



Revista de Humanidades

ISSN: 0717-0491

revistahumanidades@unab.cl

Universidad Nacional Andrés Bello

Chile

Hernández Busse, Francisca Sofía

LA VIDA CRISTIANA PARA EL JOVEN HEIDEGGER: UN MODELO HISTÓRICO

Revista de Humanidades, núm. 34, julio-diciembre, 2016, pp. 171-196

Universidad Nacional Andrés Bello

Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321249341007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# LA VIDA CRISTIANA PARA EL JOVEN HEIDEGGER: UN MODELO HISTÓRICO

THE CHRISTIAN LIFE FOR THE YOUNG HEIDEGGER:  
A HISTORICAL MODEL

**FRANCISCA SOFÍA HERNÁNDEZ BUSSE**

Universidad Bernardo OHiggins  
Escuela de Derecho  
Av. Viel 1497, Santiago  
Santiago de Chile  
Chile  
frankikahb@gmail.com

## RESUMEN

Para el joven Heidegger, muchas de las expresiones filosóficas y teológicas que han surgido a lo largo de la tradición del pensamiento no han logrado dar con la verdadera problemática de la existencia. Más bien, han derivado en explicaciones teóricas, desgajadas de la vida, por sus perspectivas de “cosmovisión”. Sin embargo, Heidegger rescata la actitud del cristiano primitivo. El cristianismo es relevante porque, en la historia de la filosofía, da con algo novedoso y originario: 1) logra expresar la trama de la vida al enfatizar la introspección y el mundo del sí mismo y 2) se caracteriza por una peculiar vivencia del tiempo histórico. Esta investigación presentará ambos elementos y cómo Heidegger valora estas contribuciones cristianas, pues él

mismo desarrolla su proyecto filosófico atendiendo a los dos puntos anteriores. En ese sentido, incluso cataloga al cristianismo como “paradigma histórico”.

*Palabras claves: Heidegger, cristianismo, historia, vida, tiempo histórico.*

### ABSTRACT

For the Early Heidegger, many philosophical and theological expressions that have emerged along the tradition of human thought, have failed at the moment of revealing the real problems of existence. Instead, they have led to theoretical explanations, split off from life, something typical of any “worldview” perspective. However, Heidegger rescues the early Christian attitude. Christianity is relevant because it discovers, in the history of philosophy, something new and original: 1) the expression of the correlation of life by emphasizing introspection and the world of the self, and 2) a peculiar experience of historical time. This investigation will present both elements and show how Heidegger values these Christian contributions, because he himself develops his philosophical project focusing on both directions. So, he even calls Christianity an “historical paradigm”.

*Key words: Heidegger, Christianity, History, Life, Historical Time.*

---

Recibido: 21/01/2016

Aceptado: 12/05/2016

## I. INTRODUCCIÓN

Durante los años 1919-1923, Martin Heidegger impartió una serie de lecciones que contienen todas casi las mismas preocupaciones fundamentales: cuál es la tarea de la fenomenología, entendida como verdadera

filosofía; cuál es su distintivo método, frente al de las ciencias; cuáles son los caracteres fundamentales de la vida y cómo podemos acceder legítimamente a este campo de estudio. Heidegger se encuentra aquí aún fuertemente motivado e influenciado por la fenomenología husserliana, pero se atisban, también, ya líneas de desarrollo y pensamiento propio.

Uno de estos aportes propiamente heideggerianos consiste en el acceso al mundo de la vida: Heidegger elabora un método para analizar la trama vital y sus tres direcciones (el mundo del sí mismo, el mundo compartido y el mundo circundante), fijándose también en las tendencias y motivaciones que la tiñen. A nuestro modo de ver, la segunda gran contribución propiamente heideggeriana consiste en resaltar la importancia de la historia: Heidegger identifica lo histórico como un carácter inherente a la vida misma.

Frente al panorama de ciencias teóricas y objetivadoras, el joven Heidegger rescata la experiencia de vida cristiana, porque de algún modo, ésta condensa las dos preocupaciones antes mencionadas. Es decir: el pensamiento cristiano primitivo se vuelve relevante porque, en la historia de la filosofía, da con algo originario que, según nuestro modo de ver, trata de lo siguiente: 1) logra expresar la trama de la vida al enfatizar la introspección y el mundo del sí mismo y 2) se caracteriza por una peculiar vivencia del tiempo histórico.

En consecuencia, la forma de experiencia cristiana se despliega en un sentido similar al de la filosofía de Heidegger, porque apunta a la centralidad tanto de la experiencia vital como de lo histórico. En el curso *Problemas fundamentales de la filosofía* (semestre de invierno 1919-1920, GA 58),<sup>1</sup> Heidegger no dudará en catalogar al pensamiento cristiano como un “paradigma histórico” precisamente en virtud del carácter originario que presenta esta expresión vital.

---

<sup>1</sup> Las siglas GA refieren a la edición integral (*Gesamtausgabe*) editada por Vittorio Klostermann. El número refiere al volumen de la obra. Todas las traducciones del original alemán son de nuestra autoría.

## 2. LA SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL PANORAMA ACTUAL

En un curso dictado en 1919, Martin Heidegger denuncia que la filosofía actual se ha vuelto teórica, al igual que una ciencia particular: los filósofos actuales se desempeñan con objetos que luego ordenan y clasifican en esquemas, en campos objetuales. Suelen hacer filosofía así como se hace matemáticas, formulando proposiciones, convirtiéndolos en engranes de una lógica (GA 60: 17). Este procedimiento, el científico-teórico, abstrae los fenómenos de su contexto y los transforma en simples “cosas” (*Dinge*), reduciendo su riqueza a meras categorías entitativas. Pero eso se traduce en un desvanecimiento del fenómeno: acarrea una pérdida de “significatividad” y, por tanto, desemboca en una mera cosificación (GA 56/57: 89). Entonces, los conceptos se vuelven meramente funcionales; se diluye la riqueza de la intuición en la medida en que únicamente dice relación a un estrecho campo objetual. Pero la realidad, que en mayor medida queda empobrecida producto de este procedimiento, es la pluralidad de nexos que implica la vivencia (*Erlebnis*). Por eso, en última instancia, lo que palidece es el significado de la vivencia (GA 56/57: 66).

Para las ciencias, que buscan la primacía de lo “objetivo”, los fenómenos son meros “datos”. La instalación científica (nótese el carácter artificial de la palabra *Einstellung*), cuando se absolutiza, suspende al “yo histórico” (GA 56/57: 85): una característica inherente a la esencia de lo cósmico es des-significar lo significativo, despojar la vida real y des-historizar al yo histórico (GA 56/57: 89; ver 74). Bajo tal marco científico, la perspectiva personal está normada por los resultados y debe ser ignorada (GA 56/57: 10). En consecuencia, sobreviene una destrucción de la vivencia (GA 56/57: 85): la abstracción teórica pierde toda raíz temporal e histórica; los enunciados con un tal carácter teórico-objetual están por encima de las contingencias de la vida, formulados en una especie de “eternidad” (GA 56/57: 214). Es así como, en este afán por “producir” explicaciones objetivas ante los misterios de la existencia —explicaciones que de algún modo sean “constatables” y “válidas”— también se ha aniquilado a la esfera existencial, personal, fáctica y circunstancial de la vivencia.

Esto se ve agravado por el hecho de que el método científico es una técnica, y en la medida en que la filosofía incorpora de manera acrítica este procedimiento mecánico, sólo contribuye al vaciamiento del fenómeno (GA 60: 33). Para Heidegger, “los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teorización misma se absolutiza y no se comprende que su origen está en la “vida”: cuando no se comprende que el proceso de la creciente objetivación desemboca en un proceso de privación de vida” (GA 56/57: 91). Por eso, la misma filosofía actual, al dejarse llevar por una tendencia de cosificación, ha dejado de ver el lado “vivo” del fenómeno. Es decir: sólo una “tendencia caída de la experiencia vital” puede llevar a tal correlación objetual (GA 60: 17).<sup>2</sup> La tendencia caída “produce o condiciona una determinación objetiva de la vida vivida” (Lambert 310). Por consiguiente, el contenido objetual sólo aparece como tal ante un modo de estar referido a él: la filosofía actual cosifica precisamente porque su manera de relacionarse con el fenómeno cosificado y su manera de ejecutar dicha relación *ya* actúa de manera inauténtica y no-originaria. La filosofía actual cosifica y desnaturaliza porque ella misma está atravesada y propulsada por una tal desnaturalización y un vaciamiento de sentido.<sup>3</sup>

¿Cuál es, entonces, el trasfondo que sirve como condición de posibilidad para entender el procedimiento cientificista-cosificador que acosa

---

<sup>2</sup> Tal como ve Bedoya, el concepto de *Abfall* es importante para articular todo el período friburgués de la filosofía de Heidegger, porque se vislumbra como “un lugar desde donde se comprende esta situación de la vida y, por lo tanto, de la filosofía” (100). El estado de caída “muestra la facticidad de la vida y, con ello, posibilita comprender . . . las implicaciones de una hermenéutica fenomenológica en cuanto que ésta, como el mismo Heidegger lo declara, trata de “aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir” (Bedoya 106).

<sup>3</sup> En palabras de Vigo, “la ciencia prolonga esta tendencia a caer desde sí”, a través de una “radicalización y agudización de la objetivación, lo cual en la filosofía tradicional, que se orienta a partir del ideal teórico-constatativo (contemplativo) del conocimiento, propio de la ciencia, condujo, a su vez, a un predominio prácticamente irrestricto de lo “teórico-objetivo”. De este modo, la propia filosofía cae víctima de un funesto engaño y olvido respecto de su propia esencia” (295).

a la filosofía actual? En primer lugar, la filosofía ha caído en el frenesí de querer proporcionar “resultados” (GA 58: 135-136), como las demás ciencias particulares. Y es que el comportamiento teórico-cognoscitivo presupone la exigencia de resultados definitivos (GA 58: 142). En consecuencia, la filosofía actual, permeada por esa actitud, según Heidegger, está anquilosada: se queda con proposiciones fijas, tiesas y estáticas. Se cierra y enclaustra en definiciones, en últimas sentencias. Ya no queda abierta a la investigación genuina. Así, traiciona su último sentido, cae en un mero reduccionismo, en una mirada objetivadora que redundando en pobreza y cae, finalmente, en una despreocupación por la existencia misma. Eso es lo más grave. Para Heidegger, la filosofía actual se encuentra “estropeada” (GA 56/57: 5) porque ha devenido en una cosmovisión, es decir, en una manera de explicar el mundo y, por tanto, de dar definiciones últimas y definitivas acerca de la realidad.<sup>4</sup> Así, la vida es recogida en una tendencia que busca el propio aseguramiento personal<sup>5</sup> y que promueve una ligereza: la instalación teórica “es ligera porque suspende la preocupación que tiene el mundo del sí mismo, una preocupación que es pesada” (GA 59: 142).

Dado que, con esto, se ha traicionado el motivo originario del filosofar (GA 59: 170; GA 56/67: 5), es menester “romper con la primacía de lo teórico” (GA 56/57: 59). Y junto a esa ruptura, debe sobrevenir un esfuerzo que implique iniciar el camino de la autodeterminación: la filosofía debe aclararse a sí misma (GA 60: 10).

---

<sup>4</sup> “En el marco de estas concepciones fundamentales del mundo y con ayuda de las mismas, el hombre se entera de las ‘explicaciones’ e interpretaciones de su vida individual y social; se descubren el sentido y la finalidad de la existencia humana y de la actividad cultural del hombre” (GA 56/57: 8).

<sup>5</sup> Ante la inquietud que significa existir, la actitud científica busca asegurarse a sí misma mediante teorías y explicaciones últimas. Por consiguiente, abandona el camino de la interrogación y problematización para recurrir a los resultados y los esquemas ordenadores de la realidad. GA 60: 38 y ss.

### 3. LA FILOSOFÍA DEL JOVEN HEIDEGGER

Como ve Heidegger durante estos años, la fenomenología está llamada a ser la auténtica filosofía, un impulso renovado por volver al origen mismo del pensamiento: a la fuente de los problemas, a la interrogación por lo dado, a la inquietud y preocupación que significa existir. En pocas palabras: “la filosofía es una reconducción a lo originario-histórico” (GA 60: 90) que busca desentrañar el problema fundamental de la existencia (GA 60: 136).

Para este tipo de investigación originaria, habrá que desarrollar un método también propio de una ciencia originaria, es decir: una ciencia que atienda a los fenómenos en su riqueza, con sus posibilidades y despliegues ocultos, con sus motivos y tendencias, con sus direcciones y sentidos (GA 58: 81). Por lo tanto, no sólo habrá que prestar atención al contenido fenoménico, sin prejuicios ni categorías previas,<sup>6</sup> sino que también, a aquello otro que constituye lo más relevante para la filosofía: las maneras de relacionarse con el contenido fenoménico y los modos en que se ejecutan esas tendencias.<sup>7</sup> La vida está teñida por direcciones que se inclinan de un modo u otro, lo que se explica por los motivos peculiares que la propulsan en estas determinadas disposiciones. Habrá que ver, pues, hacia dónde se dirige la vida, en determinados mundos vivenciales (GA 56/57: 218). Si la filosofía, de algún modo, quiere hacerse cargo de la totalidad fenoménica, tendrá que asumir también esta correlación y

<sup>6</sup> “El principio de los principios de la actitud fenomenológica: todo lo que se da originariamente en la intuición, debe ser tomado como tal, cómo se da” (GA 56/57: 216).

<sup>7</sup> “Lo filosóficamente relevante se encontrará más bien en lo que pone de manifiesto la determinación formal de algo. En efecto, es mediante lo formal como se pone de manifiesto lo que Heidegger considera decisivo a la hora de interpretar y comprender algo vivenciado. Me refiero, por una parte, al modo de tomar eso, de relacionarse con ello, de referir a ello —lo que Heidegger llama la referencia (*Bezug*)— y, por otra, al modo en que esa referencia es efectuada, ejercida, llevada a cabo —la denominada ejecución (*Vollzug*)” (de Lara, *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger* 239).



pluralidad de nexos, esta trama,<sup>8</sup> para cumplir con su tarea, una que no caiga en ligerezas, despreocupaciones ni reduccionismos.

### 3.1. La experiencia del mundo desde la facticidad

La filosofía, si ha de ser auténtica, ha de poner atención sobre este hecho: que nuestra experiencia está primeramente referida a lo que nos resulta más próximo y en eso mismo nosotros estamos implicados. Heidegger acuñará el concepto de “experiencia fáctica de la vida”, “vida fáctica” o simplemente “facticidad” para esta vivencia inmediata: “facticidad dice este inmediato encontrarse viviendo y tal como se manifiesta a sí mismo” (Rodríguez 188). La facticidad es nuestro concreto estar viviendo aquí y ahora, con nuestras experiencias, con nuestra manera de desenvolvernó en el mundo. En pocas palabras: se trata “del ser que cada uno ejerce al vivir” (Rodríguez 188).

Tal ejercicio de vida fáctica “significa el posicionamiento tanto activo como pasivo del hombre frente al mundo” (GA 60: 11). Ese “mundo” es lo que nos sale al encuentro “en la corriente de la vida” (GA 58: 36); una correlación significativa, no meros datos sensoriales (GA 56/57: 85). Por consiguiente, “todo lo que es experienciado en la experiencia de vida fáctica, carga con el carácter de la significatividad” (GA 60: 13). Las cosas “mundean” (*welten*) para nosotros, es decir, se presentan en una viva trama de significados que aprehendemos “de golpe”, no de manera fraccionada o desglosada en categorías entitativas (GA 56/57: 71; 73). Por eso, el viviente tiene experiencia de un “mundo” poblado de significados familiares, donde se desenvuelve de manera cotidiana, en activa ocupación y preocupación por las cosas y las personas que lo rodean. La familiaridad

---

<sup>8</sup> Nuestro filósofo tomó esta palabra (en alemán: *Zusammenhang*) de la filosofía de Wilhelm Dilthey, a quien elogia por haber “descubierto” el fenómeno de la vida (Heidegger 1992/93). En Heidegger, este entramado es el genuino fenómeno al que apunta la fenomenología: “una totalidad de sentido (*Sinn Ganzheit*)” (Vigo 294).

significa, pues, que sabemos qué hacer o cómo comportarnos respecto a los contenidos de nuestra experiencia fáctica (de Lara, “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín” 33-34). Por tanto, previo al arranque de las ciencias, previo a toda objetivación teórica, hay un pre-encontrarse circunstancial. En ese sentido, “‘mundo’ es algo en lo que uno puede *vivir* (en un objeto no se puede vivir)” (GA 60: 11).

Es así como, en su análisis acerca de la experiencia, Heidegger formula la vivencia mundana y su triple despliegue: el mundo circundante o entorno (*Umwelt*), el mundo compartido con otros existentes humanos (*Mitwelt*) y el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). La existencia es un atravesar (*Sichdurchdringen*) estos tres mundos (GA 58: 39). El *Dasein*, ese “ahí” fáctico del ser,<sup>9</sup> tiene que hacerse cargo de algún modo de su existencia cuidando de sí mismo y sus circunstancias, ejecutando su ser en estas tres esferas interrelacionadas. “El vivir se encuentra siempre en una dirección hacia el mundo, que es designada bajo el nombre del cuidado (*Sorge*), el modo a través del cual la vida establece sus relaciones con el mundo” (Bedoya 101). Como apunta Rodríguez, el *Sorgen*, ese cuidarse u ocuparse de, significa la implicación radical en el entorno, la vida compartida y la propia esfera personal (190).

Heidegger insiste en reiteradas ocasiones que hemos de partir desde esta vivencia de la facticidad y siempre volver a ella: “la experiencia vital fáctica es el punto de partida de la filosofía, así como su meta” (GA 60: 8, 15). Pues he aquí el ámbito de lo originario, el nivel de la emergencia del sentido, de lo accesible e inteligible para nosotros (Rodríguez 188).<sup>10</sup> Como ve Vigo, “el filosofar surge a partir de la experiencia de la vida fáctica, para posteriormente, en una revisión que es esencial al filosofar mismo, volver a precipitarse en ella” (289).

<sup>9</sup> Heidegger utiliza la siguiente fórmula en el curso de invierno de 1921/22: “Vida = *Dasein*, ‘ser’ en y a través de la vida” (GA 61: 85).

<sup>10</sup> “Desde la experiencia vital fáctica se vuelven inteligibles los conceptos de vida, tiempo e historia” (GA 60: 65).

### 3.2. La experiencia automundana

Esa precipitación de la investigación filosófica se orienta, intensifica o “agudiza” hacia el mundo del sí mismo (*Zugespitztheit auf die Selbstwelt*, GA 58: 59 y ss.). Pues, en la medida en que la investigación fenomenológica intenta lograr una observación de la experiencia en cuanto tal (GA 56/57: 70), hay que incluir también esos otros momentos: quién vive qué, cómo ejecuta esa vivencia y cómo se relaciona con un determinado contenido de experiencia. Es decir, el análisis de la facticidad conduce a prestar atención respecto a cómo se ejecuta el cuidado o la preocupación vital, desplegando una estructura de comportamiento.<sup>11</sup> Y eso, a su vez, desemboca en el mundo propio: el mundo del sí mismo se vuelve relevante porque allí se acentúa la facticidad, es decir, es el plano en el que ésta se anuncia y manifiesta del modo más inmediato y donde, por lo tanto, mejor podemos aprehender el carácter fáctico y mundano de la vida (GA 58: 58, 60 y 62). Desde esa esfera provienen todos los motivos y tendencias que tiñen la vida (GA 58: 63), precisamente porque es el principio desde donde se ejecutan todas las relaciones y referencias. De allí emanan los sentidos, pero hacia allí también apuntan, allí se cumplen.

Por consiguiente, las vivencias no son tomadas como actos singulares o aislados, sino como “figuras expresivas de las tendencias emanadas a partir de situaciones concretas de la vida” (GA 58: 233). Y por eso, cuando tengo experiencia de algo, no sólo se me manifiesta ese algo, sino que también, establezco una relación con ello, porque lo que experiencio en cada ocasión se adentra de algún modo en mi propio mundo (GA 58: 67). Es decir, cada vez que algo mundeá, “estoy yo ahí completo, de algún

---

<sup>11</sup> “Heidegger se refiere a la triple estructura del comportamiento, distinguiendo aquello hacia lo que se dirige, el sentido referencial (*Bezugssinn*), el cómo es ejercido el comportamiento, su sentido de ejecución (*Vollzugssinn*), y el respecto de qué, la referencia o sentido de contenido (*Gehaltssinn*)” (de la Maza 124). El sentido de ejecución, podríamos decir, es equivalente al concepto de “motivación” y el sentido de referencia es idéntico a la “tendencia”, ya mencionados más arriba.

modo” (GA 56/57: 73). Pues toda experiencia me expresa a mí también: todo tener es un tenerse; siempre hay una direccionalidad hacia el hecho de cómo me poseo yo mismo (GA 58: 161). Así, tener una experiencia mundana de algo es tenerla también de mi propia persona: “en la vida fáctica tengo experiencia de mí mismo . . . en lo que hago, sufro, en lo que me sale al encuentro” (GA 60: 13). Entonces, eso de lo que tengo experiencia queda, de alguna manera, a mi disposición, puedo desenvolverme con ello, puesto que me atañe. Como ve Heidegger, “los acontecimientos del mundo de la vida se manifiestan siempre en la situación del sí mismo” (GA 58: 62). La situación “es ese carácter propio en el que yo me tengo a mí mismo” (GA 58: 260), una mayor o menor familiaridad de la vida para consigo misma (GA 58: 258).<sup>12</sup>

En definitiva, Heidegger constata “que la experiencia fáctica de la vida apunta hacia el mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*) y acaba encontrando allí el buscado “ámbito del origen” (*Ursprungsgebiet*)” (de Lara, “¿Ciencia originaria o ciencia del origen?” 62). Si la fenomenología quiere ejercer una mirada rigurosa sobre el fenómeno de la vida, deberá atender primordialmente esa ejecución personal, temporal e histórica de la vivencia automundana. La agudización hacia el mundo del sí mismo es, así, un importante momento del análisis heideggeriano sobre la existencia personal (GA 58: 197).

### 3.3. Lo histórico como inherente a la vida misma

La revelación del entramado personal, la situación de cada cual, incluye todo lo que me pasa actualmente y también, todo lo que ya me pasó, cómo me afectó y cómo me sigue afectando. Pero también, cómo me asumo a mí mismo frente a esas condiciones o circunstancias históricas, frente a las posibilidades heredadas que conforman mi coyuntura

---

<sup>12</sup> Para un tratamiento más detallado respecto a la “situación”, Imdahl (91 y ss.).

o situación. Por eso, en el mundo del sí mismo, es posible advertir una correlación temporal entre pasado y actualidad. De algún modo, la vida retiene y conserva lo pasado y lo perpetúa hacia adelante, con un nuevo impulso de renovación (GA 58: 46).

En ese sentido, la experiencia automundana nos muestra que la vida no transcurre al modo de un “proceso” (*Vorgang*). Cuando se dice que algo sucede de modo procesual, se hace hincapié en que cada momento es superado por un momento posterior. En el proceso, cada instante individual es dejado atrás, reemplazado por uno nuevo, por lo que viene. En consecuencia, tal comprensión revela a la secuencia como una extensión, como una línea de tiempo, lo que no puede sino nacer a partir de una perspectiva matemática o física de análisis (GA 56/57: 205). Por lo tanto, es fruto de la instalación teórica, con su pretensión de alzarse por encima de las condiciones materiales e individuales para, desde ahí, contemplar el devenir reglado de los sucesos en un campo objetual. Pensar un objeto de manera procesual es desvitalizar un fenómeno, es una experiencia desvivificadora (*Entleben*, GA 56/57: 74). Desde luego, allí, en la medida en que ya no hay vida, tampoco hay una dimensión personal e histórica (GA 56/57: 74). Sólo remanece una depauperada relación meramente cognoscitiva entre el yo y el objeto, reduciéndose la vivencia a niveles mínimos (GA 56/57: 74).

En contraposición, la experiencia vital no puede ser entendida como un proceso, sino precisamente como “acontecimiento” (*Ereignis*, GA 56/57: 75). Nuestro filósofo juega aquí intencionalmente con la ambigüedad alemana de la palabra, puesto que por un lado, *Ereignis* tiene el significado corriente de “acontecimiento”, “hecho” y “evento”. Por otro lado, también incluye el sentido del verbo *sich ereignen*, que secundariamente significa “apoderarse”, convertir algo en propio (*eigen*) al ejercer un cierto dominio o poder sobre eso. La vida, atravesada por acontecimientos, también implica una mayor o menor ganancia o apropiación de la misma, según cómo se asuman las condiciones históricas heredadas. Cuando Heidegger emplea, entonces, esta palabra, tiene en mente tal doble significación.

El *Ereignis* nace de la experiencia inmediata, previo a toda disyunción entre un sujeto observador y un objeto contemplado. “Las vivencias son acontecimientos-apropiaciones (*Er-eignisse*), en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así” (GA 56/57: 75). Cuando la vida se muestra en forma de acontecimiento y apropiación, podríamos decir que se da “de golpe” (y no de manera fraccionada, no como partes de un proceso). Y entonces está la vida toda ahí, incluyendo su haber pasado, su presente actual y sus posibilidades futuras, en una unidad: la unidad de la situación.<sup>13</sup> Por eso, la situación no contiene momentos estáticos, sino acontecimientos (Redondo 70), y siempre se mantiene el involucramiento personal: “los acontecimientos ‘me pasan a mí’” (GA 58: 205). “Cada situación es un ‘acontecimiento/apropiación’ y no un ‘proceso’” donde lo que ocurre tiene una relación conmigo; brilla hacia el yo interior (GA 56/57: 206). Es esta correlación de vivencias, de actos de experiencia y contenidos que vivenciamos, lo que forma nuestro yo histórico (GA 56/57: 209).

Es así como el análisis detallado de la vida automundana nos revela que la trama de la vida, con todas sus tendencias y motivaciones, sus direcciones de sentido y sus mundos co-implicados, es fundamentalmente tiempo en el sentido de *Ereignis*: ante todo, la vida misma es histórica (GA 56/57: 21); “lo histórico es vitalidad inmediata” (GA 60: 33). Y por eso, propiamente, el concepto de facticidad “sólo se entiende desde el concepto de lo histórico” (GA 60: 9).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> “Situación en la trama de la vida: la situación es una cierta unidad en la vivencia natural” (GA 56/57: 205).

<sup>14</sup> Sobre la importancia de lo histórico para Heidegger, Barash y las siguientes citas del curso *Problemas Fundamentales de la Filosofía*: “En la historia yace el verdadero ‘hilo conductor’ para las investigaciones fenomenológicas” (GA 58: 247). “La vida real-efectiva y la historia son el hilo conductor o, mejor dicho, la experiencia conductora para la investigación fenomenológica” (GA 58: 247; 256).

#### 4. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DEL CRISTIANISMO

Nuestro filósofo se da cuenta de que el impulso del cristianismo primitivo, así como de algunas irrupciones más tardías, va en estos sentidos que su fenomenología hermenéutica ha estado atendiendo:

1) La vida no es un transcurso procesual, sino un entramado complejo, con direcciones vivenciales y mundos significativos de experiencia. El cristianismo logra expresar la trama de la vida al enfatizar la introspección y el mundo del sí mismo.

2) El elemento histórico-acontecimental es importante, porque se trata de un carácter inherente a la vida misma. El cristianismo se caracteriza por una peculiar vivencia y apropiación del tiempo histórico.

Así pues, el cristianismo primitivo topa con algo auténtico y originario, al moverse en una dimensión previa a los fríos cánones deformadores de la mentalidad teórica-científica (GA 58: 205).<sup>15</sup> Por eso, adquiere una sintonía especial con el proyecto filosófico de Heidegger. Hay dos

---

<sup>15</sup> El fenómeno de la experiencia religiosa, como todo fenómeno, puede estar sujeto a consideraciones teórico-científicas. Y entonces es cuando la religión se convierte en un sistema, en un todo ordenado, cerrado y lógico. Esa es la religión como cosmovisión, que introduce a la divinidad para dar explicaciones tranquilizadoras a la criatura insegura por su ser. Muchas vertientes de la teología han caído, a juicio de Heidegger, en esta senda, en una tendencia de aseguramiento del *Dasein* inquieto por su existencia. Así ocurre, por ejemplo, con Ernst Troeltsch, a quien Heidegger considera el representante más importante de la filosofía de la religión contemporánea (GA 60: 19 y ss.). Heidegger es categórico: “cosmovisión cristiana: en realidad un contrasentido” (GA 60: 122). Explicar a Dios, como objeto de la especulación, es una caída de la comprensión propia (GA 60: 97). Pero en una ribera totalmente opuesta se halla la experiencia religiosa de los grandes místicos, de San Buenaventura, de un pensador como Kierkegaard o San Agustín. Pues aquí, los fríos esquemas de la razón no rigidizan el fenómeno. Las palabras de un San Juan de la Cruz o de una Teresa de Ávila no oxidan la profundidad del misterio. Más bien, contribuyen a su expresión, razón por la cual la valoración crítica de Heidegger es positiva. Es más: Heidegger nos recuerda que el propio San Agustín pasó años luchando contra los dogmáticos (GA 58: 205), porque la irrupción del cristianismo no se reduce a ser un mero mensaje de “enseñanzas y doctrinas”, sino que, por la conversión, se trata una forma de vida, una forma en que la vida se asume a sí misma, no por medio de enseñanzas teóricas, sino por medio de la experiencia.

figuras principales que concentran su atención: el pensamiento de San Agustín y la persona de San Pablo.<sup>16</sup> En ambos, la experiencia se vuelve el asunto relevante: la experiencia religiosa, nos dice Heidegger, es “estar afectado y concernido en el más íntimo sí-mismo” (GA 58: 68).<sup>17</sup> Ese sí mismo es el que se ejecuta de modo histórico, el que está histórica y temporalmente mediado.

#### 4.1. La experiencia automundana del cristiano

En la obra agustiniana, Heidegger ve “una concepción de la fe, de la religión, que surge de la vida misma del creyente”, no domeñada plenamente por los conceptos de la metafísica griega (Flamarique 117). En el curso de 1920/21, *Agustín y el neoplatonismo*, Heidegger valora su contribución frente al aristotelismo y, por sobre todo, ve a San Agustín como un ejemplo ante la dificultad que “entraña articular la experiencia vital del cristianismo con un sistema filosófico, en su caso el neoplatonismo” (Flamarique 117). En otras palabras, la propia situación del filósofo, su experiencia fáctica, es lo que cautiva a Heidegger. Y es que en los *Soliloquia*, en *La Ciudad de Dios* y en *Las Confesiones*, lo nuclear reside en la expresión de una experiencia interna, lo que no es sino una expresión de la vida misma (GA 58: 59). Allí sale a la luz la historia del sí mismo y su lugar en el mundo de la vida (GA 58: 59). Por tanto, Heidegger advierte en San Agustín una manera propia de encarar el fenómeno de la existencia, una forma auténtica de hacerse cargo de él, “pues el mundo del sí mismo adquiere una significación central” (GA 58: 205).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Heidegger también elaboró unos apuntes en torno a *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*. Allí destaca a otras figuras, pero nunca llegó a impartir este curso. El texto, originalmente planificado para el semestre de invierno de 1918/1919, está recogido en GA 60.

<sup>17</sup> Agradezco la ayuda de Francisco de Lara para la traducción de estos pasajes de GA 58.

<sup>18</sup> “El modo griego de relacionarse con uno mismo, con los demás, con el mundo e



En *Problemas fundamentales de la filosofía*, Heidegger cita un famoso pasaje de San Agustín: *crede, ut intelligas*, es decir, “cree para entender” (y no entender para creer).<sup>19</sup> Heidegger interpreta ese pasaje del siguiente modo: “vive vivamente tu sí mismo y sólo sobre este fundamento de la experiencia, sobre tu última y más plena experiencia de ti mismo, se construye el conocimiento” (GA 58: 205).<sup>20</sup> Para Heidegger, Agustín vio la inquietud de la vida y las exigencias que emanan desde allí: una preocupación y ocupación fundamental, un problema de ejecución de la misma. Vio que somos tarea para nosotros mismos y ganó de este modo un aspecto del todo originario, pero no sólo en términos teóricos, sino que él mismo vivió esa inquietud y la llevó a una expresión filosófica.<sup>21</sup>

---

incluso con los dioses carece por completo de este predominio de la “interioridad”. Unas confesiones o soliloquios griegos son simplemente inconcebibles. Los citados escritos de San Agustín, por el contrario, muestran a un *Dasein* intentando lograr comprensión acerca de su carácter de ser a partir de la concentración en dicho mundo del sí-mismo” (de Lara, El concepto de fenómeno en el joven Heidegger 39). Sin embargo, según reporta el alumno Otto Pöggeler, la lección sobre San Agustín muestra también al Padre de la Iglesia como un filósofo que, no obstante su pretensión, no logró escapar del todo del imperio conceptual de la filosofía platónica-aristotélica (Rodríguez 35).

<sup>19</sup> La frase agustiniana aparece, entre otros lugares, en el *Comentario al Evangelio de San Juan*: “Si no has entendido, cree. La inteligencia es, pues, premio de la fe. No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia, ya que, si no creéis, no entenderéis” (Io. ev. tr. 29, 6).

<sup>20</sup> En San Agustín, la frase tiene el sentido de que la fe es el comienzo de la comprensión, no la razón teórica. Sin hacer mucho hincapié en el asunto de la fe, Heidegger quiere remarcar con esto el sitio “secundario” que adquiere la especulación (la mirada teórica, cosificadora y objetivadora) con respecto a la vivencia primaria. Como ve Flamarique, “las conocidas expresiones *crede ut intelligas verbum Dei* o *inquietum cor nostrum est* dirigen la atención sobre el yo, sobre el hombre que existe y viviendo la propia vida se abre a Dios” (117). A su vez, como apunta de Lara, ese *crede* recalca que más allá del contenido de la fe, lo que importa es la actitud o la particular manera de vivir del creyente (de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger” 40).

<sup>21</sup> Ver el libro X de las *Confesiones* de San Agustín. Por ejemplo: “¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme, inabarcable... Me he convertido en un enigma para mí mismo” (260).

Como ve Heidegger, el cristianismo hizo un gran aporte a la historia del pensamiento: introdujo un desplazamiento radical en cuanto a las direcciones de las tendencias de la vida, acentuando la experiencia interna, el examen de conciencia, la introspección y el énfasis en la vida espiritual. Con la conformación del cristianismo, la vida crea una nueva correlación expresiva: la filosofía gravita hacia la esfera de la experiencia personal, acoge la dirección al mundo del sí mismo y la vive en cuanto tal, con lo que a éste le resulta significativo (GA 58: 61). Cuando se asume ese mundo del sí mismo, yo mismo me voy a juicio, repaso lo que obré en mi día (GA 58: 97), me autoexaminó. El cristiano constantemente interroga acerca de su mundo de experiencia. Por eso, la vida del cristiano no es pasiva. Es activa ocupación de lo que sale al encuentro, también de Dios (GA 58: 35).

Al cristiano, le ocupa y preocupa qué pase con su existencia. Por eso, “preocupación por la existencia” (*die Bekümmernung um das Dasein*) y una “existencia inquieta” (*das beunruhigte Dasein*) son dos caras de una misma moneda: “la preocupación del existente fáctico se corresponde con la intranquilidad constitutiva por la historicidad” (Flamarique 121).

## 4.2. La experiencia histórica del cristiano

En las cartas de San Pablo no sólo sale a expresión la intimidad, sino también, el hecho de que el cristiano tiene una ocupación y un itinerario histórico (GA 58: 68). A nuestro juicio, es posible comprender dicho motivo histórico distinguiendo tres puntos: 1) el momento fundamental de la conversión y la consiguiente irrupción de la vocación cristiana; 2) el hecho de que lo significativo para el cristiano tiene, a su vez, un contexto histórico (GA 58: 114); y 3) quien se ocupa de lo significativo está ejecutando el recorrido fáctico de su vida particular (GA 58: 68). En consecuencia, lo vivenciado y la vivencia misma se manifiestan históricamente, con cierta configuración temporal-acontecimental.

1) Para dar cuenta de la forma de vida cristiana, la experiencia íntima de la conversión es fundamental. Aquí aparece una familiaridad con

el destino propio del ser cristiano, con su vocación. Pues la experiencia religiosa del cristiano converso se “adentra en la proximidad más inmediata de mí mismo, yo soy, por así decirlo, esta experiencia” (GA 58: 208). San Agustín y San Pablo se hallan atravesados por tal momento con carácter de *Ereignis*, porque al convertirse en cristianos asumen una nueva posibilidad de vida: la conversión se condensa en un acontecimiento que involucra todo su ser personal y que marcará definitivamente su itinerario fáctico, puesto que posiciona de un modo nuevo su mundo, con una nueva apropiación.<sup>22</sup> En ese sentido, la conversión radical significa un quiebre con la anterior concepción no-cristiana de la vida (GA 60: 69). Precisamente porque goza de un carácter no procesual, la experiencia fundamental de Pablo no es comprobable, no es objetivable. Pero sí puede ser tema del análisis fenomenológico. Y en esa línea, Heidegger no duda en llamarla una “experiencia originaria” (GA 60: 69; Gálatas 1: 12). Como ve Heidegger, Pablo tiene “una comprensión histórica y originaria de sí mismo y de su *Dasein*. Desde aquí se ejecuta su ejecución como apóstol y hombre” (GA 60: 74).

2) La nueva vocación cristiana se establece en relación a la figura de Cristo como personaje histórico, en la firme creencia de que ya vino y que vendrá nuevamente (la segunda venida de Cristo o *parousía*, ambas cartas a los Tesalonicenses). Pero a su vez, el mensaje cristiano pertenece a un contexto particular (un mundo compartido y un mundo circundante específico). El cristiano debe difundir valerosamente a su entorno la Buena Nueva de Cristo (el misterio de la Anunciación), porque en la nueva estructura de la experiencia vital cristiana “encontramos la situación fenomenológica de la lucha religiosa y de la lucha misma” (GA 60: 68).

---

<sup>22</sup> Los casos de San Pablo y San Agustín son interesantes porque ambos no se convirtieron al cristianismo por haber sido criados en una tradición heredada o por haber seguido alguna verdad teórica. Pablo, de hecho, era un fariseo que primero persiguió a los cristianos. Sin embargo, una vez converso en virtud de una experiencia fundamental (relatada por San Lucas y luego por el mismo Pablo, en los discursos de abogado), asumió su existencia de otro modo y a lo largo de su vida estuvo constantemente renovando su sentido de ejecución.

En Pablo, nos advierte nuestro filósofo, su pasión religiosa se transforma en un combate en varios sentidos: i) contra el mundo que lo rodea (la comunidad pagana, la comunidad judía); ii) así como una lucha entre “la fe” y “la ley” (carta a los Romanos); iii) una lucha contra la carne y la concupiscencia (Gálatas 5: 16-24); y, lo más importante, iv) un esfuerzo por alcanzar la meta. Como reconoce Heidegger, “el objetivo es la salvación (*he sotería*), en última instancia, la vida (*he soê*)” (GA 60: 69). Es decir, el cristiano busca y anhela una vida plena, que identifica con la vida divina. Estos esfuerzos y luchas tienen sus raíces en su misma existencia fáctica como apóstol y misionero de Cristo, según vimos en el punto anterior. Las tendencias de Pablo se dirigen y ejecutan entonces en torno a ese principio de motivación, con su historia y su contexto.

3) En tercer lugar, está el despliegue de la vivencia en un sentido temporal, porque “la experiencia cristiana vive el tiempo mismo” (GA 60: 82), en vistas a la expectación que causa la *parousía* como acontecimiento histórico (en el sentido de *Ereignis*). Los primeros cristianos aguardan la segunda venida del Señor con esperanza (1 Tesalonicenses 2:19). “Este puro ‘estar a la espera de’ pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana” (Rodríguez 34). El cristiano es entonces un “tendente a Dios”, que aspira a él: su vivir es un estar en camino (“Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín” 30).

Pero esta “experiencia de la *parousía* es una tribulación (*Bedrängnis*, *thlipsis*) absoluta que pertenece a la vida misma de los cristianos” (GA 60: 97; 1 Tesalonicenses 3:3-4). Compete al cristiano vivir este apremio, ese apuro, por lo que se siente “en aprietos”: la premura es angustiante. Aceptar el mensaje cristiano y apropiarse de él es así situarse también en esa necesidad y urgencia (*Not*, GA 60: 98). La inminencia de la *parousía* y por tanto, de las postrimerías, del fin de los tiempos, significa para el cristiano una preocupación absoluta. Esta preocupación es un cierto padecimiento, una pasión (GA 60: 98).

Por tanto, la situación personal, la forma en que se asume y ejecuta la vida desde el mundo del sí mismo, es fundamental para la comprensión cristiana de la existencia: la preocupación existencial articula toda la

situación de Pablo como cristiano y provee de unidad a cada instante de la vida de su propio mundo. El apremio y la tribulación que siente Pablo en su vida determinan su situación fáctica, lo que a su vez determina el mensaje a las comunidades cristianas a las que se dirige, según Heidegger. Por eso, para Pablo, el “cómo” del comportamiento con respecto a la *parousía* resulta decisivo (GA 60: 99). La pregunta por la propia vida de la persona depende de una decisión: estar vigilante frente a la venida de Cristo, o no estarlo. De ahí que el mensaje de Pablo se formule en forma de advertencia: se ha de estar atento, porque el día del Señor llegará como ladrón en la noche (1 Tesalonicenses 5:2; GA 60: 104).

Aquí, según el análisis de Heidegger, Pablo aparece como contrario a toda tendencia de aseguramiento. Lo que sale al encuentro del cristiano, conlleva un motivo para la inquietud (GA 60: 103): la *parousía* es un acontecimiento (GA 60: 110) y no un proceso, por lo que llegará súbitamente, de improviso, como los dolores de parto en una mujer encinta (1 Tesalonicenses 5:3). Por lo tanto, a la pregunta por el cuándo de la *parousía*, no se puede responder indicando un tiempo objetivo. Como ve Heidegger, la consideración de una fecha u hora precisa no entra en consideración. Antes bien, el tiempo oportuno (*kairós*) de la *parousía* está determinado por la experiencia de vida fáctica, y no por la teoría. Para Pablo, el momento kairológico de la *parousía* remite a la conducta: cómo aparezca la *parousía* en la vida remite a la propia ejecución de vida (GA 60: 104). Entonces, dicho de modo esquemático: el sentido de ejecución de la propia vida determina su facticidad, y el modo en que se ejecuta este comportamiento (*das Wie des Sich-Verhaltens*), determina el cuándo de la *parousía* (GA 60: 106).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Stagi: “Es tarea de los fenomenólogos llevar a la luz esta correlación de ejecución y de mostrar formalmente sus estructuras fundamentales. Pero Heidegger se limita sólo a señalar este comportamiento, la manera en que se comporta el creyente con respecto a los contenidos de su fe. Por así decirlo, le deja a la teología la valoración de los contenidos. Heidegger se interesa sólo por la naturaleza de este comportamiento, que designa como el núcleo fenomenológico de la fe cristiana primitiva” (206).

Si la experiencia del momento de la *parousía* depende de cada cual, lo único que puede hacer Pablo es exhortar a la vigilia y sobriedad (1 Tesalonicenses 5:6). “El acontecimiento de la *parousía* se ordena a los hombres según su sentido acontecimental (*Geschehensinn*), los que se distinguen entre elegidos o condenados” (GA 60: 112). Los elegidos —es decir, los que entendieron las palabras de advertencia— vivirán por ello en la inquietud, y estas tribulaciones y estos sufrimientos serán, a su vez, prueba de su vocación auténtica (2 Tesalonicenses 1:5). El que sufre, sufre porque de verdad es un cristiano. Por eso, quienes permanezcan en esa espera anhelante, pertenecen al “día” (GA 60: 104; 1 Tesalonicenses 5:4). Ese día es el mismo día de la propia *parousía*, el día del Señor, según acuña Heidegger en el mismo pasaje. Pero quienes no mantengan la vigilia, quienes no hayan estado expectantes, quienes no hayan comprendido el sentido de ese tiempo y su inherencia en el despliegue del mundo del sí mismo, sólo holgazanearán, caerán en habladurías y especulaciones sobre un cuándo objetivo, cegados totalmente por Satán. Estos hombres serán condenados, sufrirán la perdición (Tesalonicenses 2:5). “No pueden salvarse, porque no se poseen a sí mismos, porque han olvidado el propio sí mismo” (GA 60: 103). Y por eso, caen a la “noche”, donde no pueden ver;<sup>24</sup> “caen de la preocupación por lo divino”: exhiben en su existencia fáctica una tendencia cadente que finalmente significa la pérdida de vida y la condenación (GA 60: 113; ver. Boyada 105). Aquí, en Pablo, tal perdición es un aniquilamiento total. Por eso, cuando decimos que la aparición del Anticristo y la *parousía* deciden el destino de las personas (GA 60: 113), en realidad, en última instancia, tal destino dependerá del modo propio e íntimo en que cada cual viva su experiencia y asuma su propio ser.

En definitiva, Pablo está preocupado por la apropiación auténtica de la propia existencia fáctica (GA 60: 136). Lo que hay que conservar es

---

<sup>24</sup> Por esa misma ceguera, estos hombres que viven en la seguridad cotidiana no reconocen al Anticristo cuando se presenta (2 Tesalonicenses 2:12). El Anticristo pasa desapercibido para quienes se equivocan en su sensación de la *parousía*. Sólo el sabio creyente, el hombre de fe inquieto por su ser, lo reconoce y se salva.

ese sentido de la vivencia cristiana para evitar la caída. Pablo busca que los suyos y él mismo permanezcan en la vocación, en el llamado divino (GA 60: 118; I Corintios 7:20). Esto es vivir la temporalidad auténticamente, una vida con propiedad (GA 60: 137). Todas las correlaciones circunmundanas y co-mundanas deben ser vividas como temporalidad asumida auténticamente, porque la facticidad misma del cristiano está determinada por la expectación temporal. Así, la vida cristiana “es tiempo y no solamente se da en el tiempo” (Rodríguez 34). Por consiguiente, la experiencia vital cristiana es eminentemente histórica (GA 60: 80).

#### 4.3. El cristianismo como paradigma histórico

Como vemos, todo depende en última instancia de cómo el sí mismo se asuma históricamente. Y es que el cristianismo logró marcar una posibilidad de vida de un modo nuevo. Como indica Rodríguez, “lo que la experiencia del cristianismo primitivo enseña es que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace” (34). Esta gestación es un “hacerse esperando” y, por tanto, la vida es internamente temporal. El vivir del cristiano es, pues, un “irse haciendo”, en activa ocupación y preocupación por la existencia, la que está determinada por la referencia a un futuro cierto pero indeterminado.<sup>25</sup> Este carácter de efectuación pertenece a la misma forma del vivir, no a los contenidos determinados mediante los cuales la vida se hace (Rodríguez 34). Por consiguiente, con independencia de los contenidos, lo que convierte al

---

<sup>25</sup> Parafraseamos aquí una expresión que Heidegger utiliza en otro contexto, respecto a la muerte como acontecimiento que hay que “soportar”: ella es “indeterminada con respecto al cuándo, cierta con respecto al qué” (1992/93: 168). La *parousía* también parece ser una suerte de certeza indeterminada, frente a la cual no cabe huída. Por eso, tanto la muerte como la *parousía* marcan un horizonte de temporalidad vivida originariamente, es decir, de cara a la finitud, donde lo que está en juego es el propio ser y su propiedad o impropiedad (de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger” 36).

cristianismo en un modelo o paradigma es el trato o la manera en que aborda esos contenidos, esto es, el modo en que ejecuta su tendencia.

Pero también, el cristianismo destaca por su apreciación de la experiencia personal y el mundo propio, como lugar (a su vez, histórico) desde donde emanan esas tendencias y a donde apuntan. Pero no es que el cristianismo haya “inventado” el mundo del sí mismo (GA 58: 90). Desde luego, los conceptos le venían heredados. Pero sí hubo aquí una visualización de nuevos fenómenos y, ante todo, una apropiación de los mismos.

Por todo esto, en palabras de Heidegger, la vida cristiana primitiva es “el más profundo paradigma histórico”: destaca, en la historia de la filosofía, como un modelo entre tantas versiones inauténticas (GA 58: 61). Su postura ante la vida es lo que puede resultar un modelo para el pensamiento filosófico: debido a que la actitud cristiana muestra una preocupación por el propio modo de ser, por el hecho de vivir propiamente, resulta también ejemplar para la actitud filosófica. Como dice de Lara: “lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos, y por ello, tampoco es esto lo que Heidegger destaca de ella. Más bien se trata de la actitud, del modo en que el cristiano primitivo —es preciso señalar eso— vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro” (*El concepto de fenómeno en el joven Heidegger* 32).

## 5. CONCLUSIÓN

En definitiva, Heidegger valora la actitud cristiana por dos motivos principales, primero, porque no cae en las pretensiones científicas ni los discursos de las típicas cosmovisiones, es decir, no promueve una actitud cosificadora y desgajada de la vida, ni aligera la preocupación por la existencia, sino que, ante todo, el cristianismo irrumpe con una experiencia vital remecedora que exige una apropiación de la existencia personal. Para el cristianismo, lo que está en juego es la propia vida y por eso, la ejecución personal de la misma se vuelve central. Es decir, el cristianismo también presenta una agudización hacia el mundo propio, hacia la intimidad.



Esto coincide con la búsqueda de Heidegger de un ámbito originario. Heidegger también ve que en el mundo del sí mismo se ejecuta la forma de llevar la existencia en una u otra dirección, razón por la cual, por un lado, lucha contra la primacía de lo teórico que tiende a anular toda esfera personal y por otro, valora el esfuerzo de la actitud cristiana por volver la introspección en su actividad central.

Segundo, el cristianismo destaca también por la forma de vivir que impulsa, una eminentemente histórica. Y es que a la vida le es inherente una historicidad que el cristianismo, como ninguna otra corriente filosófica, supo llevar a expresión. Esto, porque en vez de enrollarse en especulaciones teóricas, funda su irrupción en un momento no objetual: la experiencia de la conversión, con su carácter de acontecimiento (*Ereignis*). La irrupción del llamado cristiano sólo se da por referencia a la figura histórica de Cristo. Por eso, la vocación cristiana se articula en un contexto histórico determinado y en medio de condiciones históricas específicas. Como vimos, el concepto de *Ereignis* implica también la idea de una “apropiación”, una experiencia histórica que significa también la incorporación de y una familiaridad con la noticia cristiana: una transformación de toda la vida en esta nueva dirección y por tanto, la asimilación de las condiciones históricas heredadas (el contexto histórico) bajo un nuevo formato, el de la vocación cristiana. Esta experiencia automundana es vivida temporalmente: para el cristiano, la vida fáctica que vive transcurre en un contexto significativo y familiar y se revela, en última instancia, como una vivencia del tiempo mismo por la constante, anhelante y sufriente expectación futura, porque Cristo vendrá nuevamente de manera sorpresiva. Así, la vida cristiana se ejecuta como ocupación y preocupación por la existencia en vistas a la *parousía*, lo que exige vigilia y sobriedad. La vivencia cristiana está así marcada por la temporalidad, pero no en un sentido objetivo o procesual (y por tanto, secundario y derivado), sino originario, es decir, primario y pre-teórico, en relación a la propia conducta. “El cristiano vive todo contenido y todo ocuparse con éstos como una efectuación (*Vollzug*) suya, es decir, centrado en su mundo del sí mismo” (24).

En relación a los dos puntos anteriores, destacan las figuras de San Agustín y Pablo de Tarso, respectivamente. En ambas experiencias auto-mundanas resalta una preocupación radical por la existencia y por tanto, una íntima vivencia del tiempo y la historia. Por tanto, lo que reviste de principal valor para Heidegger es la actitud o el modo en que estos cristianos refieren a su contenido, un modo que coincide con el auténticamente filosófico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, versión, introducción y notas del padre Fr. Teófilo Prieto, Madrid: BAC, 1955.
- . *Confesiones*. Madrid: Editorial Alianza, 1999. Barash, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. New York: Fordham University Press, 2003.
- Bedoya, Carlos Arturo. “Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger”. *Universitas Philosophica* 62, año 31 (2014): 95-112.
- De la Maza, Mariano. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. *Teología y Vida* XLVI (2005): 122-138.
- De Lara, Francisco. “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”. *Eidos* 7 (2007): 234-256.
- . “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”. *Eidos* 8 (2008): 28-46.
- . “¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919-1921”. *Revista de Humanidades* 30 (julio-diciembre 2014): 55-75.
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999 (GA 56/57).
- . *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 (GA 58).
- . *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 (GA 59).

- . *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995 (GA 60).
  - . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994 (GA 61).
  - . “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge)”. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/1993): 143-180.
- Flamarique, Lourdes. “Practicar la Verdad. Sintonías y Disonancias de Heidegger con el libro X de Confesiones”. *Tópicos, Revista de Filosofía* 44 (2013): 115-148.
- Imdahl, Georg. *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anziehende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen, 1919 bis 1923*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Lambert, César. “Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger”. *Teología y Vida* Vol. XLIX (2008): 305-314.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Redondo, Pablo. “La filosofía ‘situacional’ de Martin Heidegger”. *Agora: Papeles de filosofía* Vol. 17 N°1 (1998): 69-88.
- Stagi, Pierfrancesco. *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y Aleteiología. Estudios heideggerianos*. Berlin: Logos Verlag Berlin, 2014.