por y para la fe en Cristo, estando a la expectativa, es decir, esperando vigilante cuándo ocurrirá la Venida del Mesías, orando en todo tiempo, anunciando la proclamación cristiana (el evangelio, esto es, el kerigma) y para que Dios lo tenga entre sus llamados el día postrero cuando serán salvos.

Además, Heidegger considera que “el mundo compartido (es) como (un) «recipiente» en que el Evangelio cae como un mazazo” (Heidegger, 2005, p. 170). A partir de esta afirmación surge el siguiente interrogante: ¿Por qué el mundo compartido es un recipiente propicio para la llegada del evangelio? El mundo compartido es el lugar donde comparecen diferentes entes que

pueden o no tener intereses afines, entre los cuales se encuentran los no creyentes y los que posiblemente puedan aceptar la experiencia religiosa, siendo estos últimos a los que les llega repentinamente la Proclamación del Evangelio, sin haberla buscado, pues no la tenían planeada en el ejercicio de su facticidad, por ende no estaban a la espera de la gracia de Dios, pero al llegarles repentinamente, les cambia su forma de comprender y asumir el tiempo, la vida, el estar a la espera o la tribulación. En consecuencia, la insólita y repentina llegada de la proclamación del evangelio es un acontecer fenomenológico que les trastorna lo más íntimo de su ser y estar-en-el-mundo compartido, así como el sentido que le dan a su vida fáctica, puesto que les ha llegado una “buena nueva” (p. 169) de salvación que cambia la “conciencia auténtica” (p. 137) que tenían sobre una vida mundanal y, en su lugar pasar a tener una experiencia religiosa que a partir de aquel instante originario pasa a definir el sentido de su existencia.

Además, Heidegger propone que “la conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en *1 Corintios* 1, 26-27; 7, 20. Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento” (Heidegger, 2005, p. 145). Con ello, el filósofo de Messkirch está explicitando que Pablo cuando le habla a los corintios en los capítulos anteriormente citados se enfoca en mostrarles que el Mesías escogió un *pequeño remanente*²⁰ de creyentes para tener la experiencia de la fe junto a él, no porque fueran muy letrados, poderosos o sabios, “sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte” (Pablo, 1960, *1 Corintios* 1:27). Con lo anterior podemos comprender que la vida fáctica del cristiano primitivo adquiere un nuevo significado, una distinta manera de comportarse en su mundo circundante y en su mundo compartido, donde no busca cambiar su forma de ser con los otros, sino que se encuentra con otros creyentes “luchando juntos como un solo hombre por la fe en la buena nueva” (Heidegger, 2005, p. 182) proclamada por el apóstol Pablo, porque buscan obtener “la salvación (al) ponerse la armadura” (p. 177) de Cristo para combatir contra sí mismos (sus propios deseos como lujuria, lascivia, idolatría que se contraponen al modo de vida que exige Dios), las tentaciones de este mundo y a Satanás (a quien veremos en el capítulo 3). Esta armadura que referencia el filósofo es abordada por Pablo en la *Carta a los Efesios*:

²⁰ Expresión paulina descrita en la *Carta a los Romanos*, capítulo 11.

Estad, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y vestidos con la coraza de justicia, y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz. Sobre todo, tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios (1960, 6:14-17).

Lo anterior quiere decir que el cristiano primitivo durante el tiempo en que está ejerciendo la experiencia religiosa en su vida, no solo está atribulado por el cuándo de la *Parusía*; sino que se encuentra en una lucha constante en tres escenarios diferentes (el mundo propio, el mundo compartido y el enemigo de Dios), a los cuales le es necesario derrotar durante su facticidad para permanecer en la fe con el objetivo de alcanzar la salvación el día en que ocurra la *Parusía*, sin embargo, no lucha solo, sino con ayuda de Dios y apoyándose con la comunidad cristiana de Tesalónica.

Por lo tanto, es posible concluir que el objetivo de la hermenéutica fenomenológica que Heidegger establece sobre la experiencia de fe se resume en la siguiente cita: “precisar el sentido referencial de la religiosidad cristiana primitiva hacia el mundo circundante, el compartido y el propio; (y la) la mismidad del mundo propio” (2005, p. 147). Este objetivo central de la fenomenología de la facticidad explica que la vida fáctica del creyente en su mundo tiene cambios difíciles y significativos porque “las relaciones con el mundo propio se ven máximamente afectadas por el haber llegado a ser cristiano” (p. 148), es decir, el creyente asume una manera diferente a las demás personas en su comprensión del tiempo, el pecado, el sentido de la vida, porque “los complejos del mundo compartido y circundante co-constituyen la facticidad, pero son bienes temporales en la medida en que son vividos en la temporalidad” (p. 148). Esta temporalidad no remite a un momento fijo, sino a una continua tribulación del cristiano por estar preparado para el repentino fenómeno de la *Parusía*, por lo que la vida fáctica debe ser íntegra en la experiencia religiosa, sin que ello implique que la religiosidad del creyente le lleve a comportarse de forma rara frente a las demás personas, porque “la vida cristiana tiene que cobrar en su parte de mundo circundante un carácter de obviedad” (p. 149), a saber, que sea vista como parte de la cotidianidad o un modo de ser de una determinada comunidad que está en el mundo sin que perturbe los quehaceres de la vida de quienes no son creyentes.

2. Capítulo 2: La tribulación en la vida fáctica del cristiano primitivo

El presente capítulo está enfocado en comprender lo que atribula el sentido de la existencia del cristiano primitivo al vivir en su facticidad la experiencia de fe que le ocurre durante el ejercicio de su vocación religiosa al estar presente en el mundo. Por tanto, se guía a partir de los siguientes interrogantes: ¿Por qué el cristiano primitivo siente tribulación durante su experiencia de fe? ¿Cuándo el cristiano primitivo se atribula? ¿Por qué y para qué está a la expectativa de que ocurra el fenómeno de la Parusía? Para explicitar estos cuestionamientos se aborda en un primer momento quiénes eran los cristianos primitivos y cuál es la significatividad que tiene el fenómeno de la tribulación en la vida fáctica del creyente. Luego en qué consiste y por qué es importante la comprensión fenomenológica de la experiencia religiosa.

Después hablaremos sobre el “haber-llegado-a-ser” (Heidegger, 2005, p. 122) cristiano primitivo que para esta investigación se encuentra dividido en dos formas que afectan su situación al estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*): en el fenómeno de la alegría, que se contrasta con el fenómeno de la tribulación, el cual es el determinante de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo. Posteriormente, tratamos la tribulación en la vida fáctica de Pablo, para lo cual requerimos hacer hincapié en aspectos claves como la situación, el aguijón de la carne, la debilidad, la proclamación del evangelio, la vocación del apóstol, el complejo ejecutivo, entre otras.

2.1. Los cristianos primitivos

Antes de hablar sobre la tribulación en la vida del cristiano primitivo desde la orientación fenomenológica de Heidegger, este trabajo explicita que la comunidad cristiana como tal tiene sus inicios desde la fecha en que ocurre la ascensión de Cristo al cielo, es decir, aproximadamente hacia el año 30 d.c o el 33 d.c. Durante los primeros años de su proselitismo se reunían en las casas de los diferentes miembros la comunidad para orar, alabar a Dios, compartir la lectura del Pentateuco o del libro de Isaías, bautizar a los nuevos creyentes, leían las *Cartas* de los misioneros como lo corrobora *Hechos* 16: 15; *Romanos* 16: 5 y *Colosenses* 4: 15. En este contexto, a los discípulos de Jesús “se les comenzó a llamar cristianos por primera vez en Antioquía” (Lucas, 1960, *Hechos* 11: 26) (provincia de Siria), porque estaban juntos y vivían en armonía. De dichos cristianos, habían algunos que tenían mejores posibilidades económicas, por lo que ayudaban a quienes no las tenían (*Hechos* 2: 43-47; 4: 32-37) y por la fe que tenían en Dios ocurrían grandes milagros (*Hechos* 5: 12-16). Esta armonía que tenían en su comunidad se contrastaba con el hecho de que los creyentes también se encontraban a la espera de la Parusía, lo cual les generaba angustia

y tribulación, porque Jesús cuando estuvo con sus discípulos nunca digo el momento exacto en que ocurrirá el arrebatamiento de sus escogidos, en consecuencia a diario en sus oraciones, alabanzas, lecturas de las *Sagradas Escrituras* buscaban estar preparados para aquel día.

En el caso específico de los cristianos primitivos de la comunidad en Tesalónica, la tribulación se incrementa con la lectura de la intensidad de la *Primera Carta Paulina*, que es muy enfática en brindar una guía para que ellos vivan en santidad, que aprovechen el tiempo y esperen sin desesperarse la Segunda Venida de Cristo, dado a que también se encontraban perturbados porque pensaban que los creyentes que murieran antes de que ocurriera la Parusía no tendrán parte en la resurrección de los muertos, a lo cual el apóstol les responde que “los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire” (Pablo. 1960. *1 de Tesalonicenses* 4:16-17). Aun así, es necesario que Pablo les envié una *Segunda Carta* porque la primera había sido malinterpretada en lo que se refiere al cuándo de la Venida del Mesías y consigo el cuándo de la salvación, puesto que piensan que Cristo volverá pronto por sus escogidos.

Ante lo anterior, Pablo les especifica que la Venida del Mesías no ocurrirá sin que antes venga la apostasía y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición, es decir, el Anticristo que llega a sabotear lo que es de Dios o le es objeto de culto (como será profundizado en el capítulo tercero), razón por la cual el apóstol no les dice el momento específico en qué ocurrirá la Parusía, pero tampoco les da palabras que contribuyan a quitar su tribulación porque expresa que “ya está en acción el misterio de la iniquidad” (Pablo, 1960, *2 Tesalonicenses* 2:7) y les insinúa que es la comunidad cristiana quien aún detiene la aparición del Anticristo cuando dice: “sólo hay quien al presente lo detiene, hasta que sea quitado de en medio” (*2 Tesalonicenses* 2:7). Esta forma de responder del apóstol acrecienta la existencia atribulada en la vida de los tesalonicenses, quienes después de la *Segunda Carta* buscan abandonar los asuntos de su vida cotidiana, para consagrarse a Dios con el objetivo de que él les brinde su salvación el día en que ocurra la Parusía, siendo este el acontecimiento decisivo en la vida de los cristianos primitivos porque les permite alcanzar su meta espiritual por la que tanto han luchado con la ayuda de Dios.

Por otra parte, hay que mencionar el contraste de la fe que tenían los cristianos primitivos con las personas del presente, pues la experiencia de fe en Dios ha menguado sustancialmente porque las personas se ocupan de sus quehaceres personales (trabajo, hijos, estudio) y no le dedican tiempo ni espacio a vivir la experiencia originaria, razón por la cual tampoco viven a la expectativa

por la Parusía. Por lo tanto, no tienen tribulación ante este acontecimiento, pues esperarlo no se encuentra entre sus prioridades, ante las cuales solo pueden tener ansiedad, preocupación o miedo, pero sin llegar a vivir un estado de ánimo tan profundo como el que ha sido mencionado. O en el caso contrario, la gran mayoría de las personas del siglo XXI se alegra ante logros de la vida cotidiana, lo cual es válido, sin embargo, ha caído en el olvido de alegrarse por saber si han sido escogidas para ser salvas, razón por la cual el fenómeno de la experiencia religiosa permanece oculto para ellos y no se manifiesta en el ejercicio de su vida fáctica.

2.2. La significatividad de la experiencia religiosa

Heidegger en su hermenéutica de la facticidad del creyente identifica la tributación como el fenómeno fundamental del cristianismo primitivo. Según su exégesis de las *Cartas* de Pablo a la comunidad de Tesalónica, el creyente -especialmente en el siglo I d. C- se encuentra a la espera de la salvación, esto es, de la Venida del Mesías (Parusía). Para explicitar por qué la tribulación tiene un papel decisivo en la experiencia de vida del creyente, aduce lo siguiente:

El estar a la espera es una tribulación para el creyente porque él no sabe si está suficientemente preparado para este acontecimiento. Este fenómeno es tan relevante para el cristianismo que Heidegger asume que el sentido de ser cristiano primitivo radica en aceptar el llamado de Dios para tener la experiencia religiosa, a partir de lo cual se siente atribulado en el transcurso de su vida porque se encuentra a la expectativa de la Parusía sin tener la certeza de cuándo ocurrirá este acontecimiento decisivo en su vida y no está absolutamente seguro de encontrarse preparado para agradar a Dios y ser partícipe del día en que suceda la Segunda Venida del Mesías. En consecuencia, siente la tribulación en su vida porque la Parusía le cambiará el sentido de su existencia como persona que pertenece a una comunidad religiosa, ya sea porque será salvo o estará entre los revocados, por lo tanto, esta tribulación no equivale al miedo ante un peligro concreto, por ejemplo, ante la muerte, sino que es un fenómeno que determina hacia *dónde se dirige su existencia*.

Con base en lo anterior, esta investigación explicita las razones por las que Heidegger centra su exégesis en la tribulación como fenómeno fundamental que le ocurre al creyente en su experiencia de fe, y no concentra su interpretación a partir del fenómeno de la alegría. Para abordar este fenómeno es pertinente conocer en qué consiste la significatividad y cómo se relaciona con la vida del cristiano primitivo. “La significatividad” (Heidegger, 2005, p. 49) se remite a la pertinencia y centralidad que tiene una acción, un fenómeno o la relevancia que tiene para una

persona la relación que construye con un determinado grupo de personas o la forma que asume las ocupaciones de su vida diaria en el mundo que le rodea, que en el caso específico del creyente lo que tiene significatividad en su vida son: Dios como ente supremo y originario, fenómenos como la experiencia de fe, la tribulación, la Parusía, la proclamación, el tiempo kairológico, la expectativa; así como los demás creyentes que comprenden la comunidad de Tesalónica que en su totalidad son la razón de ser del proceso de la experiencia religiosa que tienen el objetivo de ser salvos.

Después de explicitar qué es el fenómeno de la tribulación y en qué consiste el concepto de la significatividad, se aborda que el fenómeno de la tribulación tiene su significatividad en la vida del cristiano primitivo, en la medida que se corresponde con el por qué le ocurre, es decir, el sentido que él le da en su experiencia de mundo. Desde esta perspectiva, la tribulación hace parte del quehacer práctico del creyente desde el momento en que acepta la experiencia de fe con el objetivo de ser parte de la salvación. En consecuencia, este aceptar la salvación implica que el cristiano primitivo tenga ciertos cambios en su forma de llevar la vida, porque ha hecho “un giro hacia Dios y, a la vez, un giro que se aparta de los ídolos o dioses del paganismo” (Heidegger, 2005, p. 49). Este giro monoteísta -que tiene raíces en el judaísmo- a favor de Dios tiene implicaciones en cómo el creyente asume el tiempo, la fe, la vida, la esperanza y, por otro lado, formar parte de la comunidad cristiana influye en no aceptar dioses pertenecientes a naciones vecinas como Fenicia, Partia, Media, Elam, Grecia, Cirene u otras para que no perturben la experiencia de fe que tiene, (así en ella curiosamente vive en una constante tribulación). De este modo, el creyente desde que acepta el cristianismo como experiencia de vida fundamental se encuentra a la expectativa del día más esperado por él, es decir, el día en que llegará a ocurrir el fenómeno de la Parusía, en el cual Dios dará a conocer si ha sido salvo o se encuentra entre los revocados, de ahí que en el proceso de su vida cristiana experimente la tribulación, porque está esperando la manifestación de este fenómeno que implica la desocultación de la Segunda Venida del Mesías y consigo la búsqueda que él hace de quienes han sido llamados para gozar de la salvación.

2.3 Pasos del método fenomenológico

La fenomenología hermenéutica de Heidegger se diferencia de la fenomenología trascendental de Husserl en varios aspectos, entre los que se cuentan que Heidegger centra su atención en el ser, mientras que Husserl se enfoca en la intención y la intencionalidad de la conciencia. Por otra parte, Husserl utiliza el método matemático y lógico para establecer una base científica para la filosofía a través de la reducción fenomenológica, mientras que Heidegger utiliza el método hermenéutico porque busca preguntarse por la existencia humana y su relación con el mundo. Y en lo que se refiere a su mirada sobre el sujeto (hombre), Husserl plantea al sujeto como un agente cognitivo que actúa sobre el mundo, pues la conciencia es un punto de partida para la exploración del significado, mientras que Heidegger aborda el ser-en-el-mundo, lo que significa que el Dasein (ser-ahí) no es un ente aislado, sino que está siempre inmerso en un contexto social y temporal.

Con base en la distinción anterior entre la fenomenología de Husserl y de Heidegger este trabajo continúa abordando los pasos del método fenomenológico aplicados a la fenomenología de la vida fáctica que Heidegger establece en sus lecciones del invierno de 1920-1921 sobre la *fenomenología de la religión* en las que aborda la experiencia religiosa de la fe en la comunidad de la iglesia primitiva de Tesalónica, los cuales son:

1) Epojé o suspensión del juicio: consiste en ver a Pablo en su acto de fe de la siguiente manera: la experiencia de fe durante el cristianismo primitivo por la vía del apóstol Pablo tiene como base “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), esto es, plantea la veracidad de la crucifixión, muerte y resurrección de Jesús como fenómeno fundamental para la gracia salvífica que abarca a la humanidad sin distinción alguna, como anteriormente con el judaísmo que solo era para los judíos circuncidados. A partir del escándalo de la cruz, todos los hombres (griegos, romanos, escitas, fenicios, cirenaicos, judíos, egipcios, entre muchos otros), esclavos y libres “son acogidos en la *ecclesia* del Mesías a través del bautismo y todos tienen los derechos de la descendencia de Abraham. El cuerpo del Mesías es la humanidad” (Taubes, 2010, pp. 88-89) que lo ha aceptado como el fundamento del sentido de la existencia de su facticidad.

2) Descripción de la experiencia: responde al cómo es visto el fenómeno de la fe en Pablo a través de sus escritos. Pablo fue el apóstol que más contribuyó con su proclamación y teología al difundir el cristianismo primitivo y el que más se asemejaba a lo que Jesús habían

planteado, uniendo nuevos conversos “procedentes del mundo pagano (que) fueron pronto mayoría en las comunidades de cristianos” (Piñero, 2007, p. 157) en un contexto en el que también habían judaizantes de procedencias como los ebionitas, marcionitas, montanistas, gnósticos. Sin embargo, el rasgo que llevó al predominio del cristianismo paulino a través de sus *Cartas* y la proclamación del evangelio durante sus viajes misioneros fue que permitió la comprensión “de que el final del mundo no habría de tener lugar hasta que hubiera entrado en el reino de Dios la plenitud de los gentiles y la conversión de todo Israel a Jesús solucionaba el problema del retraso del fin del mundo y de la parusía de Jesús” (pp. 158-159).

3) Reducción fenomenológica: Se trata de cómo se diferencia el fenómeno de la fe de Pablo con la de los demás apóstoles de la siguiente manera: aunque apóstoles como Pedro, Santiago, Bernabé, Lucas, u otros predicaron a los gentiles, Pablo fue el más insistente en que el evangelio debía ser accesible a todos sin las restricciones de las prácticas rituales de la ley judía y en ello radica una de las particularidades fundamentales de la cristología paulina respecto a la proclamación cristiana de los demás apóstoles, partiendo de que su conversión fue un fenómeno bastante curioso, pues una teofanía de Dios se le presentó de camino a Damasco con el objetivo de que él se adhiriera al cristianismo y cumpliera una determinada vocación apostólica (Lucas, 1960, *Hechos* 9). Esto le brinda una experiencia directa con el Cristo resucitado pues le confiere una autoridad única y personal en su predicación, pues la transformación radical de perseguidor a apóstol le permite proclamar la experiencia religiosa de la fe con un fervor vocacional único en el que Dios le ha permitido ser-salvo, sin tener en cuenta lo que había hecho en un tiempo pasado, lo que también fue una particularidad bastante interesante porque Pablo procedía del Sanedrín²¹ y formaba parte de la elite judía, leía y hablaba en arameo, latín y griego, lo que le permitía proclamar la experiencia de la fe por el Imperio Romano, mientras que los demás apóstoles que si anduvieron con Jesús procedían de diferentes oficios sin una educación superior como la de Pablo, como Mateo era publicano

²¹ Todos estos detalles biográficos y de contexto histórico pueden encontrarse en obras como *Escatología occidental* de Jacob Taubes, *El tiempo que resta* de Giorgio Agamben, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos* de Enrique Dussel, *Los cristianos derrotados* de Antonio Piñero, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo* de Tarso Franz Hinkelammert, *San Pablo. La fundación del universalismo* de Alana Badiou, *Las Cartas de Pablo* de Ugo Vanni, *Pablo, su historia* de Jerome Murphy-O'Connor, entre muchos otros.

(recaudador de impuestos), Lucas era médico, Pedro, Andrés, Santiago y Juan eran pescadores, lo que influye en su forma de proclamar el evangelio e incluso en la prosa de sus *cartas*.

Pablo plantea que la justificación ante Dios que tienen los cristianos, sin importar de la nación que vengan, radica en que obtienen la fe a partir de la veracidad del “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), y no por las obras de la ley. En sus *Cartas*, especialmente en *Romanos* y *Gálatas*, el apóstol enfatiza que la salvación es un don gratuito de Dios que los cristianos primitivos de la iglesia de Tesalónica reciben por la experiencia religiosa fundamental que es la fe en su mundo propio y les transforma el sentido de su existencia.

Una de las dificultades fundamentales en la reducción fenomenológica de la experiencia de fe que vive Pablo en su facticidad radica en que el fenomenólogo que aborda esta temática (Heidegger) y quien escribe esta tesis de grado no han sido testigos oculares de dicho fenómeno en el mundo propio del apóstol, sin embargo, esta dificultad puede resolverse en la medida que para el apóstol, la experiencia religiosa de la fe en su facticidad le brinda la posibilidad de formar “parte del saber” (Heidegger, 2005, p. 172) sobre el naciente cristianismo. Al asumir dicho saber cómo parte de su cotidianidad, Pablo se encuentra en la capacidad de proclamarlo en cada uno de sus viajes, siendo esta una “actitud fundamental (que) comprende su misión apostólica: afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante” (Garcés, 2014, p. 94), al mundo compartido y al mundo propio, es decir, difundir el cristianismo primitivo como la manifestación de una experiencia originaria que permite que los nuevos creyentes le den un nuevo sentido de su existencia, definiéndola a partir de la fe:

En la medida en que Pablo se comporta él mismo con los tesalonicenses sólo en el modo de la absoluta preocupación y a éstos los ve en su auténtico cómo, es manifiesto que él se moverá en su <trato> con ellos en la explicación de lo propio, no sólo eso, sino que para él no habrá ninguna otra posibilidad en el aprieto (Heidegger, 2005, p. 172).

Esto nos permite pensar que el cómo del comportarse de Pablo en su vocación apostólica al ser creyente tiene un incremento en su experiencia de fe al vivir el cómo de la tribulación y, al proclamar a las demás personas, lo decisivo que es este modo de ser en la vida de los creyentes, por lo que al estar con los tesalonicenses no les está dando una “explicación de la experiencia fáctica de la vida” (Heidegger, 2005, p. 172), es decir, no se limita a anunciarles una noticia, de la que solo se requeriría saber qué ha ocurrido o les va a ocurrir; no, el apóstol les hace partícipes de una experiencia fenomenológica que es la más importante en la facticidad de los creyentes desde

el instante en que la aceptan como parte de su vida. De este modo, el apóstol al compartir la experiencia religiosa con los nuevos creyentes está impulsado a permanecer en ella desde la motivación que recibe en su mundo propio como apóstol de Cristo al ver que está dando resultados el esfuerzo que ha realizado por obra de Dios y porque la decisión sobre el qué y el cómo de su facticidad apostólica únicamente depende de Dios. Con ello, es posible argumentar que fenomenológicamente

Nos hemos introducido en el mundo propio de Pablo (porque él) vive en una peculiar tribulación que le es propia como apóstol, en expectativa de la llegada del Señor. Esta tribulación expresa la auténtica situación de Pablo. A partir de ella todo momento de su vida está determinado; él está bajo una aflicción pese al gozo como apóstol (Heidegger, 2005, p. 127).

En consecuencia, el mundo propio de Pablo se refiere a cómo vive la experiencia de fe en sí mismo al tener una vocación apostólica, es decir, se trata de la motivación de su existencia en el mundo porque al proclamar el evangelio “se vuelve a encontrar a sí mismo” (Heidegger, 2005, p. 173), pues dicho apasionamiento por colocar en práctica el anuncio de Cristo, le genera “la necesidad dentro de la que él se alegra y que lo hace siempre más infatigable” (p. 173) para continuar predicando por cada una de las ciudades que pasa, presentando la experiencia de fe al mayor número de personas posible porque tiene vocación como siervo de Cristo.

4) Intuición de esencia: el fenómeno de la experiencia religiosa de la fe en Pablo de Tarso radica en su conversión cerca de Damasco aproximadamente entre el año 34 d.c o el año 35 d.c cuando Dios se le manifiesta en una teofanía de la siguiente manera:

Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, vino al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si hallase algunos hombres o mujeres de este Camino, los trajese presos a Jerusalén. Más yendo por el camino, aconteció que al llegar cerca de Damasco, repentinamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: **Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?** Él dijo: ¿Quién eres, Señor? Y le dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón. Él, temblando y temeroso, dijo: Señor, ¿qué quieres que yo haga? Y el Señor le dijo: Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer. Y los hombres que iban con Saulo se pararon atónitos, oyendo a la verdad la voz, más sin ver a nadie. Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole por la mano, le metieron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió (Lucas, 1960, *Hechos de los apóstoles* 9:1-9).

Con base en lo anterior es posible comprender que la experiencia originaria de la fe de Pablo difiere mucho de la experiencia de fe de otros apóstoles que fueron llamados directamente por Jesús en persona (no como teofanía) cuando estuvo ejerciendo su ministerio, por ejemplo a Simón Pedro y Andrés los llamó mientras pescaban y Mateo cuando estaba recaudando impuestos. Por lo tanto, su experiencia de fe no se obtuvo de la misma manera, ya que, Pedro, Andrés y Mateo anduvieron con Jesús, vieron sus milagros, se enteraron de su crucifixión, muerte y resurrección, después de la que pasaron cuarenta días con Jesús escuchándole hablar sobre el reino de Dios (Lucas, 1960, Hechos de los apóstoles 1:3), mientras que Pablo de Tarso fue un perseguidor de los cristianos que luego es llamado por Dios con el encargo de que difunda la proclamación apostólica de la experiencia de la fe; sin embargo, el mismo Dios advierte lo siguiente: “porque instrumento escogido me es este, para llevar mi nombre en presencia de los gentiles, y de reyes, y de los hijos de Israel; porque yo le mostraré cuánto le es necesario padecer por mi nombre” (Lucas, 1960, Hechos 9: 15-16). Por lo tanto, Pablo sería un útil en la proclamación de la experiencia religiosa fundamental, a saber, la fe, aunque las acciones que había realizado previamente determinaron el sufrimiento y la angustia que padeció durante el ejercicio de su vocación apostólica.

Además, el escándalo de la Cruz le llega a Pablo por revelación de una teofanía de Dios, mientras que los apóstoles fueron testigos oculares directa o indirectamente, pues vieron padecer a Cristo el proceso desde el día en que él instituyó la Santa Cena, luego se retiró al monte de los olivos y allí mientras estaban con Pedro, Juan y Jacobo fue apresado para su tortura, crucifixión, muerte y resurrección.

5) Síntesis y descripción universal: esta tesis aborda el fenómeno de la experiencia religiosa de la fe en la vida fáctica de los cristianos primitivos de la Iglesia de Tesalónica en el siglo I d.c, que les ha sido proclamado por Pablo de Tarso, quien ejerce su vocación apostólica en la provincia de Grecia y Macedonia proclamando el evangelio de Cristo a partir del “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), esto es, la crucifixión, muerte y resurrección de Jesús que es el fundamento originario de todos los creyentes que deciden aceptar el cristianismo primitivo como parte central del sentido de su existencia en el mundo propio, el mundo circundante y el mundo compartido, aunque ello implica aceptar el fenómeno de la tribulación como parte de su vida como creyente.

2.4. La comprensión fenomenológica

La comprensión fenomenológica se remite a la búsqueda de lo oculto o no dado en cuanto determina lo que aparece. En este caso, “el fenómeno que ha de conseguirse (es) la religiosidad cristiana” (Heidegger, 2005, p. 158) a partir del sentido de la existencia que el creyente le da a su vida desde el instante que acepta la experiencia de fe “en su originariedad” (p. 106) , es decir, desde que asumió como eje central de su existencia creer en la *verdad* de la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo, a saber, el “escándalo de la Cruz” (p. 122) como base de su experiencia salvífica, que en fin últimas, es la que determina para qué sirve la religiosidad cristiana. Con base en ello, Heidegger busca establecer una hermenéutica que brinde la posibilidad de que los fenómenos religiosos del cristianismo primitivo sean más accesibles en la comprensión actual, porque en los siglos anteriores han sido interpretados parcialmente por la teología protestante, en consecuencia, en cierta medida han permanecido ocultos porque se ha realizado una “interpretación dogmática o teológico-exegética” (p. 97). Frente a este ejercicio de exégesis, el filósofo busca encontrar la posibilidad de abrirle “una nueva vía” (p. 97) en la comprensión del cristianismo primitivo que tenga su impacto en la teología protestante, por tanto, propone una hermenéutica de la vida fáctica que permita comprender la esencia de la experiencia de fe que vive el creyente de Tesalónica. La nueva vía de la comprensión sobre la experiencia religiosa ha quedado abierta, porque el filósofo de Messkirch ha elaborado una destrucción fenomenológica de la vida fáctica del cristiano primitivo y consigo de la forma de interpretar cómo el creyente asume los fenómenos religiosos que le dan sentido a su existencia. De este modo, ha logrado desocultar en qué consiste la experiencia de fe -desde una orilla del pensamiento diferente a la dogmática teológica o la historia de las religiones, aunque ha aprendido de ellas- y de qué manera se manifestará el fenómeno de la Parusía en la vida del creyente y cuál es la importancia que él le da en su existencia. Por tanto, Heidegger establece una hermenéutica que nos permite acercarnos al modo de ser de los cristianos primitivos sin apelar a disciplinas que ya han demostrado que su análisis ha sido similar a lo largo de los siglos, o no han logrado penetrar en la desocultación de los fenómenos de la religiosidad cristiana, los cuales permiten comprender en qué consistía el sentido de la existencia de los primeros creyentes.

La comprensión fenomenológica para Heidegger es fundamental para abordar la tribulación. Para llegar a ello, es necesario interpretar conceptos clave que le preceden como el desasosiego y la preocupación. El “desasosiego” representa para él un concepto que durante el

semestre de invierno de 1920-1921 le permite explicitar el fenómeno de la tribulación, y posteriormente pensarlo como ““cuidado” (*Sorge*), “sentido referencial (*Bezugssinn*) de la vida fáctica cristiana” (Uscatescu, 2005, p. 25) en el curso del semestre de 1921/22²² y finalmente en *Ser y tiempo* como el estado de ánimo de la angustia. En este caso puntual de la fenomenología de la religión es comprendido por el filósofo partiendo de la vida del cristiano primitivo en su experiencia de fe porque considera que el desasosiego es “un nuevo sentido (del) estar-ahí” (Heidegger, 2005, p. 82) que “expresa la profunda inquietud y la incesante preocupación (*Bekümmern*) que definen la “movilidad” de la intencionalidad de la vida fáctica” (Garcés, 2015, p. 36) de los creyentes, es decir, que determina porqué y para qué han direccionado sus vidas hacia la experiencia de fe hasta alcanzar “el acontecer total, objetual e histórico” (p. 36) que se corresponde con el fenómeno de la Parusía, por tanto, quienes viven este fenómeno únicamente son los creyentes, ya que, ellos están a la espera de ser llamados el día en que acontezca la Segunda Venida del Mesías para ser salvos, mientras que “los que hallan en este mundo sosiego y seguridad son los que se apegan a este mundo, porque este les procura sosiego y seguridad” (Heidegger, 2005, p. 132), pues les brinda las comodidades suficientes que les motiva a vivir conforme a su voluntad, en consecuencia, son los revocados, de los cuales hablaremos en el siguiente capítulo.

Después de explicitar el concepto del desasosiego en la vida del cristiano primitivo, la comprensión fenomenológica nos lleva a profundizar en la experiencia religiosa desde el qué consiste la preocupación. La preocupación parte de una indicación formal que el cristiano primitivo apropia en el ejercicio de su facticidad, permitiéndole “vivir auténticamente la temporalidad” (Heidegger, 2005, p. 164) porque irrumpe decisivamente en su forma de percibir el tiempo, pues en un tiempo pasado pensaba su vida de forma cronológica, sin embargo, al aceptar la experiencia de fe el creyente está sujeto a la espera de un acontecimiento decisivo que ocurrirá en un tiempo kairológico (ver capítulo tercero, punto 3.3.2). Por esta razón durante la temporalidad en que hace parte de la experiencia religiosa, vive una constante “preocupación por sí mismo ante un Dios oculto” (Garcés, 2015, p. 84) pues no es del todo evidente para él si alcanzará la salvación. De esta manera la preocupación pasa a ser una constante tribulación (ver capítulo tercero) en la facticidad sobre la “vida (o la) muerte” (Heidegger, 2005, p. 167), porque se decide su situación a partir de cómo direcciona su vida.

²² Hace referencia a las lecciones tituladas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*.

Sin embargo, frente a la experiencia religiosa, la comprensión fenomenológica se encuentra ante cuatro dificultades:

“a) caracterizar la pluralidad de lo que se halla en la situación de tal modo que no se decida nada sobre su complejo propio” (Heidegger, 2005, p. 113), esto es, determinar cómo van apareciendo los fenómenos en la vida del cristiano primitivo, como la fe, la tribulación, la alegría, la proclamación, la Parusía u otros para comprender cómo influyen y cómo están relacionados en el modo de asumir la temporalidad que tiene durante la experiencia religiosa.

“b) Obtener <la situación que ha de realizarse> de la pluralidad” (Heidegger, 2005, p. 113), es decir, llegar a conocer el cómo la Parusía le ocurre al creyente al final de los tiempos después de vivir fenómenos religiosos como la experiencia de fe, la proclamación, la tribulación, la expectativa, el tiempo kairológico u otros que se corresponden con el estar-en la presencia de Dios después de que ocurra la Parusía, porque al final Dios divide a “los llamados y los revocados” (p. 141) durante el Juicio Final. Con ello, se obtiene el fenómeno fundamental que le acontece al cristiano primitivo después de vivir la experiencia religiosa, que es el haber llegado a ser salvo.

“c) Mostrar el sentido primero o “arcóntico” (dominante) de la situación” (Heidegger, 2005, p. 113) que se corresponde con la dificultad de encontrar el origen de la experiencia religiosa originaria en la situación histórica que tiene el creyente en su facticidad para captar en su totalidad el sentido de la experiencia y consigo de la existencia como cristiano primitivo en el mundo.

“d) Llegar al complejo fenomenal” (Heidegger, 2005, p. 113). Esto significa que desde la situación histórica del cristiano primitivo ha sido difícil acercarse a una comprensión filosófica del fenómeno de la experiencia religiosa que él vive al encontrarse en Tesalónica para “comenzar (con) la consideración sobre el origen” (p. 113) de esta experiencia fundamental, que es la base originaria de los fenómenos que se le presentan.

Aparte de las cuatro dificultades anteriormente señaladas, la comprensión fenomenológica tiene dos limitaciones específicas para llevar a cabo su ejercicio de hermenéutica filosófica:

“1) El comportamiento básico de la experiencia vital del fenomenólogo está desconectado” (Heidegger, 2005, p. 113). Esto significa que la facticidad del fenomenólogo (Husserl, Reinach o Heidegger), así sea un intérprete, investigador o hermeneuta de la religión cristiana se aleja en su forma de vivir este complejo fenomenal, ya sea porque históricamente se encuentra distante del siglo I d.c, cuando ocurrió el cristianismo primitivo o aunque tenga experiencia de fe católica o protestante, no le es posible remitirse a la forma de experiencia religiosa de los primeros cristianos,

porque no vive el cristianismo primitivo en su ejercicio práctico ni histórico, sino que lo asume como verdad a partir de la lectura de las *Cartas Paulinas*.

“2) La consideración entra en fenómenos históricos, pero no les aporta lo decisivo” (Heidegger, 2005, p. 113). Los fenómenos históricos son la filosofía y la religión, a los que la explicación fenomenológica investiga, sin embargo no les brinda un apoyo fundamental que desde sus orillas les permita comprender el sentido de la existencia que adquiere el creyente en su vida fáctica al tener la experiencia religiosa.

Después de haber explicitado en qué consiste la comprensión fenomenológica, así como sus dificultades y limitaciones, esta tesis aborda que “la explicación fenomenológica representa el problema básico de la existencia” (Heidegger, 2005, p. 163) del cristiano primitivo, porque tiene como propósito reinterpretarlo -diferente a la teología o la historia de las religiones- desde que ha aceptado la experiencia de fe, pasando por la tribulación, la expectativa y el momento en que ocurra la Parusía, lo cual tiene una profunda “conexión con la destrucción” (p. 163) ontológica en la hermenéutica que Heidegger busca elaborar sobre la comprensión de la experiencia religiosa cristiana, pues su planteamiento “no se dirige aisladamente sólo al contenido (de las *Cartas Paulinas*), sino a las referencias y a los ejercicios que se pueden ver en el contenido” (p. 163), de los cuales el que más se destaca es la experiencia de fe del creyente que es el fenómeno primigenio, que al ser un punto de partida, une a los demás fenómenos religiosos que le ocurren en su facticidad. En consecuencia, esta explicación tiene como objetivo obtener el “giro del complejo histórico-objetual” (p. 113) a partir de la comprensión filosófica de las *Cartas paulinas*, principalmente las *Cartas a los tesalonicenses* que abordan “sucesos (que conducen) a la situación originariamente histórica” (p. 113) sobre cómo vivían la experiencia religiosa en la comunidad de Tesalónica, cuáles eran sus virtudes y falencias, de qué manera los creyentes esperaban la Parusía, o si había algunos que ya no la esperaban porque se habían alejado de la fe, como ya se explicitó al comienzo del capítulo. Sin embargo, la explicación fenomenológica “se ve ante tres dificultades” (p. 113) que le han ocurrido a los investigadores por la falta de precisión interpretativa y la ausencia de “una terminología conceptual más originaria” (p. 114). Estas dificultades son las siguientes:

La “exposición mediante el lenguaje” (Heidegger, 2005, p. 114) que tiene el objetivo de ejecutar una “terminología conceptual” (p. 114) adecuada a los fenómenos investigados para “captar la situación” (p. 114) de la vida del cristiano primitivo a partir de comprender la

experiencia de fe como el fenómeno fundamental que le da sentido de su facticidad, sin embargo la hermenéutica de los conceptos filosóficos, e incluso de los fenómenos es bastante compleja porque no se establece con el mismo sentido que el que le da a los conceptos de la cotidianidad en el lenguaje que generalmente son utilizados.

“El problema de la endopatía” (Heidegger, 2005, p. 114): se refiere a la difícil situación que hay en la comprensión de la experiencia que tiene cada cristiano primitivo. Sin embargo, “se puede resolver (con) el fenómeno de la tradición (de la experiencia fáctico-histórica de la vida) en el sentido originario” (pp. 114 y 119) reflejado en la tradición judaica de la Ley de Moisés o los profetas, y aunque la religiosidad cristiana tenga cierta relación con ella, lo que representa en sí misma la experiencia de fe es la fundación del cristianismo primitivo a partir del “escándalo de la Cruz” (p. 101) y consigo de la Proclamación del evangelio que ocurre en el siglo I d.c. De esta manera, el fenomenólogo tiene la dificultad de conocer “el mundo circundante de Pablo” (p. 114) dado a que no se encuentra con él cuando el apóstol tiene experiencia de fe. Aunque con todo ello, es posible establecer una exégesis “a partir de la comprensión de la situación” (p. 114) en la que se encuentra el apóstol al escribir las *Cartas a los Tesalonicenses*, conocer su estado de ánimo, sus tribulaciones y el gozo que le embargaba durante la praxis de su vocación apostólica, como se demostrará en las siguientes páginas.

Por otro lado, el problema de la endopatía ocurre “en la experiencia fáctica de la vida, esto es, se trata de un fenómeno histórico originario que no se puede resolver sin el fenómeno de la tradición en sentido originario” (Heidegger, 2005, p. 114), es decir, que se manifiesta en una situación concreta, que en este caso es la experiencia de fe, cuyos orígenes se encuentran en la tradición judaica. Por otra parte, la vida del cristiano primitivo también es consecuencia de “el resal-tamiento del carácter esencial de preocupación y desasosiego que lleva implícita la existencialidad: lleva a la patencia el fenómeno de la preocupación en el estar-ahí fáctico” (Barragán, 2012) en cuanto a la significatividad que tiene en el mundo compartido con los demás creyentes en la situación vivida, sin embargo, cada cristiano tiene su particular forma de asumir la tribulación ante el factible acontecer del fenómeno de la Parusía.

“La explicación no es una secuencia diferenciada de actos, de notas de aprehensión; sólo puede obtenerse en un contexto vital concreto” (Heidegger, 2005, p. 115), es decir, que no radica en abordar la experiencia de vida por momentos e instantes, como por ejemplo explicitar como fenómenos separados e inconexos a la conversión del creyente, la tribulación, la experiencia de fe,

la proclamación, sino que la experiencia de fe se comprende a partir de la totalidad de la religiosidad cristiana que tiene el creyente, pues esta le da sentido al modo de ser de su existencia.

Las tres premisas anteriormente mencionadas son dificultades en la explicación fenomenológica porque no es posible llegar a la totalidad de la comprensión filosófica, pues no se ha logrado desarrollar una hermenéutica conceptual propiamente dicha para abordar exclusivamente los fenómenos religiosos del cristianismo primitivo. Además, la experiencia de fe de cada creyente tiene implícita una ruptura religiosa con el judaísmo porque es una vocación religiosa que hace parte de una tradición, de un pasado religioso, entonces esto trae consigo un obstáculo para la comprensión del mundo propio y de las experiencias vividas en su totalidad, ya que, el fenomenólogo no es un testigo ocular que está presente para tomar nota de ello; y por último es complejo organizar en su totalidad las experiencias vividas, los fenómenos y el mundo partiendo de la experiencia originaria.

Partiendo de los anteriores cuatro aspectos relevantes de la comprensión fenomenológica, con sus dos limitaciones y las dificultades de la explicación fenomenológica, surge el siguiente interrogante que será desarrollado en este capítulo: ¿Cómo se relaciona el estar-ahí de la tribulación del cristiano primitivo con su ser en el mundo?

2.5 El “haber llegado a ser”

2.5.1 La alegría y la tribulación en la vida fáctica del cristiano primitivo

Heidegger plantea que cuando el creyente asume el cristianismo como experiencia religiosa que determina el sentido de su existencia suceden dos fenómenos centrales: la alegría y la tribulación que explicitamos a continuación.

El creyente vive los fenómenos religiosos a partir del instante (*Augenblick*) en que decide asumir la significatividad de la veracidad del “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) como el acontecimiento central que le da sentido a su existencia, al “colocarse dentro de la necesidad de la vida” (p. 124), es decir, la experiencia originaria de fe influye decisivamente en la transformación de la facticidad que giraba en torno a los deseos de la carne antes de que dicha situación ocurriera. Con ello, busca tener una relación cercana con Dios en un sentido espiritual, donde el cristiano primitivo está conectado con él “en un complejo efectual” (p. 124) a través de la oración, la congregación en los cultos con los demás creyentes (Eucaristía) en las diferentes casas de los participantes de la experiencia religiosa, proclamando el evangelio de Cristo en su entorno inmediato (mundo compartido), es decir, que volcaban su vida a la experiencia de fe, por

lo que el sentido de su existencia es diferente a quienes no la tienen; sin embargo, en este proceso los cristianos primitivos de la iglesia de Tesalónica constantemente deben afrontar el fenómeno de la tribulación que afecta profundamente cómo asumen el sentido de su vida, por tanto, “el haber llegado a ser” (p. 122) no se queda como un acontecimiento del pasado, sino que es y está en el constante presente de los creyentes como un retorno al comienzo de la experiencia religiosa que le ha dado sentido a su vida porque “no es un acontecimiento cualquiera, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente” (p. 123).

Aceptar la experiencia religiosa del cristianismo primitivo, “afecta al cómo del comportarse en la vida fáctica” (Heidegger, 2005, p. 101) del creyente porque cambia la manera en que asume su existencia en el quehacer práctico de su cotidianidad, pues pasa a estar a la expectativa, aguardando que ocurra la Parusía, aunque

Por más originaria que sea, la facticidad cristiana primitiva no cobra ningún carácter extraordinario, ninguna peculiaridad. A pesar de lo absoluto de la transformación del ejercicio la facticidad mundanal se queda como estaba <¡que cada uno permanezca en el estado mismo a que fue llamado!>. Se trata sólo de conseguir un nuevo comportamiento básico con respecto a esto, que tiene que ser mostrado en su estructura ejecutiva (Heidegger, 2005, p. 146).

Esta afirmación aparentemente representa una contradicción en las “direcciones de sentido” (Heidegger, 2005, p.148) del comportamiento del creyente, sin embargo no se contraponen pues así cambie el sentido que le da a la vida al aceptar el cristianismo, esto no implica que el cristiano abandone la experiencia de mundo compartido que tenía en su vivencia para tener esta experiencia de fe, dado a que puede continuar realizando las cosas a las que se ha dedicado en su cotidianidad, por ejemplo ejerciendo una profesión o trabajo²³ que tenía desde antes de aceptar “el haber llegado a ser” (p. 122), y no cambie la forma de relacionarse con los demás, porque el cristianismo primitivo no es una experiencia que aísla al creyente, ni le hace actuar de forma rara frente a otras personas, pues lo que cambia es que ahora tiene una creencia religiosa y “lo que se modifica no es el sentido referencial, ni menos aún su contenido (porque) el cristiano no se sale de su mundo” (p. 147). En este sentido, es evidente que “la vida cristiana tiene que cobrar en su parte de mundo circundante un carácter de obviedad” (p. 149), por lo tanto, el cristiano primitivo se debe

²³ Sobre este punto en específico Pablo dice: “Porque también cuando estábamos con vosotros, os ordenábamos esto: Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma” (Pablo, 1960, 2 de Tesalonicenses 3: 10).

relacionar con las demás personas y su entorno cercano de forma similar que antes de vivir la experiencia religiosa y no exagerar en cuanto a que solo debe permanecer expectante a que ocurra la Parusía, como lo habían entendido los tesalonicenses en la recepción de la *Primera Carta* de Pablo.

Por otra parte, el cristiano primitivo debe permanecer “en el estado en que fue llamado” (Pablo, 1960, *1 de Corintios* 7: 20) que en el caso del siglo I d.c hacía referencia a quedarse como una persona esclava o libre. Respecto a estas “direcciones de sentido” (Heidegger, 2005, p. 148), Heidegger en su exégesis a la *Primera Carta a los Corintios*, 7: 22²⁴ parafrasea la cita diciendo que quien “es llamado a ser esclavo, no debe siquiera sucumbir a la tendencia de querer sacar algo de provecho para su persona de un incremento de su libertad. El esclavo debe seguir siendo esclavo” (p. 147-148). Esta afirmación se explicita para que el cristiano primitivo no establezca una interpretación errónea sobre la proclamación de la experiencia religiosa que afecte negativamente su forma de llevar la vida cotidiana en aquel contexto histórico del imperio romano en el que era legítima la esclavitud, en consecuencia algunos creyentes tenían esclavos, como el caso de Filemón que disponía de los servicios de Onésimo²⁵. Por esta razón es que se aclara que “el esclavo, como cristiano, está libre de toda atadura” (p. 148) no en el sentido de la libertad corporal, sino en el ejercicio de la experiencia religiosa. Y por otro lado, quien es un ser “libre como cristiano, se convertirá en esclavo ante Dios” (p. 148) porque el sentido de su existencia depende únicamente de Dios, por lo tanto, su forma de llevar la vida, relacionarse con las demás personas, dedicarse a una profesión están influidas por el pensar que Dios es quien le permite vivir y hacer cada una de las cosas en las cuales se desempeña, sin que ello implique que actúe de forma rara o sea un extraño para su entorno inmediato (familiares, amigos y conocidos). Todo ello, no

²⁴ “Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo” (Pablo, 1960, *Primera Carta a los Corintios* 7: 22).

²⁵ En este punto Pablo de Tarso hace referencia en otra de sus cartas en la cual intercediendo por el esclavo Onésimo le dice a Filemón lo siguiente:

Por lo cual, aunque tengo mucha libertad en Cristo para mandarte lo que conviene, más bien te ruego por amor, siendo como soy, Pablo ya anciano, y ahora, además, prisionero de Jesucristo; te ruego por mi hijo Onésimo,[a], a quien engendré en mis prisiones, el cual en otro tiempo te fue inútil, pero ahora a ti y a mí nos es útil, el cual vuelvo a enviarte; tú, pues, recíbele como a mí mismo. Yo quisiera retenerle conmigo, para que en lugar tuyo me sirviese en mis prisiones por el evangelio; pero nada quise hacer sin tu consentimiento, para que tu favor no fuese como de necesidad, sino voluntario. Porque quizá para esto se apartó de ti por algún tiempo, para que le recibieses para siempre; no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como hermano amado, mayormente para mí, pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor. Así que, si me tienes por compañero, recíbele como a mí mismo (Pablo, 1960, *Carta a Filemón* 1:8-17).

implica que las “direcciones de sentido” (p. 148) estén afectando el qué y el cómo del ejercicio de las ocupaciones de su diario vivir, “sin embargo, están ahí, serán mantenidas y realmente apropiadas” (p. 148) a su situación porque son necesarias para que los cristianos no lleguen a una incomprensión de la experiencia de fe y continúen de forma normal con su vida personal, social, laboral.

El cristiano primitivo tiene esta experiencia de fe en su vida si se encuentra alejado del comportamiento mundanal basado en los deseos de la carne como “adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas” (Pablo, 1960, *Gálatas* 5: 19-21), por tanto, al estar en este estado de su facticidad le ocurre:

Un giro radical, en concreto, un girarse hacia Dios y un giro que se aparta de los ídolos. El absoluto giro dentro del sentido ejecutivo de la vida fáctica se explicita en dos direcciones: <servir> y <aguardar>, un caminar ante Dios y un persistir (Heidegger, 2005, p. 124).

Este giro en el sentido de la facticidad ocurre cuando el creyente se aleja de vivir bajo los deseos de la carne anteriormente mencionados con el quehacer práctico de sus acciones, para aceptar la experiencia religiosa e influye en el apartarse de los ídolos con el objetivo de agradar a Dios; por otra parte, servir remite a los actos que el cristiano primitivo hace a lo largo de su vida religiosa, por ejemplo cuando es útil para otros creyentes de su comunidad al realizar obras sociales²⁶, siendo ejemplo en el ejercicio de la experiencia religiosa para otros creyentes y no creyentes, aguardar pacientemente en Dios persistiendo en la experiencia de fe hasta el día de la llegada de la Parusía, es decir, de la Segunda Venida de Cristo en la que regresa por sus escogidos.

Aceptar la experiencia religiosa “consiste en colocarse dentro de la necesidad de la vida. Con ello está vinculada la alegría que procede del Espíritu Santo y es ininteligible para la vida” (Heidegger, 2005, p. 124). A partir de éste aceptar, la relación del cristiano primitivo con Dios, le brinda el fenómeno de la alegría pues él tiene fe que alcanzará su salvación, por lo que esta situación le da “una conexión efectual viva con Dios (por tanto) el estar presente de Dios posee la relación básica al modo de la vida” (p. 124), es decir, que tiene una relación espiritual directa con

²⁶ Dicha situación era clave en los cristianos primitivos como lo demuestra *Hechos* 9: 36-43 que narra las buenas obras de Tabita, una discípula cristiana de Jope; y en el caso de *2 de Corintios* 8: 1-5 donde Pablo habla sobre la ofrenda dada por la iglesia de Macedonia así fuera muy pobre y viviera “en grande tribulación” (Pablo, 1960, *2 Carta a los Corintios* 8:2).

Dios, quien es el ente que le da sentido a su experiencia religiosa como creyente, esto es, su razón de ser, porque “el aceptar es en sí mismo un caminar ante Dios” (p. 124).

Para el cristiano primitivo “el <aceptar> ha llevado consigo la tribulación que continúa existiendo, pero a la vez aviva una “alegría” que procede del Espíritu Santo –que es un regalo, por tanto, no es motivado por la propia experiencia” (Heidegger, 2005, p. 124). En esta situación, el fenómeno de la alegría que vive el creyente ocurre porque él tiene conciencia del privilegio que significa ejercer la fe cristiana, es decir, que ha sido escogido para ser salvo por gracia, junto a otros creyentes que hacen parte de la comunidad de Tesalónica, razón por la cual la alegría causada por la salvación no es un fenómeno originario en el cristiano primitivo por sí mismo (como tampoco lo son los demás fenómenos religiosos), sino que le ocurre por la experiencia de fe que tiene en Dios, el cual influye en cómo el creyente vive los fenómenos.

Por otro lado, el fenómeno de la tribulación es “la situación” (Heidegger, 2005, p. 171) que expresa “la preocupación existencial” (p. 171) que vive el creyente en su vida, razón por la cual este fenómeno le ocurre durante toda su facticidad después de aceptar la proclamación del evangelio. En consecuencia, “es el “lugar” de la comprensión” (p. 171) de la experiencia religiosa, porque abarca la razón de ser creyente, el motivo de su espera y el soportar la angustia con el objetivo de obtener la salvación el día en que ocurra la Parusía. Por lo tanto, la tribulación no es un acontecimiento repetitivo y común, sino que es un fenómeno originario, decisivo y fundamental que le ocurre al cristiano primitivo durante toda su vida como creyente. En este sentido, vivir el fenómeno de la Parusía “es una tribulación absoluta que forma parte de la vida de los cristianos. La tribulación es una característica básica, una absoluta preocupación en el horizonte de la venida al final de los tiempos” (p. 126-127), es decir, que es un modo de ser constitutivo de la vida de los creyentes e influye en cómo asumen su experiencia religiosa, esto es, si en su quehacer religioso se encuentran cerca a Dios tendrán tribulación en sus vidas por el cuándo de su Venida y si están despreocupados por ello es porque están entre los revocados.

A partir de lo previamente mencionado, es posible establecer los siguientes interrogantes: ¿Cómo los tesalonicenses comprenden el fenómeno de la Parusía? ¿Por qué los tesalonicenses tienen tribulación en su facticidad? ¿Qué es lo que les causa tribulación? ¿Cómo la tribulación afecta el mundo en el que se encuentran? En primer lugar, los tesalonicenses entienden que el fenómeno de la Parusía ocurrirá pronto, razón por la cual se atribulan porque no tienen un conocimiento exacto de cuándo ocurrirá la Parusía. Esto les causa un hondo desasosiego y les lleva

a centrar el sentido de su vida en estar a la espera de que suceda este acontecimiento tan importante para su existencia. En tercer lugar, la tribulación les acontece a diario porque sienten inseguridad en la forma de asumir que el Mesías puede aparecer en un momento en el que no estén vigilantes, y consigo se queden de su Segunda Venida, por lo que no obtendrían su salvación. En cuarto lugar, la tribulación afecta el mundo compartido donde se encuentran porque cambia cómo los cristianos primitivos viven su facticidad en torno al qué les ocurre en sus vidas y transforma la manera de relacionarse con las demás personas, ya sea, con quienes forman parte de la comunidad cristiana, porque tiene afinidad en la manera de vivir la experiencia o para proclamar el evangelio a otros con el objetivo de que hagan parte de la experiencia religiosa originaria, o por el contrario, con personas que no comparten su manera de interpretar el mundo y les toman como si estuviesen locos²⁷ porque su modo de ser, aunque no sale de este mundo, cambia decisivamente en la forma de comprender el sentido de la vida.

Con base en lo anterior, surge una pregunta clave para comprender la facticidad de los creyentes, a saber: ¿De qué depende que ocurra el fenómeno de la Parusía según la comprensión religiosa de los cristianos primitivos? La Parusía para muchos cristianos primitivos “depende de cómo vivo” (Heidegger, 2005, p. 136) es decir, si tienen una comunión con Dios y viven de acuerdo al estricto cumplimiento de los deberes del cristianismo primitivo como la profecía, el servicio, la enseñanza, la exhortación, las ayudas sociales, entre otras responsabilidades propuestas por Pablo en la *Carta a los Romanos* 12:6-8²⁸, razón por la cual si ellos piensan que al practicar la experiencia religiosa en su vida no están en la capacidad “de conllevar hasta el final la fe y el amor que (Dios les) exige” (Heidegger, 2005, p. 136) pueden verse llevados hacia el

Borde de la desesperación. Los que así piensan se angustian en un sentido auténtico, bajo el signo de la verdadera preocupación de si podrán llevar a cabo las obras de la fe y el amor y si aguantarán hasta el día decisivo (Heidegger, 2005, p. 136).

La angustia auténtica que viven los creyentes ocurre porque no pueden “soportar esta aflicción” (Heidegger, 2005, p. 180), por lo tanto, tienen en su facticidad una constante tribulación

²⁷ Al respecto Pablo dice: “nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura; más para los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios” (Pablo. (1960) *1 de Corintios* 1:23-24).

²⁸ De manera que, teniendo diferentes dones, según la gracia que nos es dada, si el de profecía, úsese conforme a la medida de la fe; o si de servicio, en servir; o el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, en la exhortación; el que reparte, con liberalidad; el que preside, con solicitud; el que hace misericordia, con alegría (Pablo, 1960, *Carta a los Romanos* 12: 6-8).

porque se enfrentan a la posibilidad de no-ser, es decir, no saben si están o no comportándose de acuerdo a la experiencia religiosa que Pablo les ha anunciado en la Proclamación (kerigma) del evangelio, que es “incesante porque lo proclamado no se puede asimilar como algo mundano, sino que es (el) comienzo” (p. 166) de una experiencia espiritual que influye decisivamente en cómo asumen la religiosidad en su vida práctica, que trasciende lo que hasta aquel momento los tesalonicenses han vivido en su cotidianidad, ya sea, en su desempeño profesional o en la satisfacción de los deseos de la carne (comportamientos mundanales) que a fin de cuentas les permite alcanzar una comprensión más profunda de sí mismos y de su lugar en el mundo.

La tribulación se ve incrementada porque en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses* “Pablo no les ayuda, sino que les acrecienta su necesidad aún más” (Heidegger, 2005, p. 166) como se ve reflejado en la forma que les responde a la pregunta por ¿Cuándo ocurrirá la Parusía? Este interrogante se desarrollará en el transcurso de las siguientes páginas, partiendo de que es una pregunta absolutamente necesaria para que el cristiano primitivo viva su situación como creyente y permanezca a la expectativa durante la experiencia de fe. El estar a la expectativa significa tener “esperanza” (p. 175), sin embargo, este concepto en la filosofía del joven Heidegger no se remite únicamente a un estar a la espera como usualmente se piensa (por ejemplo un estudiante espera que llegue la hora de la clase), sino que significa sentir tribulación en su existencia por la pregunta acerca del cuándo ocurrirá el fenómeno de la Parusía, es decir, que apela al “cómo” (p. 175) se vive “el soportar creyente fundado en la vida fáctica cristiana” (p. 177) y no al qué es en sí mismo, por lo tanto, en este caso expresa una “obra de fe”²⁹ (p. 125) que se realza en la capacidad del creyente de continuar en la experiencia religiosa, aunque tenga diferentes dificultades en el mundo compartido, como la crítica de quienes no son cristianos, las tentaciones del mundo, las pruebas, las dificultades y, sobre todo, la tribulación o desasosiego por permanecer a la expectativa creyendo en que en algún momento ocurrirá la Venida de un ser metafísico al cual nunca han visto. Esto se dificulta aún más porque el cristiano primitivo al permanecer a la espera de la Parusía únicamente depende de la voluntad de Dios.

Por otra parte, la tribulación es central en la vida fáctica de los creyentes por la angustia que les causa la expectativa ante el fenómeno de la Parusía (explicitado en los párrafos anteriores), o por la inseguridad de saber si están realizando correctamente los deberes cristianos en su comunidad, razón por la cual, esta experiencia religiosa fundamental les lleva a una angustia

²⁹ Traducción propia del griego ἔργον πίστεως.

auténtica, que afecta profundamente la facticidad de su ser porque están ante un fenómeno que no pueden comprender en su totalidad, sin embargo, en su conciencia auténtica, conocen que está relacionado con el cómo practican la religiosidad, en consecuencia buscan prepararse para estar listos ante dicho suceso, porque saben qué influirá decisivamente en el acontecer histórico de su facticidad al final de los tiempos para conocer si se encuentran entre “los llamados y los revocados” (Heidegger, 2005, p. 141) -cuya contraposición se hará en el capítulo tercero-. Además, deben “rogar a Dios (para) que haga a (cada) uno digno de la vocación” (p. 136), por tanto, la experiencia de la salvación no depende tan solo de sus propias obras y, aunque son importantes en el ejercicio de la cotidianidad porque le sirven de ayuda a los demás miembros de la comunidad cristiana que está en Tesalónica, es mucho más relevante si están influidas por cómo Dios las percibe y, más importante es, si está en su gracia brindarles la salvación al final de los tiempos, por tanto, la tribulación, el desasosiego y la angustia de los creyentes se acrecientan.

Por otro lado, se encuentran los cristianos primitivos que han menguado en su fe o se han distanciado en la experiencia religiosa y quienes han aceptado la experiencia de fe por:

La pronta expectativa de la Parusía dejan de trabajar y se dejan llevar por la ociosidad. Se ocupan de la cuestión de si el Señor viene en seguida. Esas gentes convierten la despreocupación por las contingencias de la vida en un no hacer nada; están preocupados por lo mundano, sumidos en la pluralidad de ocupaciones, al hablar y al no hacer nada, y se convierten en carga onerosa para los demás (Heidegger, 2005, p. 136).

En primer lugar, los cristianos primitivos que por decisión propia poco a poco se han alejado de tener la experiencia de dichos fenómenos en su vida como la tribulación por la Parusía, la fe, el tiempo kairológico que los demás creyentes en la experiencia originaria, razón por la cual tienen una forma distinta de asumir la existencia el mundo puesto que se ocupan de los quehaceres de la vida mundanal, como lo dice el apóstol:

Porque los que son de la carne piensan en las cosas de la carne, por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la *ley de Dios*, ni tampoco pueden; y los que viven según la carne no pueden agradar a Dios (Pablo, 1960, *Romanos* 8: 5, 7 y 8).

De esta manera quienes no son creyentes, centran el sentido de su facticidad en diferentes formas de vivir en el mundo y ocuparse las tentaciones de la vida, pues no se encuentran dispuestos a permanecer en la experiencia de fe, por lo que son una “piedra de tropiezo” (Pablo: *Biblia: 1 de*

Corintios 10:32) que dificulta la difusión de la Proclamación del evangelio, en consecuencia no están en la capacidad de agradar a Dios porque direccionan vidas hacia las experiencias de la carne, como “adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos y cosas semejantes a estas” (Pablo, 1960, *Gálatas* 5:19-21), por tanto, con este desinterés por la experiencia religiosa tienen una desventaja absoluta para con ellos mismos porque no serán escogidos por Dios el día en que ocurra la Parusía y consiguiente no obtendrán su salvación.

En segundo lugar, los cristianos primitivos del siglo I d.c -incluido Pablo³⁰- tenían la idea de que la Parusía y “el fin del mundo era inminente. Hacia el año 120 d.c esto cesó” (Heidegger, 2005, p. 139), razón por la cual muchos de ellos, alrededor del año 53 d.c no le dieron una interpretación pertinente a la *Primera Carta a los Tesalonicenses* que recientemente habían recibido, lo que les llevó a descuidar la realización de acciones propias de su cotidianidad como trabajar en una profesión y se dedicaron a preguntarse “si el Señor viene enseguida” (p. 136), lo cual les causó tribulación, angustia y desasosiego, razón por la cual buscaron solo dedicarse a vivir la experiencia de fe, dejando de cumplir con obligaciones propias de su vida cotidiana y dedicarse solo a interrogarse por el cuándo de la Parusía. En consecuencia, algunos terminaron perdiendo de vista ambos objetivos y destinaron sus vidas “a la ociosidad, a no hacer nada” (p. 136) por su subsistencia, por tanto, se volvieron “una carga onerosa para los demás” (p. 136) cristianos primitivos de Tesalónica porque debían de colaborarles supliendo las necesidades básicas de la vida cotidiana (comida, techo, vestido, entre otros), y aunque si bien uno de los pilares del cristianismo es ayudar a los demás, esto se refiere es a los necesitados (viudas, huérfanos, ancianos, niños), y no a los que aun teniendo la posibilidad de ocuparse en el desempeño de un trabajo, solo quieren buscar la experiencia de fe o interrogarse por el cuándo ocurrirá la Parusía para no ejercerlo y tampoco dedicarse a una profesión específica en su cotidianidad. Por esta razón cuando Pablo se entera de que está ocurriendo esta situación en la comunidad cristiana es enfático en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses* 3:10 al decir que “si alguno no quiere trabajar, tampoco coma” (Pablo, 1960). De esta manera, al tener en cuenta las diferentes maneras en que fue asumido el fenómeno de la Parusía por los creyentes, esta investigación explicita que la angustia auténtica les ocurre porque muchos de ellos viven el fenómeno de la tribulación, como “la experiencia del mundo

³⁰ Esta afirmación se ve reflejada cuando el apóstol le dice a los tesalonicenses lo siguiente: “nosotros que vivimos, que habremos quedado hasta la Venida del Señor, no precederemos a los que durmieron” (Pablo, 1960, *1 de Tesalonicenses* 4: 15).

propio más íntima” (Heidegger, 2005, p. 172) porque en ella, la se encuentran a sí mismos como parte de la experiencia religiosa en tanto que dicha forma de asumir la vida les da sentido a su existencia.

El fenómeno de la tribulación antecede lo que posteriormente Heidegger planteará en *Ser y tiempo* como la disposición afectiva fundamental de la angustia, cuya función ontológica “revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 2018, p. 206), por lo tanto, la angustia es la experiencia fundamental de la disposición afectiva que muestra al ser abierto en cuanto Dasein en su soledad más íntima ante el enigma del interrogarse por y para sí mismo, lo cual -según Jorge Rivera- no es permitido ni accesible desde estados de ánimo como “el gozo, la alegría, la paz y la esperanza” (Freudenberg, 2013).

De este punto, finalmente se explicita que Heidegger con su fenomenología hermenéutica de la vida fáctica aborda la experiencia de fe que vive el cristiano primitivo en su facticidad, con la cual se está descubriendo o vislumbrando una nueva forma de comprender al ser humano en el mundo, ya que, tiene una manera de vivir los fenómenos -que en este caso se restringen a la religión cristiana- diferente a la experiencia de fenómenos como la percepción, el rostro, el cuerpo, la intuición, porque el creyente al asumir en su vida la experiencia religiosa tiene una nueva temporalidad kairológica, con la cual abre su continuo presente que comprende la totalidad de la experiencia religiosa para recordarse así mismo de manera constante que esta experiencia originaria es la que le da un sentido diferente y único a su existencia -respecto a los no cristianos- por la forma de interpretar su relación con las demás personas en el mundo, al estar en constante tribulación por la expectativa que experiencia con esperanza ante el posible acontecimiento de la Parusía que se contrasta con la alegría por ser parte de la comunidad cristiana, entre otros fenómenos que determinan cómo debe comportarse en el mundo, lo cual trasciende lo que en apariencia se ve al estar en contacto con el mundo compartido, pues los fenómenos religiosos que le ocurren a cada creyente modifican la totalidad de las experiencias fundamentales de su existencia.

2.6. La tribulación en la vida fáctica del apóstol Pablo

Después de señalar algunos aspectos claves de la tribulación en la vida fáctica de los cristianos primitivos debido a la proclamación del evangelio que Pablo pregona, el presente trabajo pasa a abordar cómo actúa Pablo desde su posición como hombre y su ejercicio de la vocación apostólica partiendo de tres momentos fundamentales: “1) La certidumbre propia de la posición en su propia vida 2) ruptura en su existencia 3) la comprensión histórica originaria de su yo mismo y su estar-ahí” (Heidegger, 2005, p. 103).

Esta actitud fundamental puede explicitarse de la siguiente manera:

1) Se remite a la conciencia auténtica que tiene el apóstol de ser creyente que trasmite con su vocación en el mundo como condición fundamental que le da sentido a su facticidad, esto es, “la necesidad de su existencia apostólica” (Heidegger, 2005, p. 170) para el mundo propio que él mismo propone cuando afirma “porque no me avergüenzo del evangelio porque es poder de Dios para salvación” (Pablo, 1960, *Romanos 1:16*) que Heidegger interpreta como “no me avergüenzo de proclamar la buena nueva” (2005, p. 171). Lo anterior era mencionado por el apóstol porque en la situación del mundo propio que se encontraba en la praxis de su vocación apostólica era bastante difícil proclamar el evangelio y difundir la experiencia de fe, pues desde hacía siglos que había diferentes vertientes del judaísmo (fariseos³¹, saduceos, esenios y zelotes) bastante arraigadas en las creencias de las doce tribus de Israel, así como decenas de dioses griegos o romanos en quienes creer en Tesalónica, por tanto, su persistencia como apóstol de Dios en el mundo “subyace una fe absoluta (que) define la situación acentuativa como sentido arcóntico (en la cual hay) un nexo motivacional (fundamental) de la vida fáctica” (p. 171) que se ve reflejado en el compromiso que ha asumido en su vocación apostólica con Dios, con los creyentes y consigo mismo al desocultarles la experiencia religiosa que se le manifiesta a cada persona que se asuma como creyente.

2) Se refiere al vértice decisivo que ha tenido en el sentido de su vida el aceptar “el haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) cristiano primitivo, porque en un tiempo pasado fue un perseguidor de creyentes, según lo define *Hechos 9*³², mientras que con dicha experiencia

³¹ De hecho, Pablo mismo reconoció haber pertenecido a esta rama del judaísmo cuando expresa: “circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo” (1960, *Filipenses 3:5*).

³² Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, vino al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si hallase algunos hombres o mujeres de este Camino, los trajese presos a Jerusalén (Lucas, 1960, *Hechos 9: 1-2*).

originaria pasa a tener directamente por encargo de Dios *la praxis de la vocación apostólica* que le dio un sentido radicalmente diferente a su vida fáctica.

3) La experiencia de fe no le llegó por una tradición histórica, sino que le aconteció “por una experiencia (religiosa) originaria” (Heidegger, 2005, p. 99) que tuvo a través de la revelación que Cristo le hizo de camino a Damasco al aparecersele para que aceptará y proclamará su evangelio, como el mismo apóstol lo relata en su conversión en *Hechos 22* que será tratada en el capítulo tercero. Este proceso de conversión al cristianismo primitivo es un acontecimiento decisivo que evoca un punto de inflexión en el ejercicio de la facticidad, en consecuencia determina “un antes y un después en la vida de Pablo, en virtud del cual —y cualquiera que como él haga la experiencia— toma conciencia del que fue, del que es y del que será” (Barreras, 2013, p. 43). En este caso, el apóstol en un tiempo pasado fue perseguidor de los creyentes, mientras que en el presente del ejercicio de su vocación, cambia decisivamente su experiencia de vida porque a partir del bautismo realizado por el discípulo llamado Ananías (*Hechos 22*) se dedica a proclamar el evangelio para difundir el cristianismo en el mundo y en un futuro -junto a los demás cristianos primitivos- anhela ser partícipe de la Parusía y de la salvación por gracia de Dios. Por tanto, este modo de ser lleva a pensar a Heidegger que a partir de la proclamación apostólica de Pablo “la religiosidad cristiana está en la experiencia fáctica, es ella misma auténticamente” (2005, p. 159), es decir, se expresa con autonomía respecto a las demás vertientes religiosas del judaísmo del siglo I d.c, anuncia la *veracidad, originalidad y originariedad* de la experiencia de fe para los creyentes de Tesalónica y define cómo se relacionan consigo mismos al estar-en-el-mundo, incluido Pablo durante el ejercicio de su vocación apostólica.

Con base en lo anterior, para el apóstol tener la experiencia religiosa de la fe en su facticidad le brinda la posibilidad de formar “parte del saber” (Heidegger, 2005, p. 172) sobre el naciente cristianismo. Al asumir dicho saber cómo parte de su cotidianidad, Pablo se encuentra en la capacidad de proclamarlo en cada uno de sus viajes, siendo esta una “actitud fundamental (que) comprende su misión apostólica: afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante” (Garcés, 2014, p. 94), al mundo compartido y al mundo propio, es decir, difundir el cristianismo primitivo como la manifestación de una experiencia originaria que permite que los nuevos creyentes le den un nuevo sentido de su existencia, definiéndola a partir de la fe:

En la medida en que Pablo se comporta él mismo con los tesalonicenses sólo en el modo de la absoluta preocupación y a éstos los ve en su auténtico cómo, es manifiesto que él se moverá

en su <trato> con ellos en la explicación de lo propio, no sólo eso, sino que para él no habrá ninguna otra posibilidad en el aprieto (Heidegger, 2005, p. 172).

Esto nos permite pensar que el cómo del comportarse de Pablo en su vocación apostólica al ser creyente tiene un incremento en su experiencia de fe al vivir el cómo de la tribulación y, al proclamar a las demás personas, lo decisivo que es este modo de ser en la vida de los creyentes, por lo que al estar con los tesalonicenses no les está dando una “explicación de la experiencia fáctica de la vida” (Heidegger, 2005, p. 172), es decir, no se limita a anunciarles una noticia, de la que solo se requeriría saber qué ha ocurrido o les va a ocurrir; no, el apóstol les hace partícipes de una experiencia fenomenológica que es la más importante en la facticidad de los creyentes desde el instante en que la aceptan como parte de su vida. De este modo, el apóstol al compartir la experiencia religiosa con los nuevos creyentes está impulsado a permanecer en ella desde la motivación que recibe en su mundo propio como apóstol de Cristo al ver que está dando resultados el esfuerzo que ha realizado por obra de Dios y porque la decisión sobre el qué y el cómo de su facticidad apostólica únicamente depende de Dios. Con ello, es posible argumentar que fenomenológicamente

Nos hemos introducido en el mundo propio de Pablo (porque él) vive en una peculiar tribulación que le es propia como apóstol, en expectativa de la llegada del Señor. Esta tribulación expresa la auténtica situación de Pablo. A partir de ella todo momento de su vida está determinado; él está bajo una aflicción pese al gozo como apóstol (Heidegger, 2005, p. 127).

En consecuencia, el mundo propio de Pablo se refiere a cómo vive la experiencia de fe en sí mismo al tener una vocación apostólica, es decir, se trata de la motivación de su existencia en el mundo porque al proclamar el evangelio “se vuelve a encontrar a sí mismo” (Heidegger, 2005, p. 173), pues dicho apasionamiento por colocar en práctica el anuncio de Cristo, le genera “la necesidad dentro de la que él se alegra y que lo hace siempre más infatigable” (p. 173) para continuar predicando por cada una de las ciudades que pasa, presentando la experiencia de fe al mayor número de personas posible porque tiene vocación como siervo de Cristo.

Pablo tiene dos experiencias fundamentales en su vida fáctica dado a que comparte con los demás cristianos primitivos: una permanente tribulación por estar a la espera que ocurra el fenómeno de la Parusía y, a su vez siente alegría o gozo porque le está dando sentido a su existencia con su vocación al proclamar el evangelio a los gentiles que se encuentran en las ciudades por las

cuales él realiza sus tres viajes misioneros (entre Siria e Italia³³, pasando por Asia Menor, Grecia y Macedonia), por tanto, “está determinado por su propia situación” (Heidegger, 2005, p. 129) como apóstol de Cristo, pues se ha atribulado como los demás creyentes y, su vocación apostólica ha permanecido porque ha contado con creyentes que han aceptado el nuevo sentido de la existencia que brinda la experiencia religiosa. Por lo tanto, él influye en el sentido de la vida de los tesalonicenses porque tiene un determinado “saber sobre el desasosiego” (p. 166) que ellos sienten, ya que, también lo percibe en su existencia y les acompaña en la forma de asumir esta tribulación, pues también se encuentra ante “la certidumbre de la eternidad” (p. 166) con Dios, después de que él les arrebate el día en que acontezca la Parusía y les tenga entre los llamados el día del Juicio Final.

Heidegger plantea que “la comprensión de la situación es imprescindible para la comprensión de los fenómenos” (2005, p. 133), es decir, partir desde el saber en qué consiste la experiencia religiosa de la fe, permite pensar cómo se encuentra relacionada con la vida fáctica del cristiano primitivo y de qué manera articula fenómenos que hacen parte de ella como la proclamación, la expectativa, la Parusía y el tiempo kairológico con el objetivo de darle sentido a su vida fáctica al estar-en-el-mundo. Partiendo de esta hermenéutica filosófica es posible abordar la experiencia religiosa desde los fenómenos que le ocurren en la vida del creyente, incluida la del apóstol Pablo, para explicitar cuál es el fin último de su experiencia de fe.

Para interpretar fenomenológicamente la situación de Pablo, Heidegger postula que “hay que partir de la tribulación para entender su comportamiento al escribir cartas” (2005, p. 127). Esta tribulación motiva su sentido como apóstol, el cual determina el qué, por qué, para qué, cómo y cuándo (temporalidad) escribe sus *Cartas*, es decir, que es el fenómeno que define su situación al compartir su experiencia de vida con los tesalonicenses. De esta manera, el qué escribe se remite al contenido de las *Cartas* con las cuales busca brindarle una voz de esperanza a la comunidad cristiana de Tesalónica porque habían creyentes que tenían dudas sobre el cuándo y el cómo ocurriría la Parusía; el para qué es proclamar que ocurrirá en los últimos tiempos y cómo los cristianos primitivos deben estar preparados ante la Venida del Mesías, mientras que el cómo hace referencia a la tribulación que Pablo vivió durante su segundo viaje misionero realizado entre el

³³ Aun así hay una referencia que habla sobre la posibilidad de un viaje de Pablo a España (Hispania) porque él dice: “cuando vaya a España, iré a vosotros; porque espero veros al pasar” (Pablo, 1960, *Romanos* 15: 24).

año 50 y 51 d.c cuando se encontraba en Corinto escribiendo la *Carta*. De este modo, “Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y su tribulación” (p. 127) como el apóstol mismo lo expresa cuando dice: “me gloriaré, pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades” (1960, 2 *de Corintios* 12-5), por tanto, busca servir de ejemplo para que los tesalonicenses asuman que dicha experiencia también les da sentido a su existencia en el mundo, en caso tal de que les llegue a ocurrir experiencias similares, que no deben interpretar como experiencias aisladas o que no hacen parte de la experiencia religiosa, sino que están ligadas a la experiencia de fe, porque es en ellas en las que Dios prueba la fidelidad del cristiano primitivo.

Para profundizar aún más en la cita anterior sobre el fenómeno de la tribulación, Heidegger plantea que “Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y en su tribulación” (2005, p. 127) como parte central de la Proclamación (kerigma) del evangelio. Esto lo corrobora el relato autobiográfico de la conversión del apóstol que presenta en *Hechos*: caps. 22 y 26, ó 2 *de Corintios* 1:8 de la siguiente manera: “Porque hermanos, no queremos que ignoréis acerca de nuestra tribulación que nos sobrevino en Asia; pues fuimos abrumados sobremanera más allá de nuestras fuerzas, de tal modo que aun perdimos la esperanza de conservar la vida” (Pablo, 1960). Con estas experiencias difíciles que habían acechado la facticidad del apóstol y que, incluso habían puesto en peligro su vida, todavía hubo “una causa aún más originaria por la que la tribulación forma parte de lo cristiano” (Heidegger, 2005, p. 127). Para fundamentar esta causa aún más profunda que hace posible la tribulación del cristiano primitivo, el filósofo realiza una exégesis a 2 *de Corintios* 12:7 de donde extrae que Pablo en su experiencia de mundo vive con una continua y perturbadora “espinas de la carne” (p. 127) que en la traducción de Reina Valera conocemos como “aguijón de la carne” (Pablo, 1960, 2 *de Corintios* 12:7).

Los investigadores han interpretado el aguijón de la carne de múltiples formas, entre ellas, posibles enfermedades como “daño ocular, epilepsia del lóbulo temporal, trastorno psiquiátrico, párkinson, retinopatía” (Sandoval, 2021, p. 36-37), “alguna enfermedad física, aparentemente dolorosa, que padecía de manera continua o recurrente” (Bruce, 1965–1973, p. 448), e incluso contraponiéndose a lo anterior, y la menos probable sería “debilidad de la carne” (Ministerios Kenneth Copeland, 2016), pues el mismo apóstol había expresado: “a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo” (Pablo, 1960, 1 *Corintios* 7:8). Sin embargo, independientemente de lo que se comprenda como “espinas de la carne”, la causa originaria del fenómeno de la tribulación en el apóstol radica en la manera en que él vive este fenómeno, que no

es por voluntad propia, como lo narra el apóstol cuando comenta que Dios le dice: “Bástate mi gracia; porque mi poder se perfecciona en la debilidad. –a lo que él responde- Por tanto, de buena gana me gloriaré más bien en mis debilidades, para que repose sobre mí el poder de Cristo” (Pablo, 1960, 2 *de Corintios* 12:9). Esta debilidad (aguijón de la carne) que persiste en la facticidad de Pablo “atesorada entre las frágiles paredes de unas “vasijas de barro”³⁴se reconoce en su impotencia para acceder por sus propias fuerzas a la facticidad cristiana” (Garcés, 2014, p. 98), en la cual la debilidad no debe ser comprendida pensando en los deseos de la carne, sino en lo frágil y limitada que es una persona en su contexto inmediato, hasta tal punto que no puede llegar a la experiencia religiosa por su voluntad, y mucho menos salvarse por sí mismo, por tanto, desde esta perspectiva se puede comprender que hay una la relación de dependencia del apóstol hacia Dios, porque “su vida pende entre Dios y su vocación” (Heidegger, 2005, p. 129), es decir, que su existencia, su ser, la razón de su facticidad se centra en Dios y todo lo que esté a su alcance para difundir de forma “incesante” (p. 166) la Proclamación del evangelio en Tesalónica que se corresponde con su mundo compartido y su mundo circundante.

A su vez, ante la debilidad que le ha provocado en su vida “la espina de la carne” (Heidegger, 2005, p. 127) Pablo dice: “tres veces he rogado al Señor, que lo quite de mí” (Pablo, 1960, 2 *de Corintios* 12:8); sin embargo, Dios se restringe a decirle al apóstol “bástate en mi gracia” (Pablo, 1960, 2 *de Corintios* 12: 9), es decir, que en su diario vivir se conforme con el acontecer que le ha dado la gracia salvífica, más allá del permanecer con el “aguijón”, -así este influya decisivamente en la forma que tiene la tribulación pues Dios no le quita este tormento- y, en consecuencia el apóstol vive en su facticidad el contenido del cristianismo en la situación que se encuentra, esto es, en permanente tribulación y desasosiego, porque él conoce que la experiencia de fe que tiene en su vida es por “gracia” y no por obras o méritos personales e intelectuales, por tanto, él da por hecho en su conciencia auténtica que “el aguijón de la carne” no le sería quitado en el ejercicio de la vocación apostólica, por tanto, lo tiene que soportar como parte de su vida para que no se enaltezca por la diversidad de revelaciones³⁵ y dones que Dios le ha concedido,

³⁴ Este término es usado por Pablo para referirse al ministerio de la proclamación (kerigma) del evangelio cuando dice que “tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros, que estamos atribulados en todo, mas no angustiados; en apuros, más no desesperados” (Pablo, 1960, *Segunda Carta a los Corintios* 4:7-8).

³⁵ El siguiente pasaje que se citará a continuación, Pablo mismo habla en tercera persona con el objetivo de no jactarse de lo que ha obtenido en Dios, y enfocar su mensaje en el objetivo de su vocación apostólica que es presentar a Cristo crucificado para la salvación de los gentiles. La cita dice lo siguiente:

mientras que Dios es un ser metafísico que se presenta “como lo absoluto en el sentido de una plenitud irrestricta” (Casale, 2008, p. 405) en la vida del apóstol y de los cristianos primitivos, razón por la cual es el fundamento de todas las experiencias religiosas que le ocurren a quienes han aceptado la fe y consigo es la base de todos los fenómenos originarios que les acontece.

En la tribulación que tiene el apóstol por la expectativa ante la Parusía y el constante “aguijón de la carne”, también se encuentra la figura de Satanás, quien “no para de obstaculizar la obra de Pablo, al aumentar su tribulación o preocupación apostólica absoluta de su vocación en este final de los tiempos” (Heidegger, 2005, p. 128). De este modo, es importante “entender cómo se instala el demonio en la vida de Pablo y cómo actúa en ella” (p. 128), es decir, cómo, cuándo y porqué es relevante Satanás en la experiencia de fe del apóstol y cuál es la influencia en esta forma de vida. Para ello hay que señalar previamente que Pablo menciona a Satanás de diferentes maneras en sus *Cartas*, llamándolo “el hombre de pecado, el hijo de perdición, aquel inicuo” (Pablo, 1960, *2 de Tesalonicenses* 2: 3 y 8), con lo cual así tenga distintas características, en esencia, el personaje siempre es el enemigo de la obra de Dios, cuya difusión radica en la proclamación del evangelio y busca que el cristiano primitivo abandone la experiencia de fe en su vida fáctica después que se le ha anunciado el evangelio de la experiencia religiosa.

Con base en lo anterior hay que destacar que Satanás influye en la vida fáctica de Pablo, aunque no en el sentido de que el apóstol por su presencia -porque solo existe espiritualmente como un ser de maldad- sienta fenómenos como el temor o la angustia o tenga tribulación ante la posibilidad de que se presente como un ser espantoso que le hará daño; no, es porque Satanás es el enemigo fundamental de la difusión de la Proclamación del evangelio y consigo de la experiencia de fe en la facticidad de los creyentes, pues es quien busca entorpecer dicha vocación apostólica, hacer apartar a algunos cristianos primitivos de la fe e impedir que lleguen nuevos creyentes a tener dicha experiencia. En el caso particular del apóstol, este personaje incide porque el aguijón de la carne es -según sus propias palabras- “un mensajero de Satanás que me abofetea, para que no me enaltezca sobremanera” (Pablo, 1960, *2 de Corintios* 12:7), es decir, que lo interpreta como una tortura que le envía Satanás -contando posiblemente con la aprobación de

Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar. De tal hombre me gloriaré; pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades (1960, *2 de Corintios* 12: 2-5).

Dios como también había sucedido con Job³⁶- para que no piense que está anunciando la experiencia de fe por su sabiduría, sino que tiene esta posibilidad por la gracia de Dios. Esto le lleva finalmente a Heidegger a plantear que en las *Cartas Paulinas*, particularmente en la *Primera Carta a los Tesalonicenses* “el no poder aguantar, el demonio (y) la llamada en la oración facilita que tenga buena voluntad la comprensión de la tribulación de Pablo” (2005, p. 128). Esto no se remite a que Pablo hubiera sido vencido por Satanás en su experiencia religiosa, sino que la tribulación que genera la posible aparición de este enemigo de la obra de Dios, acrecienta la intensidad del anuncio paulino para que los creyentes vivan en comunión con Dios a través de la oración y sean parte de la experiencia de fe, porque les acecha la aparición del Anticristo como señal previa de que está cerca el acontecimiento de la Parusía³⁷, por lo que se “acrecienta la tensión de la espera” (p. 137) y consigo la tribulación en sus vidas ante la llegada del “hombre de pecado, el hijo de perdición” (Pablo, 1960, 2 de *Tesalonicenses* 2:3), es decir, el Anticristo (Satanás), cuyo posible e indefinible cuándo de su advenimiento aumenta la tribulación entre los cristianos primitivos. Este punto será profundizado en el capítulo tercero.

En consecuencia, para Pablo su vida no es “una mera secuencia de vivencias” (Heidegger, 2005, p. 129) religiosas, sino que es y está “en la medida en que él” (p. 129) vive en la facticidad de su situación como apóstol de Cristo, pues ejerce su vocación al anunciar el evangelio a las demás personas para que también sean parte de la iglesia primitiva en el contexto donde se encuentran, esto es, en Tesalónica, así ello traiga consigo el fenómeno de la tribulación como esencia de la experiencia religiosa en sus vidas. Respecto a la vocación apostólica de Pablo, Heidegger plantea que en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses* se “acrecienta la tensión (por) lo sobrecargado de la expresión en Pablo mismo; por doquier se acentúan ahí los complejos ejecutivos de la vida fáctica” (2005, p. 137), es decir, que Pablo en lugar de apaciguar la tensión que tienen los cristianos primitivos por la proclamación de que puede ocurrir el fenómeno de la Parusía, les incrementa su desasosiego para que permanezcan a la expectativa del mismo. Y para

³⁶ Esta posibilidad es factible, ya que, en una ocasión, Dios ya le había permitido a Satanás que le quitara todo lo que él tenía y le hiciera daño, aunque sin quitarle la vida como lo narra *Job* 1: 7-12.

³⁷ Al respecto Pablo le dice a los tesalonicenses: “respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo, y nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos que nadie os engañe en ninguna manera, porque no vendrá sin que antes venga la apostasía, y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición” (Pablo, 1960, *Segunda Carta a los Tesalonicenses* 2: 1 y 3).

caracterizar el fenómeno, el filósofo se basa en citas específicas como *2 de Tesalonicenses* 1:3, 4, 11 y 2:8-13 en las que el apóstol: 1) le agradece a los creyentes por ser parte de la fe en medio de la tribulación 2) reitera que la salvación brindada por Dios a los cristianos primitivos es por su gracia, sin importar las dificultades de la vida 3) cuando la fe en la verdad (revelación de la religión cristiana) se incrementa es “la garantía de la conciencia auténtica” (p. 138) de los creyentes que son parte de la religiosidad cristiana juntamente con Dios.

2.7 Crítica a la hermenéutica de la facticidad sobre la tribulación como fenómeno determinante de la vida del cristiano primitivo

Como vimos en los puntos anteriormente abordados, entre 1919-1922 Heidegger desarrolla su proyecto filosófico de una fenomenología de la vida, razón por la cual en uno de los ejes centrales del mismo plantea una hermenéutica de la vida fáctica del cristiano primitivo definida principalmente a partir del fenómeno de la tribulación como determinante del sentido de la existencia durante la experiencia de mundo; sin embargo, evocar esta tesis dándole una mayor relevancia frente al fenómeno de la alegría es una exégesis que se queda corta en su análisis para la comprensión fenomenológica de la vida cristiana, porque si el creyente siente en mayor medida el fenómeno de la tribulación en su facticidad cuando se encuentra en su mundo: ¿De qué manera va a proclamarle a otras personas la experiencia de fe como una experiencia religiosa factible para darle sentido a la existencia? Si la experiencia fenomenológica ocurriera así, entonces la expansión del cristianismo no hubiese acontecido en el siglo I d.c (hasta el presente), dado a que si se trata de vivir una constante tribulación, las demás personas que viven en el mundo compartido de quien si tiene experiencia de fe no aceptarían ser creyentes, porque sería más factible darle sentido a su vida con las experiencias que tienen en su cotidianidad, sin ninguna tribulación que emane de una experiencia religiosa. Por lo tanto, una exégesis de la vida fáctica del cristiano primitivo requiere una mayor profundización en el fenómeno de la alegría -e incluso otros fenómenos- porque el creyente siente alegría desde que ha ocurrido su “haber llegado a ser” (p. 122), puesto que ha recibido una vivencia que no se esperaba y que no piensa que es merecedor de ella, razón por la cual vive en un constante agradecimiento a Dios por permitir que su existencia se encuentre determinada y protegida por él. Sumado a ello, Pablo especifica que los frutos del Espíritu de Dios son “amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza” (1960, *Gálatas* 5: 22-23), los cuales dejan entrever que vivir en comunión con Dios implica paz, gozo y tranquilidad. En consecuencia, el cristiano primitivo puede compartir a los demás esta forma de

vivir la fe mediante la proclamación y únicamente vivir el fenómeno de la tribulación cuando en su conciencia auténtica recuerda que está a la espera del fenómeno de la Parusía, por tanto, no es un fenómeno que necesariamente le acontece durante toda la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en la que el creyente tiene la experiencia de fe al estar-en-el-mundo.

Además, el cristiano primitivo vive el fenómeno de la alegría cuando otras personas se convierten a la experiencia religiosa, como lo demuestra el apóstol Pedro en los inicios del cristianismo cuando hizo una proclamación del evangelio el día del Pentecostés, razón por la cual “los que recibieron su palabra fueron bautizados; y se añadieron aquel día como tres mil personas. Y perseveraban en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones” (Lucas, 1960, *Hechos* 2: 41-42). Por tanto, podemos percibir que desde el principio en la comunidad cristiana ocurrieron vivencias y fenómenos como alegría, bondad, benignidad que unían la facticidad de los creyentes en permanente gozo con la intención de compartir la experiencia de fe a otras personas en su entorno inmediato, por ende se puede captar que únicamente y de forma primordial no les ocurría el fenómeno de la tribulación, aunque con ello no queremos decir que dichos cristianos primitivos no estuvieran a la expectativa de la Parusía, sino que en el ejercicio cotidiano de su facticidad también tenían relevancia diferentes fenómenos, demostrando que “la vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada” (Heidegger, 2005, p. 149) en su ejercicio práctico. Y aunque Heidegger comprende que el creyente al tener “su ser quebrado se incrementan la necesidad y la tribulación de los cristianos” (p. 149), hay que comprender que la necesidad a la que se refiere, remite a la búsqueda de Dios que hacen en su vida fáctica, mientras que la tribulación les ocurre por la profunda angustia que sienten en su situación como creyentes ante el fenómeno de la Parusía; por lo tanto, la vida fáctica del cristiano primitivo no solo está quebrada por fenómenos como la tribulación y la Parusía, sino que el transcurso de su existencia también está conformada por fenómenos como la alegría, el amor, la bondad, la tranquilidad que le ocurren en la experiencia de fe al estar-en-el-mundo.

Por otra parte, el cristiano primitivo vive el fenómeno de la alegría cuando se comunica con Dios a través de la oración, al recibir el Espíritu Santo, el cual confirma la experiencia de fe. Esta alegría que tiene en su situación como creyente, le acontece porque sabe que forma parte de la experiencia religiosa que vive la comunidad cristiana que será salvada el día de la Parusía, razón por la cual no solo se atribula ante este fenómeno, sino que también siente alegría y gozo por ser parte de los escogidos.

Desde otra perspectiva, el cristiano primitivo en comunión con los demás creyentes vive el fenómeno de la alegría cuando realiza actos propios de la experiencia religiosa en el mundo compartido, como por ejemplo conmemorar el servicio de la Santa Cena, el cual evoca los siguientes aspectos fundamentales del cristianismo primitivo: 1) “el haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) creyente, a saber, confirma que tiene la experiencia religiosa porque conmemora la muerte y resurrección de Cristo, cuyo acontecimiento es el eje central de la experiencia de fe 2) adquiere un determinado “sentido referencial” (p. 150) al tener conciencia auténtica de la cercanía de su relación con Dios a partir del fenómeno de la alegría, la cual se acrecienta si considera que está preparado para el día en que ocurra la Parusía, razón por la cual está a la expectativa que ocurra este fenómeno que le permitirá alegrarse aún más porque recibirá el fruto de su esfuerzo, esto es, la salvación; aunque sí se ha alejado de la fe y en el momento de la Santa Cena decide acercarse a Dios como “hombre espiritual” (p. 153) que cree en la experiencia de fe, vive el fenómeno de la tribulación, puesto que se angustia y/o atribula porque ha hecho actos que van en contra de la experiencia religiosa con Dios, por ende se siente responsable de ellos y piensa que puede perderse de vivir aquel acontecimiento tan importante para su existencia; sin embargo, con todo ello, Dios puede ayudarlo a acercarse a la experiencia de fe nuevamente si aquel creyente que se había alejado de él decide arrepentirse y nuevamente vivir dependiendo de Dios.

Con base en lo anterior, pensamos que el cristiano primitivo tiene la experiencia de fe a partir de diversas vivencias que le ocurren durante su facticidad como creyente de Cristo, las cuales no llevan única y prioritariamente hacia el fenómeno de la tribulación ante la expectativa por la Parusía para que los demás fenómenos -incluido el de la alegría- ocurren de forma secundaria o graviten en torno a la tribulación; no, el cristiano primitivo vive diferentes fenómenos en la totalidad de la experiencia religiosa al relacionarse con las demás personas en el mundo compartido y el mundo circundante, el compromiso que ha asumido con Dios y consigo mismo y por la significatividad que les da, desde el sentido referencial que tienen en su existencia la religiosidad cristiana en la temporalidad que abarca los instantes de su facticidad.

3. Capítulo 3: El tiempo kairológico en la vida fáctica del cristiano primitivo

El presente capítulo está enfocado en explicitar la comprensión del tiempo kairológico en la vida fáctica del cristiano primitivo. Para abarcar dicho objetivo en un primer momento profundizará aún más que en el capítulo uno sobre la destrucción fenomenológica de la metafísica que Heidegger está buscando desde sus primeras lecciones en Friburgo hasta *Ser y tiempo*, centrando la discusión en su búsqueda de dicha labor desde un debate con Lutero, Platón y Descartes. A partir de ello, este trabajo busca demostrar cómo el filósofo de Messkirch elabora una reapropiación de fenómenos como la historia, el tiempo kairológico y la vida fáctica que le permiten establecer una interpretación crítica del cristianismo primitivo para quitar las capas de sentido que durante siglos de investigación han oscurecido y ocultado los fenómenos religiosos.

Después trata el porqué es importante para el creyente estar a la espera de la Parusía en un tiempo kairológico, ya sea que se encuentre vivo o esté muerto; y cómo esta expectativa determina el sentido de su existencia como ser en el mundo. Y posteriormente hablará de qué manera le llega el cristianismo a Pablo, lo cual es determinante para la comprensión del ejercicio de su vocación apostólica que le permite proclamar el evangelio a otras personas en el mundo, con sus pruebas, luchas, angustias y dificultades, así como lo decisiva que es la aparición del Anticristo para la vida de los creyentes. Y finalmente, explicita una crítica a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger sobre la experiencia de los fenómenos en la vida del cristiano primitivo.

3.1. El camino hacia una destrucción fenomenológica de la metafísica

Uno de los caminos fundamentales de la filosofía del joven Heidegger que fue concretando durante sus lecciones de Friburgo y Marburgo entre 1919-1927 como parte de su fenomenología hermenéutica para explicitar la centralidad de la vida fáctica en la filosofía, estuvo marcado por la búsqueda de la destrucción de la metafísica occidental. De estas lecciones particularmente aborda dicho esfuerzo en la “*Introducción a la fenomenología de la religión*” en la cual hay relación entre la destrucción que hace de la vida fáctica del cristiano primitivo y de la religiosidad cristiana respecto a la tradición judaica con la destrucción de la ontología que Heidegger está desarrollando durante sus lecciones de juventud hasta desembocar en *Ser y tiempo*, porque ninguna de las dos niega lo que se ha construido en el pasado, sino que aprenden de el y buscan darle una reinterpretación, así como una destrucción de la influencia de la filosofía griega, cuyo estudio durante siglos ha incidido en colocarle capas de interpretación que han impedido la comprensión de la experiencia religiosa y el sentido de la vida fáctica del creyente.

Con base en lo anterior, la hermenéutica heideggeriana la destrucción busca disolver los presupuestos heredados y los conceptos transmitidos por la tradición para volver a pensar la experiencia fáctica de la vida en toda su originariedad. Por tanto, es apropiación: una apropiación limitada por la propia finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica (Escudero, 2009, p. 64).

Esta disolución de los conceptos heredados por la tradición de la historia de la religión y la filosofía de la religión son los puntos en los que se ahondará en este acápite para demostrar de qué manera le son útiles a la destrucción fenomenológica en su labor investigativa sobre los fenómenos originarios que vive el cristiano primitivo en su facticidad y posteriormente *la destrucción de la historia de la ontología* que lleva a cabo en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo*.

Para comprender dicha *Destruktion* es pertinente abordar la relación entre la historia y la religiosidad cristiana primitiva. Heidegger comienza a plantear el concepto de la destrucción fenomenológica a comienzos de la década de 1920 en la Universidad de Friburgo como parte de su amplio proyecto filosófico encaminado hacia la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que tenía como objetivo darle un nuevo sentido al filosofar mismo. El concepto de destrucción es un término filosófico que según el investigador Van Burén, Heidegger asimila a partir de:

Los escritos de Lutero en la conocida *Disputación de Heidelberg* de 1518. En este sentido, el primer uso del término en el curso del semestre de invierno de 1919-1920 se encuentra realmente referido a la *destructio* luterana de la filosofía aristotélica. Del mismo modo, tanto las lecciones sobre fenomenología de la vida religiosa de 1920-1921, como los cursos sobre Aristóteles a partir de 1921-1922 se inspiran en el modelo de destrucción luterana. Lutero pretende llevar a cabo un retorno a la experiencia original del cristianismo frente a la penetración que ha tenido este por la metafísica griega (Burén, 1994, p. 167, 172, 202).

La cita anterior es clave para comprender tres aspectos clave: 1) la relación de Heidegger con Lutero 2) encontrar la génesis de donde Lutero toma el concepto de *destructio* 3) la influencia de la metafísica aristotélica en la filosofía medieval.

La primera vez que Heidegger hace uso del concepto de la *destructio* luterana se encuentra en el semestre de invierno de 1919-1920 en las lecciones tituladas *Problemas fundamentales de la fenomenología* en las que busca “la captación originaria y genuina de la vivencia” (Heidegger, 2014, p. 148) fenomenológica del hombre que le permita llegar a una “*comprensión pura* de las posibles situaciones tendenciales dominantes según el sentido como figuras expresivas últimas de

posibles dominantes puras de la vida originaria” (p. 148) de una persona en su mundo circundante y el mundo del sí-mismo, pues han de ser parte de “una *destrucción crítica*” (p. 148) que le brinde la posibilidad de realizar un método filosófico que incluya “primero, *destrucción* y sus posibles pasos; segundo, comprensión pura; tercero, interpretación; cuarto, reconstrucción” (p. 148).

La destrucción fenomenológica hace referencia a desmontar y cuestionar la comprensión metafísica de los fenómenos que le acontecen al hombre en su vida cotidiana y que han mantenido oculta la pregunta por el sentido del ser del Dasein, aunque sin negar o echar por tierra las interpretaciones que ha hecho la filosofía durante siglos, pues se trata de aprender de ella para reformular una ontología fundamental del ser. Este postulado es uno de los principales pilares de la filosofía heideggeriana que está profundizando durante sus lecciones de juventud (1919-1926) sobre la religión cristiana, el debate con Aristóteles (*Informe Natorp*) y su ontología, entendida como hermenéutica de la facticidad, con lo que busca llegar a una comprensión de qué es la vida fáctica, partiendo de una interpretación innovadora en la que el hombre es el eje central del desmontaje filosófico que madura en *Ser y tiempo* y con el que busca quitar las capas de interpretación que han llevado al desvío por diferentes senderos e incluso a dejar oculta la pregunta por el ser del Dasein.

Por otra parte, los filósofos medievales, entre los que se cuentan San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino u otros recibieron una amplia influencia de la filosofía griega, principalmente de la metafísica de Aristóteles que les ayudó a comprender la fe cristiana, y lejos de mirar una contraposición entre la búsqueda de la verdad a través de la razón de Aristóteles y la búsqueda de la verdad mediante la fe de los filósofos cristianos, se dedicaron a articularlo para explicitar que la razón lleva a comprender determinadas verdaderas sobre Dios, la creación, la eternidad, el origen del mundo a través de una lectura de las *Sagradas Escrituras* complementado con la importancia que tiene la fe en la vida del teólogo para creer en dichas verdades. En consecuencia, Lutero (1483-1546), quien es un crítico de la escolástica aristotélica, en la *Controversia de Heidelberg* busca liberarse de la influencia griega, principalmente de Aristóteles, que imperaba en su tiempo, para interpretar las *Sagradas Escrituras* desde “una apropiación de la teología paulina (y) dismantelar o destruir los constructos especulativos para retornar a la experiencia kairológico y escatológico del cristianismo primitivo (Van Burén, 1994, p. 40). Esta apropiación del concepto de *destructio* es realizada por el fraile de Wittenberg a partir de una tesis de Pablo de Tarso que a la letra dice: “Destruiré la sabiduría de los sabios, y desecharé

el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?” (1960, 1 Corintios 1: 19-20). Estos versículos son el fundamento de su disputa con la escolástica aristotélica que proponía una teología de la gloria, cuya base es la vanagloria por el saber que se tenga sobre las *Sagradas Escrituras*, mientras que Lutero está formulando que solo es posible a través de la comprensión de la *teología de la Cruz*, que consiste en que no es posible conocer a Dios de forma física ni con sabiduría humana, sino con sabiduría divina, a la que se acude creyendo en el “Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (Lutero, 1977, p. 82). De esta manera es posible acercarse ante el Cristo del sufrimiento para estar frente a la verdad que guía la experiencia de fe, ya que, es Cristo crucificado la base de la fe del creyente. Ante ello, Lutero afirma que

Por la fe, Cristo está en nosotros, o mejor, se identifica con nosotros; es así que Cristo es justo y cumple todos los mandamientos de Dios, luego también nosotros cumplimos todas las cosas por él, puesto que por la fe se ha convertido en la propiedad nuestra (Lutero, 1977, p. 85).

Con ello podemos decir que para Lutero -en términos teológicos- la fe es la experiencia religiosa fundamental que conecta al hombre con Dios y lo justifica delante de él. Esta exégesis representa una ruptura, una destrucción de la hermenéutica bíblica que había realizado con la teología escolástica, porque la libera de la tradición metafísica griega, la cual les había llevado a comprender “el ser como presencia y se deja llevar por la contemplación pasiva, por el deleite estético-ocular, del Dios que se manifiesta a través de la gloria de sus obras” (Garcés, 2014, p. 85).

Por lo anterior, el fraile de Wittenberg “rechaza el poder de la razón” (Lutero, 1977. p. 74) de la Alta Escolástica y plantea una hermenéutica en el marco de la tradición teológica protestante que tiene sentido a partir de la experiencia de fe en el Cristo crucificado. Esto representa una abierta “ruptura con sus preceptores ockamistas” (p. 74) que va más allá de la teología de la gloria de la fase tardía del pensamiento escolástico medieval porque -según Lutero- esta corriente le daba prioridad a la sabiduría humana adquirida por la lectura de la Biblia que hacían los doctores de aquel tiempo, los cuales se enorgullecían de sus avances investigativos, buscaban “sabiduría, gloria y poder” (p. 83) por y para sí mismos, por lo que “tal predilección no puede sino cegarlos y endurecerlos cada vez más” (p. 83). Estas decisiones les habían llevado a apartarse poco a poco de la fe en el Cristo crucificado, es decir, alejándose de la base de la experiencia religiosa y ocultar el

significado de Dios en la vida del hombre, pues lo presentan como un ente metafísico supremo llegando “a un nivel de extrañamiento respecto de la propia fe, a una idolatría superior, que imposibilita que pueda reconocerse la fe como convicción de lo in-visible” (Masís, 2012, p. 24). Por estos motivos, Lutero plantea una *destructio* de la teología de la gloria a favor de la *teología de la Cruz* se basa en la fe en el Cristo del sufrimiento que es visible ante los ojos del creyente, no en un sentido literal del término, sino en un sentido espiritual, razón por la cual se trata de un Dios más cercano al hombre, “por tanto, es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (Lutero, 1977, p. 82).

Esta *destructio* de la escolástica aristotélica que elabora Lutero, es asimilada por Heidegger como ““destrucción fenomenológica” en la lección del semestre estival de 1920” (Uscatescu, 2002, p. 71) titulada *Fenomenología de la percepción y la expresión*

Como reacción frente al radicalismo ínsito (por el que atravesaba incluso) la fenomenología que la llevaba a pensar que en la filosofía era posible un partir de cero, un hacer tabla rasa de todo lo anterior, punto también compartido por el empirismo (Locke y Hume) y por el racionalismo cartesiano al unísono (Uscatescu, 2002, p. 71).

En consecuencia, la fenomenología hermenéutica de Heidegger es una crítica directa a Husserl, quien buscaba que la fenomenología tuviera el status de ciencia rigurosa, similar al que ya tenían las ciencias positivas como la biología o las matemáticas, pues el filósofo de Messkirch no pensaba la fenomenología como una ciencia, sino que con esta corriente filosófica buscaba desarrollar una “destrucción fenomenológica no como explicación de palabras más o menos oscuras o el perfilamiento más riguroso de conceptos –característica de la fenomenología objetivante de Husserl-, sino, sobre todo, como esclarecimiento de los conceptos fundamentales” (Uscatescu, 2002, p. 71) y fenómenos fundamentales como la tribulación, la vida fáctica, el mundo y la temporalidad, razón por la cual en estas primeras lecciones busca mostrar los fenómenos que le acontecen al ser humano en su vida y que luego estarán referidas al “desmontaje crítico de las obstrucciones” (p. 72) y al ser del Dasein.

Posteriormente, Heidegger considera que es necesaria una destrucción fenomenológica de la experiencia religiosa que habían explicitado los teólogos escolásticos medievales a partir de sus lecturas de la metafísica griega porque -según él- dichos pensadores habían enterrado “los nexos originarios de sentido en los que se movía la experiencia de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianas, y en su lugar se erigió una metafísica según el modelo griego del *theorein*”

(GA 60, pp. 104 y 133) del cristianismo primigenio. Por lo tanto, su hermenéutica sobre la vida religiosa de los primeros cristianos es pertinente porque contribuye a destruir las diferentes capas de interpretación que se han superpuesto sobre la religión cristiana -como la de Enrique de Gante que se plantea si es o no Dios un sujeto de la teología- que han llevado al olvido de “esta experiencia originaria” (p. 133) y también influye en la destrucción de

La tríada escolástica medieval del *summum ens*, de la contemplación y la presencia tomando inicialmente partido por el cristianismo primitivo y su tríada alternativa del *Deus absconditus* (Dios escondido), de la fe y del tiempo kairológico, para finalmente reinscribir esta tríada en su nuevo proyecto ontológico de mundo, Dasein y temporalidad (Burén, 1994, p. 157).

La cita anterior resume a grosso modo el proyecto filosófico del joven Heidegger con el cual busca abrir nuevos caminos de comprensión fenomenológica que replantean la vida fáctica del creyente a partir del cristianismo primitivo y lo relaciona con la pregunta por el ser, de las cuales el presente trabajo se ha centrado en la exégesis que el filósofo de Messkirch elabora sobre las *Cartas Paulinas*³⁸ con la que busca ahondar en la investigación desde esta orilla sobre la vida fáctica y “el sentido temporal del anuncio escatológico; pues en este modo apremiante de vivir el tiempo aflora la historicidad que articula el comportamiento ejecutivo y experiencial de la facticidad en las primeras comunidades cristianas” (Van Burén, 1994, p. 87). Esta hermenéutica fenomenológica sobre el tiempo será el objeto central en la interpretación del presente capítulo.

En consecuencia, Heidegger considera que es necesario plantearse la elaboración de una destrucción fenomenológica para ir más allá del “hacer que los fenómenos se den en su originariedad” (2005, p. 150), que hasta principios del siglo XX las investigaciones de la filosofía de la religión y la historia de la religión no habían logrado concretar. Sin embargo, previo a esta destrucción, es pertinente “que coincidan la comprensión histórico-religiosa y la filosófico-religiosa, esto es, fenomenológica (para que) la historia de las religiones pueda aportar material a la fenomenología de la religión” (p. 106) como la definición de conceptos fundamentales, entre los que se puede contar la historia, la fe, la alegría, la expectativa, por tanto, estas ciencias le brindan aportes regionales que son importantes para el desarrollo de una investigación como la que emprende Heidegger respecto a la experiencia religiosa del creyente, aunque “todos sus

³⁸ La reinterpretación de las *Cartas Paulinas* estaba siendo llevado a cabo desde la década de 1910 por teólogos como Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen en el movimiento conocido como “teología de la crisis” o “teología dialéctica” (Garcés, 2014, p. 86-87).

resultados y sus conceptos necesiten una destrucción fenomenológica” (p. 107) para desocultar el fenómeno de la experiencia religiosa de la fe.

La destrucción que busca realizar el filósofo de Messkirch requiere una reinterpretación de los conceptos y los fenómenos partiendo de la siguiente afirmación

Fenómeno es una totalidad de sentido según estas tres direcciones:

Por el “qué” originario que es experimentado en él (contenido)

Por el originario “cómo” en que es experimentado (referencia)

Por el originario “cómo” en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio)
(Heidegger, 2005, p. 92).

Con base en lo anterior, el fenómeno fundamental en la vida fáctica del cristiano primitivo es la experiencia religiosa que se ve reflejada en la fe que el creyente ha adquirido después de recibir el contenido de la proclamación apostólica y ejercerlo en la situación su vida práctica como el modo de ser que le da sentido a su existencia. Esta comprensión sobre la experiencia religiosa de la fe requiere de una destrucción fenomenológica que es posible llevar a cabo si se realiza la destrucción de otros fenómenos como el fenómeno de lo histórico y el fenómeno de la fe.

El fenómeno de lo histórico no puede ser obtenido “a partir de la filosofía de la historia, ya que (rechaza) la clasificación de la filosofía en disciplinas” (Heidegger, 2005, p. 66), pues en aquel momento de su pensar, el filósofo de Messkirch consideraba que la filosofía en sí misma debía tener como prioridad la comprensión de la vida fáctica, lo cual no es posible alcanzar si la investigación filosófica se subdivide por regiones del conocimiento que parcelan el saber, al contrario, lo que debe ocurrir es que diferentes campos de análisis le brinden los elementos, conceptos y fenómenos originarios pertinentes para que la fenomenología de la religión elabore una destrucción, porque anteriormente la parcialización del saber había incidido para que lo histórico perdiera “su lugar dentro del sistema. Por ello tenemos que obtener lo histórico de la vida fáctica” (p. 66) desde la fenomenología, y no desde la teología dialéctica protestante, la filosofía de la religión o la historia de la religión.

La historia ha sido comprendida como una ciencia que estudia el acontecer del pasado y el presente del hombre a través de diferentes narrativas que explicitan por qué, cómo, cuándo, quiénes y para qué han sucedido y cuál ha sido su impacto en el presente y en el futuro basándose en fuentes primarias (testimonios, vestigios, documentos escritos) y fuentes secundarias (libros, reseñas, enciclopedias) para realizar un análisis crítico. Y con la especialización del saber, el

estudio la historia ha pasado a ser subdivida en diferentes ramas del conocimiento, lo cual es rechazado por Heidegger porque “ha quedado lo histórico en cierta manera sin hogar, ha perdido su lugar dentro del sistema” (Heidegger, 2005, p. 66), razón por la cual propone una destrucción fenomenológica que permita “obtener lo histórico de la vida fáctica” (p. 66), porque la vida es el punto de partida de la fenomenología en su propósito de desocultar los fenómenos originarios, por tanto, lo histórico ha de formarse a partir del sentido que tiene la experiencia cotidiana de la existencia humana y no desde la subdivisión del saber alrededor de la misma temática.

Además, Heidegger considera que la historia es “la materia de lo inmediatamente experienciado (que) desata en nosotros un determinado afecto efectivo, cuando nos vemos afectados por él. El interés histórico tiene dos direcciones fundamentales: el contenido y la realidad” (2005, pp. 72-73). El contenido se refiere a lo que se dispone hasta el presente sobre la narración de los hechos, porque al conocerlos, causa alegría, despierta un interés en un determinado grupo de personas o en una persona a la que le gusta lo que allí se está contando, sin embargo, con ello no basta porque también es necesario tener “lo real del contenido” (p. 73) que no se remite a que si el hecho ha sido contado de manera objetiva, dado a que todos los acontecimientos históricos son contados desde la orilla y los intereses de quien lo narra, a lo que se refiere es al interés real que suscita el contenido de lo contado entre los que lo leen o lo escuchan. A partir de allí es posible “el interés histórico” (p. 73).

El interés histórico es apropiado por la fenomenología de la religión de Heidegger con el objetivo de desocultar el fenómeno que determina el cristianismo primitivo, esto es, “la experiencia originaria de la religiosidad” (Uscatescu, 2005, p. 22) que recibe el creyente en su facticidad cuando acepta la experiencia de fe. Para ello, ha buscado aprehender del “método de la historia de las religiones” (Heidegger, 2005, p. 97) que reside en el análisis histórico, esto es, el estudio del contexto histórico en el que se desarrolló el cristianismo primitivo y el estudio cronológico de la Biblia, que requiere una destrucción fenomenológica para “comprobar críticamente” (p. 97) de qué manera influye el contexto en la vida del cristiano primitivo que recibe la proclamación de la experiencia de fe, así como describir la experiencia religiosa desde la perspectiva de los creyentes, prestando atención a la vivencia personal de la fe y, porque son importantes las direcciones de sentido del hombre libre y del esclavo en el siglo I d.c para el sentido de la vida del creyente, como se tratará más adelante.

Por su parte, la fe había sido interpretada por la teología desde un enfoque dogmático que implica creer en la existencia de Dios como un ser divino, hacedor de buenas obras que se volvió el redentor de la humanidad a partir de su crucifixión, muerte y resurrección. A su vez, la humanidad sólo puede ser salva a través del perdón de los pecados, perseverar en el camino de Dios y esperar la Segunda Venida del Mesías. Esta exégesis fue reapropiada por Heidegger aunque no con el objetivo de hacer un análisis dogmático de la religión cristiana sobre si creer o no ella, sino para establecer que la fe es la experiencia originaria que le da sentido a la existencia del cristiano primitivo en su vida fáctica al estar-en-el-mundo. Por lo tanto, para el filósofo de Messkirch, la destrucción fenomenológica de la fe consiste en comprenderla como una “experiencia originaria” (p. 101) a la cual el cristiano primitivo ha llegado por la revelación que Dios le ha permitido vivir en su facticidad al desocultar el anuncio de la proclamación del evangelio para el hombre y haberle explicitado que él sería partícipe de su manifestación como ser metafísico si perseveraba en la experiencia de fe hasta el día en que ocurra la Parusía.

La destrucción fenomenológica permite una distinta y particular apropiación hermenéutica de la religión cristiana, en la medida que permanece libre de la influencia de la metafísica griega, así como también se propone colocar “al descubierto los orígenes de la «vida fáctica», de una vida que intenta comprenderse a sí misma y por eso considera su historia” (Trawny, 2017, p. 25) con el objetivo de acceder al conocimiento sobre cómo el cristiano primitivo le da sentido a su existencia desde el momento en que decide asumir la experiencia religiosa en su modo de ser y captar la “expresión conceptual (que) depende del acontecer excepcional de una experiencia fundamental” (Garcés, 2014, p. 43) llamada Parusía, la cual sigue esperando a la expectativa porque ocurrirá en un tiempo kairológico. En consecuencia, este trabajo concluye que la destrucción fenomenológica de la religión en la vida fáctica del cristiano primitivo no se remite a negar, ignorar o restarle importancia a lo saberes que previamente se han construido sobre la religión cristiana en sus inicios, sino que busca nutrirse de ellos para llevar a cabo una reinterpretación que le permita la comprensión del sentido que adquiere la vida del creyente a partir de la experiencia de los fenómenos religiosos en su facticidad al estar-en-el-mundo y conocer que busca después de vivir dicha experiencia.

Desde un enfoque metafísico, Heidegger plantea la destrucción fenomenológica de la religión como una interpretación crítica del cristianismo primitivo con la que busca quitar las capas de sentido que han oscurecido y ocultado los fenómenos religiosos, como lo han hecho disciplinas

como la historia de las religiones y la teología dialéctica protestante de principios del siglo XX, y de este modo se propone acercarse a los fenómenos religiosos originarios. Esto lo hace bajo la influencia de dos filósofos con quienes sostiene un debate crítico: Platón y Descartes, los cuales plantean una destrucción filosófica, que en el caso de Platón cuestiona el ser, la existencia, el arte, el alma, el cuerpo, entre otros temas como lo expone en uno de sus *Diálogos* en el que critica el hecho de que generalmente se asume una persona es la misma desde que su niñez hasta su vejez, cuando en realidad aquel:

Individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en la totalidad de su cuerpo. Y no solo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas, sino que nacen las unas y perecen las otras (Platón, 1994, p. 88).

Esta destrucción que propone Platón sobre el ser humano es un reflejo de la vida en sí misma porque las experiencias, ideas, emociones, relaciones interpersonales, cambios físicos, deseos y valores que tiene cada individuo durante su existencia se encuentran en constante transformación en la medida que se aprende y se desaprende. A su vez, esta propuesta sobre la destrucción puede verse reflejada en la vida fáctica del cristiano primitivo, quien tiene un proceso de ruptura y de replanteamiento del sentido de su existencia desde el momento en que acepta la experiencia de fe que es ampliamente abordado por Heidegger como un proceso de reapropiación de la existencia de los individuos que formaban parte de la comunidad cristiana en Tesalónica.

Por otro lado, Descartes buscó elaborar una destrucción del pensamiento medieval como lo expresa en *El Discurso del método* cuando dice:

Al derribar una casa vieja suelen guardarse los materiales, que sirven para reconstruir la nueva, así también al destruir todas aquellas opiniones que juzgaba infundadas, hacía varias observaciones y adquiría experiencias que me han servido después para establecer otras más ciertas (Descartes, 1975, p. 47).

Con ello, el filósofo francés está apelando a destruir la tradición filosófica de la Alta Escolástica que buscaba comprender las *Sagradas Escrituras* a partir de la relación entre la fe cristiana y la filosofía aristotélica, influida por la autoridad de los Padres de la Iglesia y el desarrollo filosófico-teológico que abordaba las verdades como la eternidad del alma, la existencia de Dios y la relación entre la razón y la fe desde un enfoque teleológico. Por lo tanto, Descartes

establece la duda metódica con el objetivo de cuestionar y desmontar gran parte de la tradición que -a su criterio- carece de fundamento para la interpretación filosófica y, a su vez, conservar lo que considere útil en este proceso de destrucción metafísica para tener la posibilidad de construir una filosofía práctica.

Esta destrucción filosófica elaborada por Platón y Descartes es reapropiada por Heidegger desde su fenomenología hermenéutica con el objetivo de establecer una interpretación no dogmática de la experiencia de fe en la vida fáctica de los cristianos primitivos de Tesalónica que trascendiera y cuestionara las investigaciones realizadas por la historia de las religiones y la teología dialéctica de su tiempo, para acercarse en la búsqueda de la comprensión del sentido de la existencia que tiene el creyente en su facticidad al vivir los fenómenos originarios de la religiosidad cristiana por fe en “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101). Por lo tanto, busca una reapropiación originaria de conceptos claves como la historia, la fe, el tiempo u otros.

3.2. La destrucción fenomenológica y *Ser y tiempo*

A continuación se demostrará la influencia que tuvo en Heidegger la búsqueda de la destrucción fenomenológica que estaba llevando a cabo desde sus lecciones sobre la religión en el invierno de 1920-1921 y cómo se articulan con su obra central *Ser y tiempo* de 1927.

La destrucción fenomenológica que Heidegger establece en la *Introducción a la fenomenología de la religión* como parte de su hermenéutica de la facticidad, busca superar los aportes hechos por la teología o la historia de las religiones para comprender de qué manera la llegada de la experiencia religiosa determina el sentido de la facticidad del creyente al estar-en-el-mundo. Esta exégesis sobre la vida fáctica en el *Informe Natorp* (1922) pasará a ser “la investigación destinada a cumplir con la tarea de la destrucción fenomenológica (que) se fija como meta la escolástica tardía y el periodo inicial de la teología luterana” (Heidegger, 2014, p. 55) sobre el concepto de vida fáctica que será parte de “la arquitectura de *Ser y tiempo* (con) la doble tarea de la elaboración de una analítica ontológica del Dasein” (Garcés, 2014, p. 38) que esta investigación tratará después de integrar al presente análisis un pasaje clave de la obra *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (1923) para pasar a una interpretación del parágrafo 6 de *Ser y tiempo*.

Los impulsos que tuvo el joven Heidegger para abordar la fenomenología de la religión estuvieron marcados a nivel general por su temprana formación católica y teológica en Messkirch, Constanza y Friburgo durante su educación escolar y universitaria (1903-1915), así como el

desarrollo y difusión de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, como lo reconoce él mismo cuando dice: “mentor en la búsqueda fue el joven Lutero; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dió Kierkegaard y los ojos me los puso Husserl” (Heidegger, 2000, p. 22). Esta cita bastante esclarecedora brinda varios detalles importantes, entre los que se cuenta que en los caminos que a Heidegger le llevaron por la fenomenología hermenéutica se encuentra su maestro Lutero, porque es el fraile de Wittenberg quien habla del concepto de la *destructio*, el cual le sirve para fundamentar su proyecto filosófico de la destrucción fenomenológica a la vida fáctica, que en el invierno de 1920-1921, este interés se trasladó puntualmente a la vida fáctica del cristiano primitivo, sobre el que buscaba una destrucción fenomenológica que le permitiera quitar las capas y sedimentos de interpretación que habían dejado la teología protestante, la teología dialéctica, la filosofía de la religión y la historia de las religiones con el objetivo de desocultar el fenómeno de la experiencia de fe. Este sendero es fundamental en la filosofía de Heidegger porque la destrucción fenomenológica estará presente en su obra *Ser y tiempo* como parte del proyecto que busca una nueva vía de interpretación de la historia de la ontología que le permita acceder a la pregunta por el sentido del ser del Dasein, como será tratado en este punto de la tesis.

Con base en lo anteriormente mencionado, no es extraño que Heidegger en el párrafo tres de *Ser y tiempo* está hablando sobre el Dasein que en cuanto ente ha sido abordado desde las regiones esenciales como las matemáticas, las ciencias y la teología, de las que este trabajo se centra en la teología para retomar del filósofo su siguiente propuesta:

La teología busca una explicación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un “fundamento” que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y la desfigura (Heidegger, 2018, p. 31).

A principios del siglo XX la teología, principalmente la dialéctica buscaba comprender la existencia humana desde una relación fundamental con Dios. Esta búsqueda se basa en el sentido de la fe en lugar de depender exclusivamente de la razón o de construcciones filosóficas complejas, como las que se habían desarrollado en la Edad Media, que son ampliamente criticadas por Lutero por relacionar fe y razón y haberle dado prioridad dogmática al Cristo de los milagros y la comprensión de sus obras, más que al acto mismo de la fe, lo que –según su criterio– llevaba a

alejarse de la esencia de la fe y de la experiencia directa de Dios. Por este motivo, Heidegger critica a la teología por reducir la comprensión de la religiosidad a partir de la fe y no abrirse a nuevos métodos de comprensión como el de la fenomenología, razón por la que en lugar de dar respuestas a los nuevos interrogantes sobre la fe cristiana, “encubre y desfigura” la comprensión de su esencia. Esto implica que al tratar de racionalizar o sistematizar la teología desde la dogmática, se corre el riesgo de perder de vista la experiencia vivida y el sentido de la relación entre el Dasein y Dios.

Por otra parte, Heidegger menciona como modelo a seguir a Aristóteles, porque el estagirita es uno de los primeros filósofos (con la excepción de Parménides) que se dedica a la pregunta por el ser, es el precursor del concepto de facticidad, explícita la experiencia concreta y la vivencia, pues la filosofía de Aristóteles se centra en la observación y la experiencia del mundo, así como también brinda las bases de la ontología y la metafísica, que el filósofo de Messkirch busca reinterpretar mediante la destrucción fenomenológica de la pregunta por el sentido del ser del Dasein.

Heidegger expresa que Lutero odiaba a Aristóteles, sin embargo, no da detalles del asunto, que esta tesis pretende esclarecer. La rencilla de Lutero hacia Aristóteles se debió a que el estagirita influyó decisivamente en la filosofía escolástica, que Lutero combatía pues había tomado como modelo la teología de la gloria en lugar de la teología de la Cruz, por lo tanto, su “odio” a Aristóteles estaba mediado por el lente de su crítica a la filosofía de la Alta Edad Media y la metafísica, a las que le contraponía la experiencia de fe basada en el escándalo de la Cruz. Con todo ello, Heidegger logra integrar a Aristóteles y Lutero como parte de su proyecto filosófico cuya base es la pregunta por el sentido del ser y la temporalidad del ser.

Por otro lado, Heidegger explicita que los impulsos se los dio Kierkegaard porque el filósofo danés expone que la angustia es inherente a la existencia humana, lo que influye en el desarrollo del estado de ánimo de la angustia de Heidegger, quien la entiende como una revelación de la nada y una condición fundamental para la autenticidad del ser humano. Mientras que Husserl le abrió los ojos a Heidegger porque fue el maestro que le ayudó a hilar su lectura de la obra de Franz Brentano *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* con la fenomenología trascendental que le permite desarrollar el método fenomenológico desde la hermenéutica, con el que aborda la pregunta ontológica fundamental: la pregunta por el sentido del ser del Dasein. Después de explicitar algunos de los caminos que recorrió Heidegger para elaborar su destrucción fenomenológica, este trabajo pasa a abordar *la tarea de una destrucción de la historia de la*

ontología. En el párrafo 6 de la obra *Ser y tiempo*, Heidegger inicia con un breve resumen del párrafo anterior al decir que “el ser del Dasein tiene su sentido en la temporeidad” (Heidegger, 2018, p. 40) que le permite tener la posibilidad de comprender “la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein” (p. 40) y desarrollar el objetivo de su párrafo que es indagar y buscar la destrucción de una historia de la ontología, cuya tradición metafísica ha olvidado la pregunta por el sentido del ser. Para ello se fundamenta en conceptos claves como el carácter de historicidad, la Historia y la historicidad. *Geschichtlichkeit* entendido como el carácter de historicidad es el que antecede lo que conocemos como historia. La *Historia (Geschichte)* es “el acontecer de la Historia universal” (p. 40) que significa “la historia que acontece, la historia que nosotros mismos somos en el proceso de gestación histórica de nuestra existencia” (Escudero, 2016, p. 99). Desde esta perspectiva, la hermenéutica de Heidegger del ser histórico radica en “estar constituido por diferentes estructuras de sentido o capas que determinan nuestra existencia temporal. Esta distinción guarda una estrecha relación con la diferencia que se establece entre lo *enterrado por el pasado* y la *historia acontecida*” (Escudero, 2009, pp. 100-101), ya que, forman parte de lo que le ha ocurrido al ser en el pasado e influye en el presente y tiene consecuencias en el devenir de su futuro, es decir, “configuran la historicidad de la existencia humana” (Heidegger, 2021, p. 63). Y la historicidad es “la constitución de ser del “acontecer” del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal” y para la pertenencia histórica a la historia universal” (Heidegger, 2018, pp. 40-41), es decir, que se trata de cómo el Dasein está relacionado desde sí mismo en el mundo con los sucesos de la “historia universal”, asumiendo que su forma de ser está constituida por las experiencias y eventos que han tenido lugar antes de él para visualizarse en el futuro. De esta manera, el Dasein es un ser histórico porque “él es su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” desde su futuro” (p. 41) que en la medida que es, “se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir” (p. 41), es decir, que en la medida que parte de las posibilidades que tendrá en un futuro acerca de una mayor percepción sobre su *modo de ser como Dasein*. En consecuencia “su propio pasado no va detrás del Dasein, sino que cada vez se le anticipa” (p. 41), como por ejemplo un estudiante que adquiere unos determinados aprendizajes significativos en el primer semestre que son la base que le brindan la posibilidad de comprender con mayor profundidad los siguientes semestres, es decir, desde esta perspectiva “el pasado histórico influye

sobre el futuro” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 89) del Dasein abriéndole paso para nuevas posibilidades.

Ante esta posibilidad, la historicidad le puede quedar oculta o descubierta al Dasein, aunque “el Dasein puede descubrir la tradición” (Heidegger, 2018, p. 41) e interpretar de forma “autónoma” el legado que ha dejado la tradición, razón por la cual, el Dasein “reviste el modo de ser del cuestionar e investigar históricos” (p. 41). Sin embargo, la *Historie*, es decir, la investigación histórica que está relacionada con la “manera de ser del averiguar histórico” (p. 41), esto es, la *Historizität* que aborda explícitamente la historiografía que es la encargada de la investigación histórica a partir de unas determinadas líneas de pensamiento en la medida que el Dasein se encuentra en la capacidad de cuestionar. La época donde no había saber histórico pueden ser en la prehistoria, sin embargo había acontecer histórico, porque ocurrían eventos, pero “carecían de sentido histórico” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 89) en la manera en que se interpretó posteriormente el sentido histórico en sí mismo.

Por otro lado, el Dasein es un ente histórico que se encuentra “caracterizado por la historicidad” (Heidegger, 2018, p. 41) y tiene la posibilidad de “preguntarse por el sentido del ser en general” (p. 41). En este sentido, se interroga por el pasado a través de una “apropiación positiva” (p. 42) de su historia que le permite cuestionar y realizar una determinada “averiguación histórica” (p. 42), es decir, indagarse por el “modo como la filosofía a lo largo de la historia ha respondido a la pregunta por el ser, o bien la ha olvidado” (Rivera y Stuvén: 2015, p. 90).

En este proceso de “interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales” (Heidegger, 2018, p. 42) el Dasein es comprendido como un ser histórico que puede:

1) “caer en su mundo” (Heidegger, 2018, p. 42), es decir, adquirir un carácter de impropiedad, a saber, “interpretarse desde los entes intramundanos” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 91) (objetos que están a-la-mano), porque “el Dasein se halla en el mundo “al modo” de la caída y del arrojamiento -que está ahí caído y arrojado-; está abierto a las posibilidades que le ofrece un futuro proyecto y para ello debe tener en cuenta a su ser y cuidado de él. Estar caído y arrojado son dos términos que no indican algo peyorativo, sino dos nuevos existenciales del Dasein. Estar caído y arrojado “significa que está en el mundo sin remisión; no hay escape ni salida. El Dasein caído se halla constantemente en el modo de la impropiedad; es el Dasein entregado al “uno”, dominado por la opinión reinante, la mentira y el engaño, el ansia y el lucro, etc. El estado de caída, onticamente descrito, remite a un Dasein, en palabras de Heidegger, ‘fundido en el ser/estar-con-los-otros’ y

conducido siempre por las habladurías, la urgencia de novedades y ambigüedades. La autenticidad del Dasein será la salida de este estado, precisamente porque estructuralmente está caído puede dejar de estarlo y llegar a ser el mismo ‘propio’” (Moreno, 2015, p. 59). Esto es bastante práctico en la vida cotidiana porque el hombre ocasionalmente está inmerso en las habladurías, las ansias de lujo y el querer ostentar lo que no se tiene.

2) El Dasein “queda a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida” (Heidegger, 2018, p. 42). Esto quiere decir es que de la única forma en que “un ser humano pueda obrar sobre la tradición o no ser determinado por esta es darse cuenta de la existencia de esta tradición” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 91), porque la tradición en lugar de aportar los elementos para que sean accesibles a la comprensión ontológica, los encubre obstaculizando la dirección que nos lleve “a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, “en forma parcialmente autentica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición incluso nos hace olvidar semejante origen” (Heidegger, 2018, p. 42) pues en lugar de darle hilo de continuidad a este proceso del pensar, imposibilita que se busque “la necesidad de un tal retorno (y) desarraiga la historicidad del Dasein” (p. 42). Por esta razón, busca encubrirse, ya que, no tiene un fundamento ontológico adecuado, por lo tanto, el Dasein -así haya interés histórico y busque realizar “una interpretación objetiva” en el sentido estricto de la palabra-, no puede tener las condiciones que le brinden la posibilidad de realizar “un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo” (p. 42), porque no está en la capacidad de comprender su pasado filosófico para renovarlo con nuevos planteamientos. Por lo tanto, la tradición en lugar de transmitir “el acceso a las “fuentes originarias” (de) las categorías y los conceptos” (p. 42), los encubre hasta tal punto que “nos hace olvidar (su) origen” (p. 42), pues incluso ha llegado a invitar “al Dasein a tomar partido por alguna de las teorías sobre el ser transmitidas más que volver a plantear la pregunta con toda su radicalidad” (Escudero, 2016, p. 119). De esta manera, la ontología paradójicamente ha dado vueltas por diferentes corrientes filosóficas, sin que estas lleven a una formulación de la pregunta por el sentido del ser, no ha llegado a una respuesta coherente, e incluso han llevado a la distorsión de dicho objetivo y, aun peor, razón “ha caído en el olvido” (p. 42), del ser desde la metafísica de los antiguos griegos, dejando que la ontología “sucumba a la tradición” (p. 42), por tanto, es fundamental realizar una destrucción a la historia de la ontología para buscar si se logra llegar a una “apropiación adecuada” (Escudero, 2016, p. 119) de la misma que tenga como objetivo

“una reinterpretación a partir de la historicidad del Dasein” (p. 119), y no plantearla como si se tratara de una cuestión obvia o evidente.

Con base en lo anterior, aunque Heidegger explicita que la pregunta por el sentido del ser del Dasein ha sido olvidada desde los griegos, si defiende el trabajo realizado por la ontología medieval. La Edad Media en lugar de brindar un corpus metafísico sistemático sobre la pregunta por el sentido del ser, “es todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición” (Heidegger, 2018, p. 43). Esta cita del filósofo de Messkirch está relacionada con la filosofía de Descartes cuando expresa en *El Discurso del método*: “y así como al derribar una casa vieja suelen guardarse los materiales, que sirven para reconstruir la nueva, así también al destruir todas aquellas mis opiniones que juzgaba infundadas, hacia yo varias observaciones y adquiriría experiencias que me han servido después para establecer otras más ciertas” (1975, p. 47). Allí también el filósofo francés está apelando a destruir la tradición filosófica de la escolástica para replantearlos por la duda metódica. Con todo ello, Heidegger considera que ni siquiera Descartes logra interrogar la pregunta por el sentido del ser. Por lo tanto, como la pregunta por el ser se ha omitido, entonces no se ha explicitado ““el ser y la estructura del ser” de “el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona” (p. 43) como es el caso de la filosofía de Descartes, razón por la que es necesario llegar a una destrucción fenomenológica de la ontología.

3.2.1 La destrucción fenomenológica

El desarrollo de una destrucción de la historia de la ontológica es un tema central dentro de la filosofía de Heidegger que inicia elaborando desde su curso de 1919 “*Problemas fundamentales de la fenomenología*” y de manera marcada en su “*Introducción a la fenomenología de la religión*” de 1920-1921 en donde retoma el término *Destruktion* que Lutero ya había utilizado en su *Controversia de Heidelberg* (1518) para fundamentar su teología de la Cruz en contraposición a la teología de la gloria de los escolásticos y para atacar a Aristóteles. Dicho concepto sigue siendo utilizado por el filósofo en sus “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*” (1921-1922) y en el “*Informe Natorp*” (1922) busca realizar un desmontaje de lo que hasta el momento, Heidegger considera que ha encubierto los fundamentos de la historia de la ontología, por tanto, lo que se requiere es “un desmontaje crítico de la orientación previa, de una interpretación de la tradición ontológica que ponga de manifiesto sus motivos ocultos. Solo así se logra una apropiación de la situación hermenéutica y un regreso al suelo del que brotan las experiencias originarias” (Escudero, 2016, p. 124). Y en las lecciones del semestre estival de 1923 tituladas

“*Ontología: hermenéutica de la facticidad*” (1923) deja claro que su destrucción no tiene un objetivo negativo con el que piense “deshacerse de la tradición ontológica” (p. 124), porque busca colocar “al descubierto los prejuicios interpretativos que han ido sedimentándose en torno a fenómenos como la «vida fáctica» y conceptos como el de «ser»” (p. 124).

Con base en la propuesta de la desocultación de la pregunta por el ser “en su propia historia”, Heidegger considera que será posible desligarse de los encubrimientos que ha dejado la tradición filosófica, es decir, llevar a cabo una renovación que permita iniciar “la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua” (Heidegger, 2018, p. 43) partiendo de *la pregunta por el sentido del ser* con el objetivo de buscar las “experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas” (p. 43). La destrucción ontológica no se remite al significado literal negativo de acabar, ignorar, negar o desprestigiar la tradición filosófica de la ontología que se ha construido desde los griegos hasta principios del siglo XX porque si se haría de esta manera nos quedaríamos “sin punto de partida, sin capacidad de interrogación” (Escudero, 2016, p. 120). En lugar de ello la propuesta de Heidegger radica en “circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades” (2018, p. 43) con el objetivo de criticar y “desmontar la tradición. Sólo de esa manera será posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas” (Heidegger, 2000, p. 99), porque le permite *reapropiarla* positivamente para construir una nueva ontología con el método fenomenológico, denominada ontología fundamental que permita realizar nuevos planteamientos sobre una pregunta que es el nudo gordiano de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser del Dasein. De esta manera busca que la destrucción ontológica se encuentre en la capacidad de “liberar las fuerzas del pasado y de la tradición para volver a despertar el sentido de la pregunta por el ser” (Escudero, 2016, p. 120) que le permita estipular “el «certificado de nacimiento» de la ontología, de una destrucción crítica que procede de manera genealógica, es decir, que descubre las diferentes estaciones de la historia de la ontología” (p. 120). Con base en estas estaciones, Heidegger reconoce que Aristóteles, Descartes y Kant han sido tres pensadores fundamentales que han realizado un aproximado “acercamiento” en la relación entre tiempo y ser.

3.2.2 Kant: ontología y temporalidad

El tratado filosófico “*Ser y tiempo*” busca la destrucción de la historia de la ontología a partir de la pregunta por el sentido del ser. Para ello es pertinente preguntarse en primer lugar si “en la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el

fenómeno de tiempo” (Heidegger, 2018, p. 44), para lo que se necesita elaborar la problemática de la temporalidad estableciendo por lo menos “sus fundamentos” (p. 44). En este sentido, considera que quien más ha avanzado en ello es Kant, sin embargo, para dicho filósofo el camino de la temporalidad se le cierra en lo que se refiere a la búsqueda de “sus verdaderas dimensiones y en su función ontológica” (p. 44) por dos razones fundamentales: 1) “la completa omisión de la pregunta por el ser” 2) “la falta de una ontología temática del Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto” (p. 44). Y sumado a ello, se debe a que Kant continúa bajo la influencia de la filosofía racionalista de Descartes, y aunque logra retrotraer el fenómeno del tiempo “al sujeto”, esto es, el “yo pienso”, se queda corto en la comprensión vulgar del tiempo, la cual no tiene una implicación negativa, sino que se refiere a la interpretación común y corriente que se tiene del tiempo (que sucede ahora), por lo que no le es posible “desentrañar el fenómeno de una “determinación trascendental del tiempo” en su estructura y función propias” (pp. 44-45). Por tales razonamientos, a Kant le queda faltando “aprehender el dominio de la temporalidad del ser” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 93), por lo tanto, Heidegger busca ahondar en el fenómeno de la “temporalidad” que se refiere al tiempo del ser” (p. 85), partiendo de la premisa de que el Dasein es en sí mismo temporalidad.

3.2.3 Descartes y el *cogito sum*

La omisión de la ontología del Dasein se ve en el *Cogito Sum* (yo pienso-soy) de Descartes, el cual es un filósofo que pretende darle a la filosofía un fundamento nuevo respecto a lo que ya ha hecho la filosofía medieval (Agustín, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guillermo de Ockham y Meister Eckhart), que tiene como pilares centrales la ontología de la creación y “las concepciones fundamentales del ser” (Heidegger, 2018, p. 43), Dios y la razón, que son “todo lo contrario de un ensamblaje en un único edificio de piezas heredadas de la tradición” (p. 43); sin embargo, no llegaron a plantearse la pregunta por el sentido del ser. Con esta base filosófica, Descartes elabora la *res cogitans* que se ocupa de la mente y lo espiritual, sin embargo “deja indeterminado el modo de ser de la *res cogitans* (sustancia pensante) el sentido de ser del “*sum*” (p. 45). Esta indeterminación inexorablemente le lleva a Descartes a omitir la pregunta por el ser, es más, no busca formularla, porque se dedica es al *cogito* (pienso) y porque en sus *Meditaciones metafísicas* plantea que Dios es el ser-creado que tiene la capacidad de producir algo, esto es, crear y no profundiza en “el sentido ontológico de estas expresiones” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 92). Con ello se basa en la escolástica medieval que es “una ontología de la creación que, en última instancia,

se remonta a la idea griega del «estar-producido» (Escudero, 2016, p. 121) y no logra avanzar en la pregunta fundamental de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser del Dasein.

En respuesta a lo anterior, Heidegger piensa el Dasein a partir de su cotidianidad, para lo que establece un punto de vista crítico en el que propone que “el ente humano no es un sujeto pensante o un yo trascendental, al modo en que lo postularon Descartes y Kant, sino algo más difuso: es lo que se piensa y se siente a escala general” (Moreno, 2015, p. 58). Por lo tanto, el filósofo de Messkirch plantea una crítica fundamental a la concepción tradicional del Dasein en la filosofía moderna, que ha sido dominada por figuras como Descartes y Kant. Para Descartes, el Dasein es un “yo” que piensa, una entidad fundamental que sostiene la certeza del conocimiento mediante la famosa frase “pienso, luego existo”. Por su parte, Kant introduce la idea del “yo trascendental”, es decir, se remite a un sujeto que estructura la experiencia a través de categorías a priori. Con todo ello, Heidegger propone que el Dasein no puede ser comprendido únicamente a través de la razón o la lógica cartesiana. El Dasein es un ser que se piensa en un contexto más amplio, que incluye los estados de ánimo, el cuidado o la temporeidad. En consecuencia, el Dasein está inmerso en un mundo de significados y relaciones que lo constituyen como ser humano.

3.2.4 Aristóteles y la ontología antigua

Después de explicitar que Descartes y Kant se habían acercado a la pregunta por el ser sin haberla concretado, Heidegger explicita que para una destrucción de la historia de la ontología es necesario partir desde las bases de la misma. Desde esta perspectiva expone “que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el “mundo”, esto es, por la “naturaleza (en) la comprensión del ser (que) se alcanza a partir del “tiempo”” (2018, p. 45). Esta afirmación se encuentra justificada porque en la antigüedad el sentido del ser es entendido a partir de la Parousía u ousía³⁹ que significan “presencia” a partir de un único tiempo: el “presente”, el cual pretende destruir con su crítica fenomenológica.

Para Heidegger, toda ontología, incluso la de los griegos debe partir desde el Dasein, si este es entendido como “el ser del hombre” (2018, p. 46) en el sentido estricto y complejo de la expresión, porque el ser humano ha sido interpretado vulgarmente como un ser que tiene la capacidad de hablar. En Platón, la ontología es dialéctica, razón por la que se da un “progreso de la elaboración

³⁹ Heidegger en el *Informe Natorp* de 1922 reconocía que *Ousía* como “término arcaico significaba “«bien», «posesión», «propiedad» y no «presencia». Esa es una acuñación posterior y responsable de su encubrimiento” (Escudero, 2016, p.p. 122).

del hilo conductor, es decir, de la “hermenéutica” del logos, crece la posibilidad de una comprensión más radical del problema del ser” (p. 46) que se da con mayor énfasis en la *Física* de Aristóteles, aunque desde una mirada crítica porque él rechaza la dialéctica para ahondar en la búsqueda de la pregunta por el ser desde la *ousía* (presencia). En consecuencia, “el ente que se muestra en y para (la comprensión del ser) es entendido como el ente propiamente dicho, recibe, por consiguiente, su interpretación por referencia al pre-sente, es decir, es concebido como presencia” (Heidegger, 2018, p. 46). Por lo tanto, este punto es central en la filosofía del joven Heidegger porque está buscando la posibilidad “de comprender el ser a partir del horizonte del tiempo, tesis que no logra demostrar y llevará por tanto a nuestro filósofo a buscar por otros caminos el sentido del ser” (Rivera y Stuvén, 2015, p. 96).

Además, Heidegger plantea que “la interpretación griega del ser” (2018, p. 46) parte de un punto en el que no tiene claro el “hilo conductor que la guía, sin conocer ni comprender la función ontológica fundamental del tiempo” (p. 46), e incluso comprenden que el tiempo es como un ente normal, común y corriente entre otros entes; sin embargo, cuenta con la dificultad de que el ser en su estructura “se intenta captar desde el horizonte de una comprensión del ser que tácita e ingenuamente se rige por propio tiempo” (p. 46). Esto se debe a que el tratado de Aristóteles sobre el tiempo, esto es, la *Física* es la primera obra filosófica que aborda puntualmente dicho fenómeno y ha influido a toda la tradición hermenéutica sobre el tiempo desde aquel entonces, incluida la ontología fundamental de Kant, que no termina yendo más allá que la ontología griega y la de contemporáneos de Heidegger como Henri Bergson, las cuales siguen siendo limitadas.

Con esta destrucción de la historia de la ontología que elabora Heidegger sin seguir un orden cronológico (Kant, Descartes, filósofos medievales y ontología antigua), es una particular forma de establecer una hermenéutica filosófica por que tiene como objetivo ir “quitando una a una las capas de sentido que han ido sedimentándose y sobreponiéndose a lo largo de la historia de la ontología. El suelo en que nos encontramos hoy descansa sobre la metafísica de la modernidad y esta, a su vez, en la metafísica medieval y antigua” (Escudero, 2016, p. 122). En consecuencia, la filosofía tiene como trabajo fundamental reiterar la pregunta por el sentido del ser, y en el caso de la ontología fundamental que Heidegger busca construir el ser no puede comprenderse como *ousía*, yo, espíritu, presencia porque “en todas estas determinaciones, hay un denominador común: ser se entiende como principio, causa, fundamento. Este principio queda invalidado en *Ser y tiempo*. No se busca el principio, sino el sentido” (p. 123), por lo tanto, el filósofo de Messkirch concluye que

“tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser” (Heidegger, 2018, p. 47).

Finalmente este punto expone que la tarea de la “destrucción de la historia de la ontología” se remite a una revisión crítica de la tradición filosófica occidental, especialmente sobre la pregunta por el ser, en la que Heidegger argumenta que la historia de la filosofía ha perdido de vista la pregunta fundamental sobre el ser al ocuparse de categorías y conceptos preestablecidos, sin cuestionar la validez o su origen, pues abordando el ser desde una perspectiva subjetiva, o como mera presencia, sin profundizar en el sentido del ser mismo. Por lo tanto, se requiere de una “destrucción” fenomenológica que se remita a una revisión crítica para descubrir las condiciones que hacen posible la pregunta por el ser, y con ello dismantelar las suposiciones y presuposiciones que han dominado el pensamiento occidental, para replantear la pregunta fundamental por el sentido del ser del Dasein desde una ontología fundamental que permita comprender el ser en su sentido más originario y auténtico para remover “esta tradición de tal manera que queden desmontados sus encubrimientos y las desfiguraciones de sus fuentes” (Trawny, 2017, p. 25).

3.3. La temporalidad para la vida fáctica del cristiano primitivo

El tiempo ha sido un fenómeno ampliamente estudiado desde los orígenes de la filosofía hasta el siglo XXI. Ha tenido entre sus máximos exponentes a pensadores como Platón, Aristóteles, San Agustín, Kant o Heidegger. De los pensadores anteriormente mencionados este punto del trabajo estará enfocado en Aristóteles, San Agustín, y Heidegger con el objetivo de contraponer las definiciones conceptuales sobre el fenómeno en cuestión para comprenderlo desde una perspectiva más amplia.

3.3.1. El tiempo en San Agustín

San Agustín es un filósofo del siglo V que establece sus planteamientos sobre el tiempo y la creación a partir de su lectura del Antiguo Testamento, particularmente del capítulo 1 del Génesis y porque en su momento está en un debate en el cual criticaba a los maniqueos y neoplatónicos de su época que planteaban “que no hay creación propiamente dicha, pues el mundo viene a ser una porción de la substancia divina” (San Agustín, 2021, p. 117), es decir, que el mundo era como un miembro de Dios, una parte de él y por ende debía ser eterno. Esta idea la critica el filósofo de Hipona en obras como *Las Confesiones* y *La Ciudad de Dios* al contraponer “la

duración temporal del mundo o creación «con el tiempo» (p. 127) y elaborar una lectura filosófico-teológica sobre Dios y la creación cuando dice:

Creemos que Dios creó el universo no por otro testimonio más fiable sino por el del mismo Dios. ¿Dónde le hemos oído? En ningún lugar mejor que en las *Sagradas Escrituras*, donde dijo su profeta: Al principio Dios creó el cielo y la tierra (Agustín, 2021, p. 113).

Por esta razón, Agustín descarta que la creación fue una idea que a Dios se le ocurrió espontáneamente con “impulsos irreflexivos y que nació de él una voluntad nueva” (2021, p. 114). En lugar de ello, piensa que Dios en su eternidad siempre tuvo la voluntad de realizar la creación y el tiempo a partir de la nada (*ex nihilo*), por tanto, son un reflejo de sus ideas divinas y comprenden la verdad sobre el comienzo del tiempo y el mundo.

Lo anterior da a entender que cada una de las cosas creadas refleja la esencia de Dios, y particularmente el tiempo si tiene un lugar en la concepción “ejemplarista” de la creación en la medida en que se encuentra relacionado con la voluntad del Dios creador. En consecuencia, Agustín con estas afirmaciones sobre el ejemplarismo, la creación del mundo y el tiempo busca contraponerse a los maniqueos para “defender una adecuada interpretación de la *Escritura* y, responder a las dificultades que burlonamente y con ánimo de desprestigio” (Azcoaga, 1993, p. 35) ellos estaban llevando a cabo frente a algunos cristianos que no estaban en la capacidad de discutir y darles una objeción pertinente. Por esta razón, Agustín continúa su debate frente a las ideas de los maniqueos al plantear

La creación del mundo con duración temporal limitada, principalmente a nivel teológico, en el ámbito de la fe y, sobre todo, en defensa de las *Escrituras*, acerca de la no incompatibilidad con la razón del hecho de la creación, ya que una reacción temporal no es contraria a la noción misma de Dios como pretendían aquellos (Azcoaga, 1993, p. 32).

Por tanto, podemos comprender que el tiempo limitado de la creación no es incompatible con la eternidad de Dios como proponían los maniqueos, sino que el hecho de que Dios realiza la creación en seis días es compatible con el tiempo de su eternidad porque muestra uno de los rasgos característicos de él: es omnipresente⁴⁰.

⁴⁰ Dicha característica de Dios la podemos leer cuando el salmista David dice:

¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; Y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás. Si tomare las alas del alba y habitare en el extremo del mar, aun allí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra, si dijere: Ciertamente las tinieblas me encubrirán;

En este orden de ideas para Agustín existe una relación inseparable entre el tiempo y la creación, sin que ninguno de los dos antecede al otro y, están a merced de “la sustancia de Dios a la que pertenece su voluntad” (2010 p. 557). Por lo tanto propone que es vano pensar “sobre los tiempos pasados de inactividad de Dios” (Agustín, 2021, p. 115) porque antes de la creación no había tiempo alguno y, a su vez, el tiempo de la existencia de Dios es eterno. Esta última idea es pensada por él basándose en el versículo bíblico que dice: “Desde la eternidad y hasta la eternidad, yo soy Dios” (Isaías 2010, *Isaías*, 43: 13). En consecuencia, Agustín plantea que el tiempo de la existencia de Dios es eterno cuando dice:

Tus años están parados, todos a la vez, porque son estáticos y los que se van no son desplazados por los que vienen, porque no pasan: estos nuestros, en cambio, serán todos cuando ya no sean todos. Tus años son un solo día, y tu día no es un cada día sino un hoy, porque tu día de hoy no cede a un mañana ni, claro está, viene después de un ayer. Tu día de hoy es eternidad (Agustín, 2010, p. 559).

De la cita anterior se infiere que Agustín hace una lectura de la *Segunda Carta de Pedro* cuando expresa: “para el Señor un día es como mil años y mil años como un día” (1960. 2 de *Pedro*, 3: 8). Con ello es posible demostrar que ambos autores coinciden en que Dios es el creador de “todos los tiempos” (Agustín, 2010, p. 559), razón por la cual él vive su tiempo como un eterno presente. En este sentido, para el obispo de Hipona el lugar de Dios se da en el tiempo de la naturaleza, es decir, la manera en que se hace presente lo 'eterno' y 'trascendente' en la experiencia del mundo se puede explicitar diciendo que como Dios no tiene un tiempo final de caducidad y lo conoce todo desde su eternidad. Esto le brinda la posibilidad de ir organizando transitoriamente la finitud y el significado de los tiempos que tienen las cosas creadas, porque Dios “está creando constantemente el universo, dirigiéndolo a su fin, conservándolo en el ser, ordenando los tiempos” (Lacalle, 2006, p. 91).

Agustín aborda la temática en cuestión -que ya había sido tratado por Aristóteles- criticando la noción sobre el tiempo que ha recibido desde su niñez definido en presente, pasado y futuro, ante los cuales dice que estos tiempos no existen de manera puntual en la vida práctica de las personas en la que digan por ejemplo: estoy viviendo el presente haciendo tal cosa, porque una vez dicho esto no queda en el presente, aunque reconoce que “presente y pasado deben estar

aun la noche resplandecerá alrededor de mí, aun las tinieblas no encubren de ti, y la noche resplandece como el día; lo mismo te son las tinieblas que la luz (David, 1960, *Salmos* 139: 7-12).

presentes en algún lugar” (Isler, 2008, p. 190). En este sentido, “ni el pasado ni el futuro existen, ya que ninguno de los dos existe ahora. Encuentra que incluso el presente tiene una forma curiosa de existencia” (Sutter, 1965, p. 100) y cuestiona que podamos hablar sobre la duración del presente (un año), ya que, este es volátil, por lo tanto, “el tiempo no pueda medirse” (p. 101) y cuando decimos que algo es, ya ha quedado atrás. Esto le lleva a insistir puntualmente “que ni las cosas venideras ni las pasadas existen ahora” (p. 102). Ello induce a preguntarle al filósofo hiponense: ¿Dónde están el pasado y el futuro? Él afirma que están en nuestra mente “ya que no pueden encontrar nada más cuyas palabras podrían nombrar, aparte de algún proceso mental” (p. 107), por lo tanto, solo forman parte de nuestra percepción, mientras que el tiempo en sí mismo es un eterno presente porque Dios es el creador de “todos los tiempos” (Agustín, 2010, p. 559). Por lo tanto, la novedad de su planteamiento se encuentra en definir que el tiempo está en el alma humana y se encuentra “en el instante indivisible e inextenso del presente” (Gemma, 1989, p. 41-42), por lo cual es lo “que todavía no existe, a través de aquel que carece de espacio, hacia aquel que ya no existe” (Agustín, 2010, p. 568), es decir, es la eternidad del presente porque los tiempos pasados y futuros están en un permanente presente.

Agustín reconoce que el concepto de tiempo es bastante controversial porque “el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe” (Agustín, 2010, p. 561). En consecuencia, no está de acuerdo con el argumento que el tiempo es mucho o es poco al medir “los tiempos que transcurren cuando los medimos percibiéndolos” (p. 563), por ejemplo como se suele pensar cuando una persona está elaborando una tesis de grado, el tiempo parece que se le hace largo porque está a la expectativa de terminarla, y una vez concluido aquel proceso académico, el tiempo transcurrido le parece más corto porque parte de contar un recuerdo de algo que ha terminado. En respuesta a esta percepción del tiempo, Agustín piensa que el tiempo debe ser planteado así: “«Duró mucho aquel tiempo presente» porque al ser presente duraba mucho (y) después de que pasó, simultáneamente dejó de durar mucho, porque dejó de ser” (p. 561).

Lo anterior lleva a pensar que la duración del tiempo presente es volátil y depende de la subjetividad de la persona que lo vive, como lo aprovecha, lo disfruta, o lo sufre, es como el agua que se va entre las manos, porque ni un siglo, ni un año, ni un mes, un día, ni siquiera una hora, un minuto o un segundo son el presente, por tanto, concluye que si lo vemos de esta manera “el presente no tiene espacio alguno” (Agustín, 2010, p. 563). En consecuencia implícitamente llega a dos interrogantes: ¿Es posible medir el tiempo? a lo que responde asertivamente porque el tiempo

está y existe, pues “no podemos medir lo que no existe, y no existe ni el tiempo pasado ni el futuro” (p. 564). Además: ¿Cómo medir el tiempo, si es imposible medir puntualmente el pasado, presente y futuro? En respuesta a ello, Agustín considera absolutamente válida la afirmación de que “el tiempo es una prolongación de la mente misma. Lo que sucede deja una impresión en nuestra memoria, y lo recordamos incluso después de que el acontecimiento haya ocurrido” (Agustín, 1949, pp. 264 y 266), por ejemplo, los recuerdos de la niñez en el campo o en la ciudad, el trato que se recibía de los profesores, el afecto o falta del mismo de los padres, entre otras situaciones que se viven en el tiempo en cierta medida quedan grabados en la memoria dependiendo el grado de importancia e influencia que tengan en la existencia. Por ello es que “un futuro largo es una expectativa larga del futuro, mientras que un pasado largo es una memoria larga del pasado” (Suter, 1965, p. 105).

3.3.2. El sentido del tiempo kairológico en la vida del creyente

La percepción del tiempo como un eterno presente de Agustín se contrapone con el cristianismo primitivo que se basa en el concepto de tiempo kairológico de la Antigua Grecia y lo adapta a una nueva definición terminológica, porque en los antiguos griegos es “el más oportuno para la novedad” (María, 2021) y permite disminuir la “ansiedad en torno al tiempo kronos” (2021). Estas definiciones son similares a lo que plantea Pablo en sus *Cartas a los Tesalonicenses*, sin embargo la novedad que plantea el apóstol radica en la definición de quién y qué se espera en este tiempo: la aparición del Mesías que implica el no develar el instante de este suceso para que los cristianos primitivos no disminuyan su búsqueda de la experiencia religiosa que tienen en Dios, porque en caso tal de que se dieran cuenta del día y la hora de este acontecimiento, entonces durante algún tiempo se dedicarían a los deseos de la carne y se tomarían la experiencia religiosa como un acontecimiento más de la vida cotidiana que sólo tiene importancia en el momento en que vaya a ocurrir, y allí sería el instante en el que se prepararían, por tanto, la novedad de la experiencia originaria perdería toda validez. Por tal motivo, el “cuándo” ocurrirá la Parusía es un fenómeno que permanece oculto, dado a que “no es objetualmente válido” (Heidegger, 2005, p. 176) en el sentido de fijar un año, mes, día, hora o segundo de forma cronológica por anticipado, razón por la cual Pablo le dice a los tesalonicenses “que permanezcan vigilantes y sobrios” (p. 134) sin confundirse ni caer en la inseguridad. Con ello, les está avisando que permanezcan preparados porque en algún momento o instante puede suceder la Parusía, dejando “clavada una banderilla contra el entusiasmo, la cavilosidad de aquellos que andan tras preguntas como la del cuándo de

la Parusía y especulan respecto a ellas” (p. 134), por tanto, lo que busca es dejar claro que otros posibles anuncios que los tesalonicenses puedan recibir sobre el “cuándo” del acontecimiento escatológico sólo pueden verse remitidos a meras conjeturas y engaños, no a la realidad exacta del momento en que suceda el fenómeno en sí mismo y trata de apaciguar los ánimos de quienes difundían que el Mesías vendría pronto con el objetivo de no generar confusiones en la comunidad cristiana de Tesalónica.

Con base en lo anterior, se infiere que Heidegger plantea que el cristiano primitivo en la temporalidad de su experiencia de vida fáctica tiene una concepción de tiempo particular, la cual a su vez se encuentra dividida de la siguiente manera: tiempo pasado, tiempo presente y tiempo kairológico. El tiempo pasado antes de ser creyente, se explicita a partir de la experiencia originaria del “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) porque dicha experiencia es una “ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida” (p. 99) pues anteriormente pudo haberse dedicado en su cotidianidad a los deseos de la carne o no estar dispuesto a aceptar la experiencia religiosa por sí-mismo; sin embargo cuando acepta el llamado de Dios, a saber, “el haber llegado a ser es su ser en un ahora presente” (p. 123), esto es en un tiempo presente, un presente continuo en el cual le ocurre un cambio decisivo que marca un antes y un después pues le da “vida a algo nuevo” (Savarino, 2017, p. 108) que lleva a darle sentido a su existencia con la experiencia de fe, pues a partir de aquel instante, la vida cristiana cobra sentido, pues inicia por vez primera, y a su vez, influye en

El sentido de la temporalidad (que) se determina por la relación fundamental (del creyente) con Dios de tal manera; sin embargo, sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Sólo a partir de estos complejos ejecutivos puede entenderse el sentido de ser de Dios. Recorrerlos es la condición previa (Heidegger, 2005, p. 146).

Lo anterior quiere decir que la forma en que el creyente asume su relación con Dios determina cómo vive y piensa el sentido de la temporalidad, el cual le da un carácter propio que define la tribulación que siente de saber si será o no será salvo, la esperanza de alcanzar su salvación y le permitirá que “las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser, en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esta dirección (es) temporalidad” (Heidegger, 2005, p. 148) indefinida y el sentido de estar a la expectativa de la Venida del Mesías, por lo tanto, busca vivir auténticamente la experiencia religiosa para hacerse partícipe de la eternidad con Cristo desde el día en que es llamado hasta el final porque le permitirá

comprender “el sentido del ser” (p. 148) metafísico de este ente que considera la razón de su existencia y de su modo de ser como creyente. Por lo tanto, la eternidad se comprende con mayor profundidad a partir de la continua experiencia de la temporalidad que tiene el cristiano primitivo en su vida fáctica más allá del sentido de la expresión que se remite a la infinitud del tiempo.

Heidegger -siguiendo los pasos de Agustín- no hace mucho énfasis en clasificar el tiempo en pasado, presente y futuro, sino que plantea que la esencia del tiempo en la vida del creyente no radica en ello, sino en *estar a la espera* del tiempo kairológico, cuya cuestión será analizada partiendo de la comunidad cristiana primitiva del siglo I d.c de la siguiente manera:

Los creyentes de Tesalónica notan que el cristianismo les ha cambiado profundamente su vida por la fuerza, intensidad y tribulación que causa el contenido del anuncio apostólico, hasta tal punto de que la forma de comprender su situación y su tiempo presente inmediato es muy diferente a la percepción que antes tenían de su vida, en la que incluso llegan a sentir “la necesidad de la existencia” (Savarino, 2017, p. 114), esto es, de permanecer con vida para recibir al Mesías. Por tales razones le tienen dos preguntas fundamentales a Pablo acerca de qué será importante para que ocurra la Parusía de la siguiente manera:

“1) ¿Qué hay de los difuntos que no asistirán a la Parusía? 2) ¿Cuándo se ejecutará la Parusía?” (Heidegger, 2005, p. 128). Antes de responder dichas preguntas fundamentales es necesario hacer hincapié en un comentario crítico que Heidegger le hace a los tesalonicenses cuando dice que ellos “se preocupan sólo del “cuándo”; en el “qué”, en la determinación objetual no tienen ningún interés personal real. Están presos de lo mundano” (p. 134). Esto quiere decir que a los tesalonicenses no les atribula en sí la Parusía, esto es, cómo será dicho acontecimiento, ni siquiera se atribulan por saber cómo será Dios, sino que el mayor interés personal radica en tener la experiencia de ser salvos o no serlo. De esta manera se responde el segundo punto: el esperar a la expectativa el acontecimiento de la Parusía “es radicalmente distinta a todas las expectativas” (p. 131) porque no se trata de un suceso común y corriente como esperar a una persona, sino que se trata de esperar “la reaparición del ya aparecido Mesías” (p. 131) en su tiempo presente, ante lo cual hay tribulación en la iglesia primitiva debido a que “Pablo no dice “cuándo”, porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta. Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc (que) está incluido en (la) vida fáctica” (Heidegger, 2005, pp. 131, 132 y 172) de manera implícita; sin embargo, ningún creyente por más que se examine a sí mismo,

no se encuentra en la capacidad de saber el momento o instante exacto en que ocurrirá dicho fenómeno, puesto que no depende de él.

Respecto a la anterior afirmación hay que desglosarla y preguntarse ¿Por qué no basta? ¿Por qué es un tiempo sin orden propio? Este misterio que rodea el momento decisivo en que el Mesías arrebatará a sus escogidos se encuentra desde los tiempos de Jesús, ya que, incluso él llegó a afirmar: “pero del día y la hora nadie sabe, ni aun los ángeles de los cielos” (Mateo, 1960, *Mateo* 24:36). En consecuencia, como Jesús y Pablo no dan una respuesta del todo clara que esté al alcance de la mano de los creyentes, al apóstol “permite que mantengan abierta semejante problematización y vivir el sentido auténtico, escatológico, de la temporalidad cristiana” (Savarino, 2017, p. 110) para darle un rodeo aún más problemático al asunto con el objetivo de instar a los tesalonicenses a seguir firmes en la experiencia religiosa y no apartarse del cristianismo –sin que caigan en el exceso de descuidar sus asuntos personales y profesionales, como ya se explicitó en el capítulo segundo- les expresa que “vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche” (Pablo, 1960, *1 Tesalonicenses* 5:2), es decir, que el apóstol está trasladando dicho saber a los mismos tesalonicenses, en la medida que ellos también son creyentes, por tanto, está “descansando” un poco de dicha responsabilidad, de avisarles “cuándo” ocurrirá la Parusía y en su lugar, opta por responder desde “el “cómo” kairológico, histórico ejecutivo, de la resolución de (la) propia existencia; a través de la experiencia fenomenológica”⁴¹ (Garcés, 2015, p. 102) porque -según Heidegger- “la religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida y ella misma es una tal” (2005, p. 109) pues la facticidad del creyente tiene sentido a partir de su relación con Dios, que es quien le permite ser salvo, después de haber pasado por la tribulación del estar a la espera de la Parusía durante el tiempo kairológico. De este modo, el creyente “vive la temporalidad⁴² como tal” (p. 109) (*eigentlich die Zeitlichkeit leben*).

⁴¹ Crowe considera que la interpretación que Heidegger lleva a cabo en este curso sobre la experiencia fáctica de la vida cristiana es decisiva para el desarrollo de su ideal de “autenticidad”. En ella encuentra una “concepción escatológica de la autenticidad” que resume en estos tres rasgos: el ser interrumpida por la proclamación de la llegada incalculable del Mesías; el autoconocimiento que se deriva de esta interrupción y, por ende, de la conversión; y el compromiso que exige la continua reapropiación del “haber llegado a ser” cristiano en medio de una preocupación e inseguridad crecientes, rasgos todos ellos que provienen de la teología luterana de la cruz (Garcés, 2015, p. 102).

⁴² Respecto a este punto:

Sheehan encuentra las líneas básicas de la temporalidad de Ser y tiempo en esta descripción de la generación de la temporalidad originaria, que surge a partir de la relación ejecutiva de la experiencia fáctica de la vida ante un Dios oculto, invisible; en ambos casos la situación presente se abre a partir de dos momentos cooriginarios de autotranscendencia: el llegar a ser lo que uno ya es (Garcés, 2015, p. 103).

Mientras que el primer punto se refiere a los cristianos primitivos que ya han muerto al ser perseguidos y torturados durante los primeros años de la expansión del cristianismo también tendrán participación en la Parusía, porque “los muertos en Cristo resucitarán primero” (Pablo, 1960, *1 Tesalonicenses* 4:16), puesto que se encuentran juntamente con él en la experiencia religiosa porque en este caso, Pablo piensa “que también viviremos con él” (1960, *Romanos* 6-8). Este fenómeno trasciende la existencia de la comunidad cristiana de Tesalónica en el mundo, porque ellos ascienden para ser recibidos por el Mesías el día de la Parusía. En consecuencia, también tendrán participación de la salvación en el día postrero debido a que son “partícipes de su gloria” (Heidegger, 2005, p. 178), comparten la fe y el esfuerzo realizado durante su vida fáctica por estar a la expectativa del evento escatológico y haber contribuido anunciando la proclamación del evangelio a otras personas, les será recompensado, pues han cumplido con “la condición fundamental de la salvación” (p. 145) que consiste en dos cuestiones principales para ellos: alcanzar “la resurrección y profesar la fe en el hijo de Dios” (p. 145), las cuales no deben ser sometidas a la duda, ni “siquiera a las cavilaciones especulativas desesperanzadas y en caída” (p. 176) porque son la base de la experiencia religiosa que le da sentido al creyente.

Además, Heidegger le da una importancia clave al “cómo responde Pablo a la pregunta por el “cuándo” de la Parusía” (Heidegger, 2005, p. 133) que –según él- el apóstol sustenta su análisis en que durante este tiempo en el cual el creyente tiene la experiencia religiosa “no hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario” (p. 133). En este punto, el filósofo está interpretando que la inseguridad del cuándo ocurrirá la Parusía es una causa fundamental de la tribulación que le pasa al cristiano primitivo en su vida al estar a la espera (*Erwartung*) del evento escatológico que comprende “la actitud no objetivadora que distingue la tensión que (le) anima” (Savarino, 2017, p. 111) a estar en la experiencia de fe porque la prioridad es ser salvo, es decir, se tiene como prioridad a sí mismo.

El día en que ocurra la Parusía estará marcado por “símbolos escatológicos: trompetas (que hacen una) 1) demostración estremecedora de poder 2) (son un) signo para que el pueblo de Dios se congregue” (Heidegger, 2005, p. 179). Por lo tanto, cuándo acontezca dicho fenómeno habrá un punto de inflexión en el modo de ser de los llamados y los revocados:

Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor (Pablo, 1960, 1 de Tesalonicenses 4: 16-17).

Lo anterior, permite pensar que el día que acontezca el fenómeno de la Parusía no será un día común y corriente en la vida de las personas, creyentes o no de la experiencia de fe, porque mostrará la manifestación de Dios como fenómeno visible, desoculto y no solo como ser metafísico (causa primera e inmaterial), que al sonar de las trompetas llama a todos sus escogidos para estar juntamente con él independientemente del estado o la condición en que se encuentren, mientras que a los revocados les vendrá una “destrucción repentina” (Pablo, 1960, 1 de Tesalonicenses 5: 1). De este modo, será un día único que quedará en la vida de cada individuo porque el Mesías se desocultará, manifestándose con gran poder y gloria, dando paso a la finalización *fenomenológica del sentido de ser cristiano primitivo* porque el día de la salvación del alma ha llegado, pues la comunidad de creyentes ha estado a la espera para vivir un nuevo modo de ser en su facticidad, que esta vez ocurrirá en la eternidad. Por lo tanto, se devela que la intencionalidad del creyente al permanecer a la espera durante un tiempo indeterminado es alcanzar la salvación en la medida que se tiene así mismo, es decir, recibe un beneficio que ha sido la causa por la cual ha dedicado el sentido de su existencia a la experiencia religiosa, aunque “este “tenerse” sólo acontece en un estado de permanente inseguridad” (Garcés, 2015, p. 103) porque dicho objetivo que sustenta el sentido de su existencia como creyente no depende de sí mismo, sino de Dios.

Por otra parte, sobre el día en que ocurrirá la Parusía se encuentran quienes dicen que para sus vidas habrá “Paz y seguridad” (Pablo, 1960, 1 Tesalonicenses 5:3). Esta “expresión representa el cómo del comportarse con lo que en la vida fáctica sale al encuentro” (Heidegger, 2005, p. 131), es decir, la forma en que asumen la Venida del Mesías, que se corresponde con una vida despreocupada y no atribulada sobre lo que sucederá con la Parusía, ya que, su “comportamiento mundanal no lleva en sí ningún motivo para el desasosiego. Los que hallan en este mundo sosiego y seguridad son los que se apegan a este mundo, porque éste les procura sosiego y seguridad” (p. 132). El mundo es el lugar donde se encuentran los que no han creído al anuncio apostólico, viviendo en confort y una tranquilidad personal, sin que busquen apercibirse del desastre que se cierne sobre ellos, por no estar atentos al “cuándo” de la Parusía, por lo tanto, les cae una

“destrucción repentina y no escaparán” (Pablo, 1960, *1 Tesalonicenses* 5:3). Esta catástrofe es tan estrepitosa que “no pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado su propia mismidad (*Selbst*); porque no se tienen a sí mismos con la claridad del auténtico saber” (Heidegger, 2005, p. 132). El auténtico saber al que se refiere el filósofo es aceptar la experiencia religiosa en sus vidas, del que los revocados al no tener conocimiento, tampoco están en la capacidad de alcanzar el favor de Dios y escapar del desastre que les acontece.

Finalmente, Heidegger evoca la contraposición existente entre las ocupaciones de la vida de quienes no aceptan la experiencia religiosa y quienes sí la aceptan de la siguiente manera: los primeros “se dejan absorber por aquello que la vida les da; están en tinieblas en lo que hace al saber sobre ellos mismos. Los creyentes, por el contrario, son hijos del día y de la luz” (Heidegger, 2005, p. 134). Esto quiere decir que quienes no aceptan la experiencia de fe se encuentran en sus propias tinieblas porque están alejados de Dios, en consecuencia, por sus propias acciones están revocados de la Parusía, mientras que los creyentes al depositar su fe en Dios y depender de él, son parte de él y de su llamado. En este contexto, “la luz” es un concepto que tiene mucho que ver con la fenomenología hermenéutica de Heidegger porque posteriormente él le dará una importancia fundamental a la búsqueda del desocultamiento y sacar a la luz al ser del Dasein en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* como se demostró en el punto 3.2 de la presente tesis.

3.3.3. El tiempo en Aristóteles

En la Antigua Grecia, el filósofo Aristóteles (384 a.c-322 a.c) consideraba que “el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento” (Aristóteles, 1995, p. 269), es decir, que tiempo y movimiento se relacionan más no se ven identificados “pues mientras el movimiento solo se da en aquello que cambia, el tiempo se da en todas las cosas” (Vidal, 2015, p. 327), por lo tanto, los cambios no son posibles si no existe el tiempo y solo nos damos cuenta de la existencia del tiempo al percibirlo como medida de un todo en el que se presentan unos cambios, aun así, con esta afirmación no se ha llegado a responder el interrogante sobre el tiempo, razón por la cual, el estagirita define que el tiempo es el “número del movimiento según el antes y después” (Aristóteles, 1995, p. 271). De este modo, se está numerando es “la magnitud o amplitud del movimiento comprendido entre los ‘ahoras’ (anterior y posterior)” (Vidal, 2015, p. 328) sin que ello omita “el tiempo intermedio”(p. 328) que en la actualidad es llamado -aunque claramente cuestionable- el tiempo presente, por tanto, el tiempo es una unidad continua que comprende el “ahora” (pasado y futuro) “en función de la continuidad del movimiento” (p. 328), siendo de este

modo “siempre el mismo y en otro sentido no es el mismo, ya que la cosa desplazada es así” (Aristóteles, 1995, p. 274), es decir, que el ahora puede ser entendido como “*uno*” que tiene la facultad de ser percibido, comprendido y vivido de forma diferente, porque el tiempo en sí mismo es una unidad que transcurre, que pasa, que acontece sin cambiar su esencia, sin embargo, “no es el mismo” (p. 274) porque lo que sucede o acontece en cada uno de los instantes que comprenden la extensión del tiempo es distinto porque “cada ‘ahora’ posee un ser distinto de otro” (Vidal, 2015, p. 325) como se puede percibir en la cotidianidad en la que se vive el tiempo como unidad inamovible que transcurre, aunque en la medida que este va pasando, suceden cosas diferentes como ir a la escuela, luego al colegio, después a la universidad adquiriendo aprendizajes diferentes que van cambiando el ser, sin que el tiempo en sí mismo se vea afectado.

En consecuencia a lo anterior, Aristóteles plantea:

El tiempo es un número. Pero «número» se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos «número» no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos, es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos (Aristóteles, 1995, p. 272).

Los anteriores dos sentidos que abordan el concepto de tiempo a partir del número relacionados con el movimiento desde la definición del ahora como “el antes y después” (Aristóteles, 1995, p. 271) que no se refiere a una sucesión de acontecimientos que tienen sus respectivos límites,

Sino que se numera la magnitud o amplitud del movimiento comprendido entre los ‘ahoras’ (anterior y posterior). Por lo tanto no podemos identificar tiempo y movimiento de manera absoluta, sino sólo en tanto que el movimiento comporta número, es decir, en tanto que es numerado (Vidal, 2015, p. 328).

Con base en lo anterior, es posible entender el movimiento como número a partir del siguiente ejemplo: en dos edificios de diferentes tamaños (mayor y menor) tienen una respectiva esfera que es arrojada por dos hombres al vacío con el objetivo de medir el tiempo en que caen y cual cae más rápido, por tanto, el filósofo concluye que

El tiempo es número, pero no como si fuera el número de un mismo punto, que es comienzo y fin, sino más bien a la manera en que los extremos lo son de una línea, y no como las partes de la línea (Aristóteles, 1995, p. 275). En este caso los extremos serían el momento inicial en que las esferas van a ser arrojadas y el momento final cuando ya han terminado su movimiento o caída libre, es decir, ambos comprenden su ahora sin el cual “no habría tiempo”(p. 274).

3.4. La temporalidad en la vocación apostólica de Pablo

La temporalidad de la vocación apostólica de Pablo es bastante interesante, ya que, en sí misma tiene un giro radical a lo largo de la vivencia de la facticidad. Pablo en un tiempo pasado, antes de ser creyente, dedicaba su vida a un objetivo totalmente contrario, a saber, perseguir cristianos, e incluso consentir la muerte de muchos de ellos, como ocurrió en el año 34 d.c (un año después de la muerte y resurrección de Cristo) en el cual el diácono de la iglesia primitiva llamado Esteban fue asesinado por el Concilio judío de Jerusalén, pues los 71 miembros del Sanedrín que comprendían sumos sacerdotes, ancianos y escribas de las dos principales facciones del judaísmo (fariseos y saduceos) se enfurecieron con el anuncio de la proclamación que él hacía de este nuevo evangelio, razón por la cual “echándole fuera de la ciudad, le apedrearon; y los testigos pusieron sus ropas a los pies de un joven que se llamaba Saulo. Y Saulo consentía en su muerte y guardaba las ropas de los que le mataban” (Lucas, 1960, *Hechos* 7:58, 8:1, 22: 20), es decir, que él también fue un partícipe indirecto de la muerte del diácono, dado a que estuvo de acuerdo en que ocurriera. Posteriormente Saulo fue un perseguidor de los cristianos de la iglesia primitiva, como él mismo lo narra posteriormente en la autobiografía de su conversión al cristianismo cuando expresa:

Yo ciertamente había creído en mí deber hacer muchas cosas contra el nombre de Jesús de Nazareth, lo cual también hice en Jerusalén. Yo encerré en cárceles a muchos de los santos, habiendo recibido poderes de los principales sacerdotes; y cuando los mataron, yo di mi voto. Y muchas veces, castigándolos en todas las sinagogas, los forcé a blasfemar; y enfurecido sobremanera contra ellos, los perseguí hasta en las ciudades extranjeras (Lucas, 1960, *Hechos* 26: 9-11).

Con ello, se entiende que Saulo empleaba su facticidad en un objetivo totalmente contrario a la búsqueda de la expansión del cristianismo, y que en lugar de ello, hacía todo lo posible por combatirlo, buscando su erradicación. Sin embargo, a Saulo de Tarso la vida le da un cambio radical porque aproximadamente entre el año 34 y 35 d.c tiene una “experiencia originaria” (Heidegger, 2005, p. 99), pues Dios se le apareció cuando él iba de camino a Damasco para llevar a cabo la persecución de los cristianos primitivos, marcando consigo una “ruptura total con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida” (p. 99), como él mismo apóstol posteriormente relata que en su conversión, Dios le habló, ordenándole que ingresara en Damasco, donde un discípulo llamado Ananías:

Entró en la casa, y poniendo sobre él las manos, dijo: hermano Saulo, el Señor Jesús, que te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recibas la vista y seas lleno del Espíritu Santo. Y al momento le cayeron de los ojos como escamas, y recibió al instante la vista; y levantándose, fue bautizado. (Y Dios le dijo): ve, porque yo te enviaré lejos a los gentiles (Lucas, 1960, *Hechos* 9: 17-18 y 22: 21).

Es en aquel instante en el que Pablo vive el “haber llegado a ser” (Heidegger, 2005, p. 122) cristiano primitivo, porque pasa de ser seguidor de los creyentes a formar parte de la comunidad cristiana en Damasco y posteriormente en Antioquia (hoy Siria), desde donde es enviado a realizar junto a Bernabé su primer viaje misionero (*Hechos* 13). Este momento es importantísimo porque a partir de dicho viaje, Saulo de Tarso, cuyo nombre significaba “pedido o anhelado” (Bibliatodo Diccionario, 2024) pasará a llamarse Pablo que significa “invocado, llamado, pedido de Dios” (Wikipedia, 2024), ya que, tiene una “vocación apostólica” (Heidegger, 2005, p. 109) en el mundo. Además, el cambio de nombre es un asunto bastante importante e interesante porque según el filósofo Giorgio Agamben, el nombre Saulo era particular porque “el hombre que lo llevaba superaba a cualquier otro israelita no sólo por su belleza, sino también por su estatura” (2006, p. 20), pero al pasarse a llamar Pablo cambia “de la realeza a la minimez, de la grandes a la pequeñez. *Paulus* en latín significa pequeño, de corta estatura” (p. 20), lo que no debe tomarse literalmente, pues el cambio se encuentra en un contexto histórico determinado.

En el siglo I d.c el imperio romano dominaba con el sistema esclavista gran parte del mundo hasta aquel entonces conocido en Europa, Asia y Norte de África. De esta manera, aunque Pablo era “ciudadano romano de nacimiento” (Lucas, 1960, *Hechos* 22:28), al ser llamado por Dios para proclamar el evangelio a las naciones, pasa a ser su siervo. Esto contrasta con el hecho de que en el imperio un esclavo podía comprar su libertad y cambiarse su nombre mediante la manumisión, pero en este caso la dirección de sentido es la contraria, porque Dios que representa al amo, le ha hecho su esclavo y le ha cambiado su nombre, razón por la cual ha transformado decisivamente el estado o situación en la que se encontraba, por lo que a partir de aquel instante debe permanecer “en el estado en que fue llamado, (porque) el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo” (Pablo, 1960, *1 Corintios* 7: 20 y 22).

De este modo, Pablo pasa a ejercer la vocación apostólica porque Dios lo ha legitimado para dicho fin y por el agradecimiento que siente al recibir la gracia de Dios, Pablo como apóstol de Cristo continúa ejerciendo el “amor como ejercicio” (Heidegger, 2005, p. 142) reflejado en la

proclamación del evangelio en diferentes lugares del Imperio Romano, entre ellos Tesalónica, demostrando que le ha ocurrido una experiencia fundamental en su vida fáctica. Por lo tanto, “se halla en lucha” (p. 101) en tres frentes: con su mundo propio, esto es, su sí-mismo para no caer en los frutos de la carne (*Gálatas* 5), con su mundo circundante y su mundo compartido porque al recibir la vocación apostólica como significante del sentido de su facticidad “se ve urgido a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al entorno” (Heidegger, 2005, p. 109), es decir, a anunciar la experiencia de fe.

Durante su vocación apostólica, Pablo explicita “la contraposición de la fe y la ley (que) es lo decisivo” (Heidegger, 2005, p. 102) puesto que muchos judíos que aceptaban el cristianismo primitivo tenían dudas porque obedecer a la experiencia de fe, significaba apartarse de la Ley de Moisés (los Diez Mandamientos, las leyes ceremoniales, las leyes civiles y las leyes dietéticas), por lo tanto, Pablo les insta a complementar dichas experiencias de la siguiente manera: “el cómo de la fe y el cumplimiento de la ley, cómo me comporto con la fe y también frente a la ley” (p. 102), es decir, cómo la experiencia de fe le da sentido a la existencia del cristiano primitivo en su modo de ser, estando a la espera (*Erwartung*) del fenómeno de la Parusía para la salvación del alma, sin dejar de cumplir los deberes de la Ley, y de esta manera librarse de caer en el pecado⁴³. En consecuencia, el creyente se dispone para mantener “firme la fe en aquello que excede nuestra voluntad: la gracia, el único don capaz de redimir la imperfección ontológica del ser humano” (Garcés, 2014, p. 111). Con ello, se puede explicitar que la fe es un fenómeno que excede la capacidad humana para comprenderlo y que al mostrarse ante el cristiano es un acontecer que no depende de las acciones de él, sino de Dios.

Además, Heidegger se basa en *Filipenses* 3:13 para decir que dicho versículo “muestra el talante de fondo de Pablo” (2005, p. 102) porque allí el apóstol expresa: “no pretendo haberlo ya alcanzado; pero una cosa hago; olvidando ciertamente lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está delante” (1960, *Filipenses* 3:13). Esta cita nos dice que el sentido de ser apóstol de Pablo no tiene un carácter de existencia restringido al haber cumplido con un deber, sino que dicho ejercicio representa para él, la propia búsqueda del sentido de ser apóstol como fundamento de su

⁴³ Pablo es explícito en la contraposición dialéctica que tiene el pecado y la Ley cuando afirma: “¿Qué diremos, pues? ¿La ley es pecado? En ninguna manera. Pero yo no conocí el pecado sino por la ley; porque tampoco conociera la codicia, si la ley no dijera: no codiciarás. Más el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí toda codicia; porque sin la ley el pecado está muerto” (Pablo, 1960, *Carta a los Romanos* 7: 7-8).

facticidad al estar-en-el-mundo por “la certidumbre propia de la posición en su propia vida – ruptura en su existencia-, la comprensión histórica de su yo mismo y su estar-ahí” (Heidegger, 2005, p. 103). En consecuencia, representa la experiencia fundamental que marca la significatividad de “su actuación como apóstol” (p. 103).

Pablo demuestra que “mantiene el apasionamiento incluso después de su conversión” (Heidegger, 2005, p. 99) como se ve reflejado durante el ejercicio de su vocación apostólica. Ante ello surgen las siguientes preguntas: ¿Cómo, por qué y para qué mantiene este apasionamiento de ser-cristiano primitivo? El cómo se expresa en la forma que Pablo ejercer su vocación apostólica, que se ve reflejado al ser enviado por Dios durante sus tres viajes misioneros a anunciar la proclamación del evangelio a los gentiles, es decir, a quienes no son judíos. En la situación de su facticidad vivida durante los viajes misioneros, tiene temporalidades de profunda alegría al ver el crecimiento numérico de las iglesias primitivas en Siria, Asia Menor, Macedonia, Grecia u otros lugares en las cuales él previamente había anunciado el cristianismo; sin embargo también tuvo temporalidades en las que padeció: azotes, apedreamiento, naufragios, prisiones, peligros de ladrones, hambre, sed, frío, desnudez y preocupación por las iglesias que ha fundado (Pablo, 1960, 2 Corintios 11:25-27). En consecuencia, ejerce su vocación apostólica expresando pasión, júbilo y exaltación ante la experiencia de fe en Dios porque dicha vivencia le da sentido a su existencia en el mundo propio, el mundo circundante y el mundo compartido, pues este apasionamiento es el que mueve su modo de ser, no solo para salvarse así mismo, sino que al difundir el cristianismo primitivo espera que ocurra la salvación de los otros que escuchan y aceptan el anuncio de la experiencia religiosa fundamental.

Por otra parte, la relación del mundo compartido y co-experimentado de Pablo con los cristianos primitivos es sintetizada por Heidegger en dos puntos: “1) él experimenta su acabar de llegar a ser; 2) experiencia que aquéllos tienen un saber de su haber llegado a ser (que) es un haber llegado a ser de Pablo mismo” (Heidegger, 2005, p. 122). Esto significa que tanto los creyentes al aceptar la religiosidad cristiana como Pablo tienen una relación de interdependencia, porque ellos lo necesitan a él para que les muestre el evangelio y Pablo los requiere para cumplir su vocación como apóstol y les une la espera del mismo fenómeno: la Parusía.

3.5. El fenómeno de la aparición del Anticristo

La aparición del Anticristo es un fenómeno decisivo porque “aparece como un Dios” (Heidegger, 2005, p. 139), esto es, se presenta ante el mundo de tal forma que es capaz de “ponerse en el templo” (p. 181) “de Dios haciéndose pasar por Dios” (Pablo, 1960, 2 *Tesalonicenses* 2:4). Sin embargo, no es Dios (Mesías), porque en realidad solo se dedica a suplantar su imagen con el objetivo de engañar a los que no han creído en la experiencia religiosa, porque es “el hombre de pecado, el hijo de perdición” (Pablo, 1960, 2 *Tesalonicenses* 2:2) que arrastra hacia el abismo a quienes no viven la fe, han permanecido lejos de Dios y de esperar la Parusía, por lo tanto, es un fenómeno que se convierte en “el enemigo del creyente” (Heidegger, 2005, p. 142) porque se contrapone a Dios y, su presencia representa una tergiversación del “escándalo de la Cruz” (p. 101), así como implícita e indirectamente al hacerse presente, le anuncia al creyente que el fenómeno de la Parusía está cerca. A su vez, la comunidad cristiana primitiva está en la capacidad de reconocerlo como un suplantador de Dios, porque saben que es el engañador que llega con artimañas buscando a quienes atrapar, por lo tanto, es la “señal” decisiva de los “tiempos” (p. 181) del fin, es decir, con su desocultamiento se ha acercado el momento de la verdad, en el que se ejecuta la *Parusía* y deja por fuera a quienes han sido revocados de la experiencia de fe.

Frente a lo anteriormente explicitado, surge la siguiente pregunta: ¿Cuándo aparece el Anticristo? Para este interrogante, Heidegger se basa en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses* con el objetivo de proponer que

Vendrá antes de la Parusía, según su sentido referencial, algo ordenado a los hombres. <Los revocados, los llamados a la gloria>. Al irrumpir el Anticristo, cada uno se habrá ya decidido, también el despreocupado, que se decide por el ser así. Ya el que permanece indeciso se ha salido fuera del complejo ejecutivo de la necesidad de la expectativa y se ha sumado a los revocados (Heidegger, 2005, p. 139).

En la primera parte “el sentido referencial de la vida fáctica de los cristianos es la expectativa o esperanza de la Venida de Cristo” (Uscatescu, 2005, p. 25), es decir, que el centro de su razón de ser les ha dado una pista sobre cuándo ocurrirá la Parusía, aunque en lugar de dar una respuesta concisa sobre ello, acrecienta la tribulación por dos situaciones concisas: 1) no plantea una temporalidad cronológica específica en la que ocurrirá el fenómeno de la aparición del Anticristo 2) los creyentes deben cuidarse de los falsos profetas, falsos cristos, los cuales se presentan antes de la llegada del Anticristo, en consecuencia deben permanecer en la experiencia

de fe para agradar a Dios y dependiendo de él en lo referente al tiempo en que ocurra su Venida, razón por la cual el nivel de la expectativa de no quedarse por fuera de esta temporalidad “tiene que ser tal que el engaño del Anticristo sea reconocido por la fe en cuanto tal” (Heidegger, 2005, p. 144) para estar en la capacidad de comprender que este personaje es un suplantador que busca ser tratado como Dios.

En la segunda parte de la cita aborda la división en cuanto a la aceptación de la experiencia religiosa que hay entre los llamados (cristianos primitivos) y los revocados (no creyentes), de los cuales, los primeros (ya los hemos abordado con amplitud en el capítulo 2) están en la comunidad religiosa compartiendo la experiencia de fe a lo largo de sus vidas a partir de dos premisas trascendentales en su sentido como creyentes: “ellos saben (e) intentan” (Heidegger, 2005, p. 141). El primero se refiere a que los creyentes tienen “la capacidad de discernir” (p. 142) la importancia de la experiencia religiosa en sus vidas, en consecuencia tienen un mayor indicio de cuándo posiblemente puede aparecer este personaje siniestro, por lo tanto, están prestos para asumir diligentemente las palabras del apóstol cuando les dice: “nadie os engañe en ninguna manera” (Pablo, 1960, *2 de Tesalonicenses* 2:3). Además, conocen en qué consiste su experiencia de fe, cuáles son sus funciones dentro de la comunidad, saben que deben estar a la expectativa del acontecimiento fundamental que ocurrirá al final de sus vidas como creyentes, el cual está relacionado con el segundo punto que es el continuo intento de llevar una vida cristiana donde la fe en la crucifixión, muerte y resurrección del Mesías es la razón de ser de su experiencia religiosa, pese a las luchas, pruebas y dificultades que tuvieron que atravesar, aumentadas por la constante tribulación que viven. Por tales motivos, sólo a los cristianos primitivos “se le(s) aparece con nitidez el peligro, justamente contra el creyente se dirige la aparición del Anticristo, es una “prueba” para el que sabe” (Heidegger, 2005, p. 142) sobre su posible futura presencia porque han recorrido un camino previo.

Por otro lado, los primeros creyentes se hallan ante dos situaciones complejas: 1) la aparición del Anticristo 2) estar a la espera de la Parusía. Estas dos situaciones se encuentran relacionadas con la facticidad del creyente porque es la comunidad religiosa la “que frena, contiene al Anticristo” (Heidegger, 2005, p. 182). Por tal razón, cuando es arrebatada por Dios durante la Parusía, le da paso para que el fenómeno del Anticristo pueda desocultarse ante el mundo con toda su maldad, sin necesidad de hacerse pasar por Dios, sino ejecutando sus obras negativas para la vida de los que no han creído en la experiencia de fe, sin que puedan escapar. Aunque previo a

ello, los creyentes han padecido un periodo de “tiempo de prueba, de la máxima necesidad y de la decisión” (p. 182) de seguir o no continuar en la experiencia religiosa, pues la espera ha generado angustia y han caído en el desasosiego, siendo esta la estocada final de la tribulación antes de ser llamados por Dios el día de su Venida.

Además, se encuentran las personas que han sido revocadas que comprenden las siguientes tres formas de vivir su facticidad en el mundo:

1) Los que en algún tiempo aceptaron la experiencia de fe, sin embargo, se alejaron de la misma por estar en la búsqueda de otras experiencias o formas de vida de acuerdo a los placeres de la carne, por tanto, en algún momento de sus vidas llegaron a ser creyentes, pero durante el camino de la experiencia religiosa decidieron tomar otros rumbos al no estar en la capacidad de comprender el porqué y el para qué de la experiencia de fe en su facticidad.

2) Son los que estando en la experiencia de fe se alejaron un poco de su dependencia de Dios, sin embargo, no terminan de retirarse de la experiencia de fe⁴⁴ en su totalidad, por tanto, se quedan en una situación intermedia, con la cual no logran acercarse lo suficiente como para vivir en una tribulación por estar a la espera de la Venida del Mesías ni de saber si obtendrán su salvación, en consecuencia tampoco la alcanzarán, ni han vivido la alegría de ser salvos porque el cristianismo como experiencia de fe no ha ocupado una parte fundamental en sus vidas; por otro lado, no han logrado vivir plenamente los placeres mundanales, puesto que sienten temor de que Dios les reprenda por estar ocupados de aquellas situaciones.

3) A las personas que les fue anunciada la proclamación del evangelio a partir del “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101), pero no la aceptaron en su vida como eje central del sentido de su existencia. Por lo anterior, estas tres formas de vivir son decisiones que ha tomado cada quien a partir de la situación que vive al estar-en-el-mundo previamente a que ocurra la aparición del Anticristo, engañándose a sí mismos de que no aparecerá, razón por la cual:

Sucumben al Anticristo; no dejan de lado lo cristiano como algo irrelevante, sino muestran una exaltación peculiar que da remate a su ceguera y culmina la caída en el antidiós de modo que se hace imposible toda vuelta atrás. Estar condenado significa en Pablo un estar aniquilado absoluto, la nada absoluta (Heidegger, 2005, p. 142).

⁴⁴ Al respecto, Juan le dice a los cristianos lo siguiente: “ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueses frío o caliente! Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca” (Pablo, 1960, *Apocalipsis* 3:15-16).

Por lo tanto, la aparición del Anticristo es un acontecimiento decisivo que no les da tiempo a quienes piensan que cuando él se presente, van a afanarse para dedicarse a aceptar la experiencia religiosa y consigo vivir la fe en sus vidas de forma instantánea para salvarse; no, porque esta es una decisión que toman previamente de acuerdo a su situación sin conocer el cuándo ocurrirán la aparición del Anticristo y la Parusía, porque han vivido en un “ejercicio continuado” (Heidegger, 2005, p. 141) de sus vidas en el que no han prestado atención al anuncio apostólico, no porque no le consideren importante, sino que la proclamación no forma parte del sentido de su existencia, por tal motivo, implícitamente durante su vida han permanecido en “el estado de ser revocado” (p. 141) causado por sus propias acciones porque han labrado el camino para que esto les acontezca y frente a ello no existe comportamiento, modo de ser, situación o circunstancia que permita cambiarlo, puesto que pasan a enfrentarse al sufrimiento durante la estadía del Anticristo en el mundo y al final de los tiempos a una destrucción total.

Aun así, “el no aceptarás tiene un significado positivo, al impedir el reconocimiento” (Heidegger, 2005, p. 141) de dichas personas como parte de la experiencia religiosa, por lo que se les presenta la libertad de aceptarla o no aceptarla. Sin embargo, esta elección en su forma de vida les deja ciegos ante los acontecimientos venideros porque “no podrá(n) siquiera ver detrás de la apariencia de lo divino con la que comparece el Anticristo” (p. 142), puesto que para que aparezca él es necesario que ocurran varios sucesos, entre los que se cuentan: “guerras y rumores de guerra” (Mateo, 1960, *Mateo* 24: 6) que para la situación histórico-objetual en que el apóstol escribe las *Cartas a los Tesalonicenses* (50 d.c) se corresponde con la conquista romana de Britania; o “cuando digan: paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina (Pablo, 1960, *2 de Tesalonicenses* 5:3) que se aplica de dos maneras:

1) cuando los revocados se quedan-en-el-mundo después de la Parusía padecen todo tipo de torturas, muertes, desastres medio ambientales, guerras y se angustiaran tanto hasta tal punto que “en aquellos días los hombres buscarán la muerte, y no la hallarán; y desearán morir, y la muerte huirá de ellos” (Juan, 1960, Apocalipsis 9:6) y “decir a los montes: caed sobre nosotros; y a los collados: cubridnos” (Lucas, 1960, Lucas 23:30).

2) Las personas que han quedado en su facticidad después de tanto sufrimiento serán juzgados el día del Juicio Final en el cual el Mesías instaura el nuevo orden y divide a los salvos que estarán con él y los revocados que serán expulsados al lago de fuego. Por lo tanto, ocurre una destrucción en la que quienes han decidido seguir la experiencia religiosa han obtenido la

salvación, se les ha desocultado la fe y el Mesías, pasando a estar juntamente con él, mientras quienes no la han seguido han sufrido la destrucción de su facticidad, pues al angustiarse ante tantos desastres, se dan cuenta el porqué de su dolor, y ahí es cuando ocurre “el lloro y el crujir de dientes” (Mateo, 1960, Mateo 8: 12).

3.6. Crítica a la interpretación heideggeriana del tiempo en la experiencia religiosa

Aunque Heidegger explicita el fenómeno del tiempo kairológico en la vida del cristiano primitivo, sólo se restringe a interpretar principalmente lo que dicen las *Cartas a los Tesalonicenses* y no plantea una nueva idea que permita acercarse partiendo desde una óptica diferente. Sumado a ello, para continuar en su exégesis de este fenómeno fundamental sólo menciona evangelios como Mateo y Marcos, pero no profundiza en el tema a partir de una lectura hermenéutica de ellos, como por ejemplo interpretando más señales como las de *Mateo 24* donde habla de guerras, falsos profetas, falsos cristos, el anuncio del evangelio en el mundo que ocurrirán en los tiempos del fin, previo a que suceda la Parusía, o también desde una hermenéutica que relacione el cómo vivían los primeros cristianos la espera de la Parusía con el cómo interpretarlo en el presente (siglo XX) a raíz de todos los acontecimientos que han sucedido, lo cual le permitiría explicitar un nuevo planteamiento en el que la Parusía pueda ocurrir en un instante específico o que se remita a un acontecimiento que no ocupa a todas las personas que habitan en el mundo, sino a unos cuantos escogidos, por tanto, puede ser comprendido como un evento escatológico que no tiene consecuencias negativas para quienes no se encuentran en este grupo de personas. En consecuencia, los creyentes pueden tener otras posibilidades de desocultar el fenómeno en sí mismo.

Heidegger limita su interpretación sobre el tiempo kairológico al expresar que “mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible” (Heidegger, 2005, p. 132) y encierra su ejercicio exegético allí; sin embargo, filosóficamente si se abordan aspectos exegéticos alternativos en los que se proponga una categoría o concepto de tiempo diferente, como por ejemplo con la interpretación que San Agustín le da al tiempo en el libro XI de las *Confesiones*, partiendo de una lectura en la que plantee el tiempo kairológico como un eterno presente en el que hay que esperar al Mesías porque su Venida no ocurrió en el siglo I d.c y no ha ocurrido después de veinte siglos, por lo tanto, el tiempo kairológico puede comprenderse de esta manera en la que el creyente está a la espera de la Parusía a lo largo de su existencia, siendo incluso conocedor de que puede ocurrir

durante el transcurso de su facticidad o habiendo trascendido de esta vida, por lo tanto, el tiempo kairológico puede comprenderse como un eterno presente que le da sentido a la existencia del cristiano primitivo en la medida que le acontece.

Por otra parte, el tiempo kairológico puede abordarse desde una lectura comparativa entre las *Cartas Paulinas* con obras de Aristóteles como la *Metafísica*, la *Física*, la *Ética* y *De ánima* en lo referente al tiempo. Con ello, posiblemente si se llegue a fijar un cuándo alternativo o incluso proponer un “cuándo” que trascienda o sea diferente a lo que ya ha propuesto Pablo en sus *Cartas* como el que expusimos en el párrafo anterior, por ejemplo partiendo de la *Física* que mencionamos anteriormente. En dicha obra, Aristóteles plantea que el tiempo es una unidad continua que comprende el “ahora” (pasado y futuro) “en función de la continuidad del movimiento” (Vidal, 2015, p. 328), siendo de este modo “siempre el mismo y en otro sentido no es el mismo, ya que la cosa desplazada es así” (Aristóteles, 1995, p. 274), es decir, que el ahora puede ser entendido como “uno” que tiene la facultad de ser percibido, comprendido y vivido de forma diferente, porque el tiempo es una unidad que transcurre, que pasa, que acontece sin cambiar su esencia, sin embargo, “no es el mismo” (p. 274) porque lo que sucede o acontece en cada uno de los instantes que comprenden la extensión del tiempo es distinto porque “cada ‘ahora’ posee un ser distinto de otro” (Vidal, 2015, p. 325). De esta manera, el tiempo kairológico puede ser comprendido como una unidad indivisible que abarca todos los fenómenos que le dan sentido a la existencia del creyente en su facticidad desde el instante originario en que acepta la religiosidad cristiana que comprende la fe hasta el día futuro en que la comunidad de creyentes recibe la salvación, teniendo en cuenta que en la medida que el cristiano primitivo va recorriendo el camino de la religiosidad, va asimilando nuevas experiencias que le permiten confirmar la validez del sentido de su modo de ser como creyente, por lo tanto, es un ser cambiante, en permanente deconstrucción de su facticidad a lo largo del tiempo que busca la perfección de su ser para alcanzar la salvación en un tiempo futuro, por lo tanto, para tener una comprensión del tiempo kairológico que vaya más allá de las *Cartas Paulinas* también es fundamental profundizar en los diferentes estados de ánimo (inautenticidad, alegría, estar arrojado) que atraviesa el creyente durante la religiosidad cristiana.

Además, Heidegger no profundiza en la temática que vaya más allá de una lectura exegética de las *Cartas Paulinas* como se puede evidenciar en la ausencia de la formulación de preguntas fundamentales a las mismas sobre el tiempo kairológico, como por ejemplo ¿Cuáles son las señales -más allá de la aparición del Anticristo- que ocurrirán antes de que acontezca el fenómeno de la

Parusía? Responder a un interrogante como este, permitirá cuestionar no la veracidad del hecho, sino la concepción sobre el “cuándo” de la Parusía, cuyo objetivo hubiera servido para abrir nuevos senderos de investigación teológica o filosófica.

En síntesis, el joven Heidegger en sus lecciones sobre la religión aunque logra establecer una exégesis no dogmática de las *Cartas paulinas*, no llega a una absoluta destrucción fenomenológica del tiempo kairológico, porque se ciñe a la interpretación paulina sobre esta temporalidad y no realiza una comprensión distinta al respecto, como sí lo había llevado a cabo el teólogo Paul Tillich que había reinterpretado el Kairós como la confrontación que tiene el individuo con la realidad trascendental del tiempo, el instante en el que el hombre puede encontrarse con Dios y asumir una comprensión más profunda e intensa de la realidad divina. En consecuencia, aunque es cierto que la hermenéutica fenomenológica que establece Heidegger sobre la vida fáctica del cristiano primitivo realiza avances importantes en cuanto a la interpretación de los fenómenos religiosos, en otros aspectos carece de una mayor profundización en el análisis filosófico.

4. Conclusiones

La novedad de la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica que Heidegger desarrolla desde la lectura de las *Cartas Paulinas* partiendo de una destrucción fenomenológica de la significatividad de la experiencia de fe en la vida fáctica del cristiano primitivo, radica en que en general el cristianismo ha sido interpretado a partir de una comprensión dogmática cuya importancia radica en la figura de Dios. Por tanto, Heidegger irrumpe con una exégesis que tiene la particularidad de elaborar una descripción fenomenológica de la vida fáctica como una totalidad delimitada a partir de la experiencia religiosa, cuya novedad consiste en la comprensión que establece sobre la manera en que el cristiano primitivo le da sentido a su facticidad al estar-en-el-mundo a partir de que espera que ocurra el fenómeno de la Parusía en un tiempo kairológico, el cual ni el, ni quien le ha proclamado el evangelio conocen, porque es un fenómeno que permanece oculto, dado a que “no es objetualmente válido” (Heidegger, 2005, p. 176) en el sentido de cronológico del término. Por lo tanto, el filósofo apela a esta forma de acercarse a la vida fáctica, abriendo una nueva forma de comprender al ser humano en el mundo, ya que, el creyente asume los fenómenos religiosos desde la experiencia de fe que no puede ser explicitada a partir de una fenomenología de la percepción, la carne, el cuerpo o el rostro.

Entre 1919-1924 la pregunta por la vida fáctica fue el problema fundamental que Heidegger consideró como punto de acceso para la filosofía. Para desarrollar dicha pregunta tuvo varios senderos, entre los cuales en el semestre de invierno de 1920/1921 se centra en explicitar el sentido de ser cristiano primitivo a partir de presentar como novedad la experiencia religiosa originaria en la que “el mundo del sí-mismo entra en la vida y es vivido en cuanto tal” (Heidegger, 2014, p. 72) que renueva la comprensión del carácter fáctico de la vida a partir de la proclamación (*kerigma*) del evangelio que destruye la concepción tradicional que se había tenido hasta el siglo I d.c sobre la temporalidad dividida como pasado, presente y futuro, para irrumpir con una nueva concepción del tiempo: *el tiempo kairológico*. Por lo tanto, la presente investigación ha explicitado qué el carácter del modo de ser que define el sentido de la vida fáctica del creyente al estar-en-el-mundo radica en permanecer a la espera de la Parusía desde el instante originario en que aceptó la experiencia de fe con el objetivo principal de ser parte de la comunidad de creyentes que han sido llamados para que se les desoculte el fenómeno de la salvación cuando Dios sea manifiesto el día de su Venida en una temporalidad indeterminada, más allá de que busque la contemplación de Dios como ser metafísico originario de todas las cosas, como lo ha establecido la teología

tradicional. Por ende este sendero que abre el filósofo de Messkirch desde una hermenéutica de la facticidad del creyente es importante para el estudio de la fenomenología de la religión en la actualidad, porque brinda un primer avance para que se continúe abordando la experiencia religiosa del cristiano primitivo en el siglo I d.c desde la fenomenología para abarcar fenómenos como la alegría, la redención, el apasionamiento, el miedo ante cometer un pecado que conforman una “vida cristiana (que) no es rectilínea, sino quebrada” (Heidegger, 2005, p. 149) con el objetivo de abrir una nueva vía exegética sobre una comprensión más amplia de la experiencia de fe en sus inicios que el filósofo de Messkirch no explicitó, pues se limitó a abordar que la vida del creyente estaba influida en su totalidad por el fenómeno de la tribulación, cuando en realidad en su facticidad también ocurren otros fenómenos como la alegría que se demostró en el capítulo tercero. Respecto a este último fenómeno mencionado, es necesaria una comprensión más amplia que busque abarcar los diferentes instantes de alegría del creyente (aunque con ello no estamos aspirando a la totalidad de la comprensión fenomenológica de la religión cristiana, porque ello es prácticamente imposible) para realizar un giro ontológico sobre la religión que permita ahondar aún más en una hermenéutica de la vida fáctica del creyente y pensar en las diferencias que existen entre la forma de asumir el cristianismo en el siglo I d.c y la despreocupación actual de la humanidad por vivir la experiencia religiosa en su facticidad.

Con la presente tesis se ha logrado aclarar la comprensión fenomenológica sobre la experiencia de fe como fenómeno fundamental de la experiencia de fe que ha quedado desocultado, pues se ha explicitado puntualmente el momento originario en que se manifiesta en la vida del creyente, a saber, cuando acepta la significatividad del “escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) que determina el sentido de su facticidad, porque a partir de dicho “escándalo” inicia el tiempo escatológico para la salvación del que el tiempo kairológico forma parte. De este modo, la investigación le da la centralidad que requiere este instante fundamental para el estudio de la experiencia religiosa, porque de la mano de Heidegger, da un paso más allá que el que ha dado la historia de las religiones a la exégesis del contenido histórico de la Biblia y supera la visión dogmática que ha llevado a cabo la teología escolástica, dialéctica, protestante y católica sobre la experiencia de fe, con el objetivo de brindar nuevos puntos de partida para investigar los fenómenos religiosos que le ocurren al creyente en su vida fáctica.

Heidegger durante sus años de juventud buscó desarrollar desde diversos senderos, la pregunta por la vida fáctica como el problema fundamental del acceso para la filosofía que

establecería como la pregunta por el sentido del Dasein en su obra *Ser y tiempo*. En este proceso de reelaboración filosófica estuvieron presentes –entre muchos otros- fenómenos como el tiempo y estados de ánimo como la angustia y la inautenticidad que en cierta parte tejen sus raíces en las lecciones sobre fenomenología de la religión, como lo refleja el fenómeno de la tribulación que le ocurre al creyente por saber si será o no será salvo, que reformulará en su ontología fundamental como el estado de ánimo de la angustia que le permite al Dasein mostrarse tal y como es en sí-mismo. Por lo tanto, esta investigación demuestra que el curso del invierno de 1920/1921 no quedó en el olvido filosófico, como lo ha pretendido expresar el traductor al español de la obra estudiada cuando dice que “estas lecciones constituyen un bloque errático en la obra de Heidegger, porque después no dedicó ningún escrito al tema, solo indicaciones y expresiones dispersas acerca de lo sagrado y de Dios” (Uscatescu, 2005, p. 31), sino que implícitamente tuvo trascendencia en la fenomenológica hermenéutica del filósofo que todavía sigue brindando nuevos senderos para estudiar la facticidad del creyente, como se demostró en el primer capítulo que explicitó la continuidad temática en el seminario con Rudolf Bultmann sobre la fe y el pecado en Lutero, así como los conceptos y fenómenos presentados en *Ser y tiempo* entre los que se cuenta el mundo, la angustia, el tiempo o el estado de ánimo de la angustia, que es de crucial importancia para el desarrollo temático de la obra.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger es la ciencia del método fenomenológico que le permite adentrarse en la vida fáctica del cristiano primitivo para desocultar el fenómeno de la experiencia religiosa de la fe a través de una lectura exegética sobre “el escándalo de la Cruz” (Heidegger, 2005, p. 101) que considera la base fundamental de la fe del creyente en el acto salvífico. En consecuencia, implícitamente aborda los pasos fundamentales del método (epojé, descripción de la experiencia, reducción fenomenológica, intuición de esencia, síntesis y descripción universal) que han abierto una nueva vía de estudio de la vida fáctica de los creyentes que va más allá de lo que ya ha elaborado la teología católica, la teología protestante, la teología dialéctica y la historia de las religiones y brinda la posibilidad de desocultar el fenómeno de la experiencia religiosa, a saber, la fe para que futuros investigadores profundicen en el estudio de la temporalidad y de fenómenos como la alegría, el bautismo, la eucaristía en la experiencia de mundo propio, mundo circundante y mundo compartido.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Agustín. (1949). *Las Confesiones*. Editorial Modern Library.
- Agustín. (2021). *La Ciudad de Dios, libros VIII-XV*. Traducido por Rosa María Marina Sáez. Editor digital. Titivillus.
- Agustín. (2010). *Las Confesiones*. Libro XI. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Editorial Gredos S.A.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Traducido por Guillermo de Echandía. Editorial Gredos: Madrid.
- Biblia*. (1960). Versión Reina Valera.
- Bultmann, R. (1958). *Jesucristo y mitología*. Editorial Ariel S.A.
- Bultmann, R. (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Víctor Martínez de Lapera. Prólogo a la edición en castellano Xabier Pikaza. Ediciones Sígueme: Salamanca.
- Heidegger, M. (2007). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride Petri 1915-1970*. Traducido por Sebastián Sfriso. Editorial Manantial: Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1995). *Gesamtausgabe. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Editorial Klostermann: Frankfurt. (GA. 60)
- Heidegger M y Jaspers K. (1990). *Martin Heidegger/ Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Traducido por Juan José García Norro. Editorial Síntesis: Madrid.
- Heidegger M y Bultmann R. (2012). *Correspondencia 1925-1975. Rudolf Bultmann y Martin Heidegger*. Traducido por Raúl Gabás. Prólogo Eberhard Jüngel. Editorial Herder: Barcelona.
- Heidegger, M. (2018). *Estudios sobre la mística medieval*. Traducido por Jacobo Muñoz. Madrid. Editorial Siruela.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. Madrid. Editorial Siruela.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Traducido por Francisco de Lara. Madrid. Alianza Editorial.

-Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta. Madrid.

-Jaspers, K. (2022). *Autobiografía filosófica*. Traducido por Pablo Simon. Editor digital. Titivillus.

Fuentes secundarias

-Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Traducido por Antonio Piñero. Editorial Trotta. Madrid.

-Ahumada, M. (2017). *Kairós, parusía y haber llegado a ser como elementos constitutivos de la vida fáctica. La recepción que Heidegger hace de San Pablo*. Revista de filosofía da região amazônica Clareira, Vol. 4, (1-2), 53-67. <https://revistaclareira.com.br/wp-content/uploads/2021/03/103-654-1-PB.pdf>

-Barragán, O. (agosto-diciembre 2012). *Cotidianidad e historicidad: una mirada fenomenológica desde la obra de Martin Heidegger*. Revista Argos. Vol. 29, (57), 30-51. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-16372012000200003

-Barrera, M. (2013). *Vida fáctica y Parusía en la introducción a la fenomenología de la religión de Martin Heidegger*. Revista Cuadernos de teología, Vol. V (1), 24-47. <https://revistas.ucn.cl/index.php/teologia/article/view/706>

-Bergson, H. (1963). *La evolución creadora*. Traducido por José Antonio Miguez. Editorial Aguilar: Madrid.

-Bibliatodo Diccionario. <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico/saulo>

-Camilleri, S. (2019). *Heidegger y Bultmann. En el principio era la exégesis*. Traducido por Jimmy Hernández Marcelo. Revista internacional de investigaciones filosóficas, Aporía, núm. 2, Santiago de Chile. <http://ojs.uc.cl/index.php/aporia/article/download/1615/1641/>

-Burén, V. (1994). *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Indiana University Press.

-Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Traducción de Pablo Corona. Editorial Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

-Casale, C. (2008). *La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina*. Revista Teología y Vida. Vol. XLIX, 399-429. <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v49n3/art13.pdf>

-Cortes, F. (2012). *El concepto de vida en Dilthey*. [Tesis de maestría, Universidad de Salamanca]. Repositorio Institucional Universidad de Salamanca. <https://gredos.usal.es/handle/10366/123033>

-Escudero, J (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Editorial Herder: Barcelona.

-Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Editorial Herder: Barcelona.

-Escudero, J. (2016). *Guía de lectura Ser y tiempo, de Martín Heidegger*. Volumen 1. Editorial Herder: Barcelona.

-Freudenberg, D. (10 de marzo de 2013). *Ser y Tiempo de Heidegger por Jorge Eduardo Rivera*. <https://www.youtube.com/watch?v=tPdIvOnR9Pw&t=1349s>

-Gadamer, H. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Traducido por Ángela Ackermann Pilári. Editorial Herder: Barcelona.

-Garcés, R. (2014). *El desasosiego de la vida fáctica. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. [Tesis de doctorado de la Universidad de Valencia]. Repositorio Institucional Universidad de Valencia. <https://roderic.uv.es/rest/api/core/bitstreams/56c30bc0-37ab-487c-9a22-a011202f9595/content>

-Gemma, A. (1989). *El tiempo en San Agustín*. Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, (7) 37-42. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72506>

-González, J. (2021). *Bergson y el abuelo de Sartre*. Revista Dialektika. <https://dialektika.org/2021/01/02/henri-louis-bergson-vitalismo-duracion-intuicion-perfiles/>

-Isaías. (2010). *Biblia, Isaías 43: 13*. Versión Nueva Traducción Viviente, Tyndale House Foundation.

Isler, C. (2008). *El Tiempo en las Confesiones de San Agustín*. Revista de humanidades, (17-18), 187-199. <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf>

-Kuri-Camacho, R. (Julio-diciembre 2019). *Martin Lutero: destruktio, sola fide, vida factial y nominalismo de la gracia, herencia de Heidegger*. Revista digital FILHA. (21), 1-24. <https://revistas.uaz.edu.mx/index.php/filha/article/view/2401/1921>

-Lacalle, M. (2006). *Tiempo y eternidad en San Agustín*. Revista Comunicación y Hombre, (2) 89-99. http://comunicacionyhombre.com/pdfs/02_i_marialacalle.pdf

-Lutero, M. (1977). *Lutero Obras*. Editorial Sígueme: Salamanca.

-Masis, J. (2012). *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero*. Revista de Filosofía Logos año 40, núm. 120. https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/1606/Logos_120_7-34.pdf?sequence=1&isAllowed=y

-Masis, J. (Septiembre-diciembre 2018). *El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, LVII (149), 163-183. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/39748/40316>

-María, J. (2021). *Kronos y Kairós: cómo medir el tiempo en nuestras vidas*. Do Better. <https://dobetter.esade.edu/es/tiempo-kronos-kairos>

-Ott, H. (1992). *Martin Heidegger en camino hacia su biografía*. Alianza Editorial: Madrid.

-Ott, H. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza Editorial: Madrid.

-Piñero, A. (2007). *Los cristianos derrotados ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Editorial Edaf: Madrid.

-Reinach, A. (1986). *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Rogelio Rovira. Editorial Encuentro: Madrid.

-Reinach, A. (2007). *Anotaciones sobre filosofía de la religión*. Traducido por José Luis Caballero Bono. Editorial Encuentro: Madrid.

-Rivera J y Stuvén M. (2008). *Comentario a Ser y tiempo de Martín Heidegger. Volumen I. Introducción*. Santiago de Chile. Editorial Pontificia Universidad Católica de Chile.

-Roldán, A. (2013). *La fe como evento existencial escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martín Heidegger al planteo teológico*. Revista Franciscanum, vol. LV, núm. 160. <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v55n160/v55n160a07.pdf>

-Sandoval, M. (2021). *Enfermedad del apóstol Pablo de Tarso: ¿psicológica, oftálmica o neurológica?* Revista Expresiones Médicas, Vol. 9 (3). <https://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/expemed/article/view/5375/6049>

-Safranski, R. (2000). *Martin Heidegger un maestro de Alemania y su tiempo*. Traducido por Raúl Gabás. Editorial Tusquets: Barcelona.

-Savarino, L. (2017). *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*. Traducción de Lucio Burucua. Editorial Prometeo: Buenos Aires.

-Scheler, M. (1942). *El hombre en el cosmos*. Traducido por José Gaos. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento.

-Scheler, M. (1954). Enciclopedia de la religión británica. Tomo VI, columnas 1117-1119. Editorial Dalmau y Jover S. A: Barcelona. <https://www.filosofia.org/enc/erc/t6c1117.htm>

-Suter, R. (1965). *El concepto de tiempo según Agustín con algunos comentarios críticos de Wittgenstein*. Traducido por Carmen Suter. Revzle internationale de Philosophie, (61-62) fasc. 3-4, 98-111. <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76270/99078>

-Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Traducido por Carola Pivetta. Buenos Aires. Editorial Miño y Dávila.

-Trawny, P. (2017). *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Traducido por Raúl Gabás. Editorial Herder.

-Unidad 24: Día 2 2 de Corintios 10-13. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/new-testament-study-guide-for-home-study-seminary-students/introduction-to-2-corinthians/unit-24-day-2-2-corinthians-10-13?lang=spa>

-Van Burén, J. (1994). *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Indiana University Press. Bloomington.

-Vidal, J. (2015). *La concepción de tiempo en Aristóteles*. Revista Bizantion Nea Hellás, (34) 323-340. <https://www.scielo.cl/pdf/byzantion/n34/art14.pdf>

-Wikipedia. (2024). Pablo de Tarso. https://es.wikipedia.org/wiki/Pablo_de_Tarso#:~:text=Ese%20nombre%20significa%20%C2%A0Binvocado%C2%BB%2C,de%20Dios%20o%20de%20Yahveh.

-Wikipedia. (2024). Kairós. <https://es.wikipedia.org/wiki/Kair%C3%B3s>