

ESCATOLOGÍA Y MESIANISMO EN HEIDEGGER: UNA INTERPRETACIÓN DESDE SAN PABLO*

JOSÉ MANUEL CHILLÓN
Universidad de Valladolid

RESUMEN: El artículo trata de plasmar cómo la influencia de Pablo de Tarso en Heidegger puede explicar no sólo la concepción de la *Zeitlichkeit* como sentido del ser del ente que es el Dasein, sino el concepto de tiempo después de la *Kehre*. Si aquella concepción escatológica hizo del futuro el éxtasis principal de la existencia que se sabe tan abierta y proyectiva como caída y deyectada por la muerte *adveniente*, esta otra dimensión mesiánica insiste más en el tiempo que resta, en el presente que nos queda. De este modo, en las dos grandes etapas de Heidegger podrían encontrarse resonancias de las dos determinaciones del *kairós* que, en nuestra opinión, traslucen las epístolas paulinas.

PALABRAS CLAVE: escatología; mesianismo; Heidegger; Pablo; *kairós*; temporalidad.

Eschatology and messianism in Heidegger: an interpretation from Saint Paul

ABSTRACT: The paper tries to study how Pablo de Tarso's influence on Heidegger can explain not only the conception of temporality as the sense of being of the entity that is Dasein, but the concept of time after *Kehre*. If that eschatological conception made the future the main ecstasy of existence that is known to be as open and projective as fallen and ejected by the coming death, this other messianic dimension insists more on the time that remains, on the present that we have left. In this way, in the two great stages of Heidegger appear those two determinations of the *kairos* that, in my opinion, reveal the pauline epistles.

KEY WORDS: Eschatology; Messianism; Heidegger; Paul; *Kairos*; Temporality.

1. INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que la comprensión de la temporalidad del I Heidegger se hace eco, entre otras influencias, de la vivencia del *tiempo escatológico* de las primeras comunidades cristianas. Heidegger mismo se había encargado de explicitar cómo su idea de facticidad y de temporalidad estaba anclada en esa original manera paulina de presentar el futuro como el éxtasis principal de lo que está adviniendo (segunda venida) desde un pasado que ya ha sucedido (primera venida, encarnación) en un presente que está aconteciendo (vida de las primeras comunidades). De esa vivencia de la *tensión escatológica* y de su relevancia del futuro pendería la comprensión del Dasein como *Sein zum Tode* y su sentido en términos de *Zeitlichkeit*. Quizá no haga falta explicitar que en Pablo se dan presupuestos teológicos y religiosos que, evidentemente, rebasan y desbordan los propósitos de Heidegger, sin que ello obste para ver en el de Messkirch un fecundo acercamiento hermenéutico a los orígenes del cristianismo.

* Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio Español sobre la filosofía de Heidegger cuya referencia es PID2019-108291GB-I00

Más novedad aporta, quizá, advertir si el segundo Heidegger podría haber captado también la importancia decisiva del *tiempo mesiánico*: la otra concepción paulina de la temporalidad que pone su foco en el presente abreviado en el que debe desenvolverse la existencia humana. Para llegar aquí, debemos primero apuntar si en Pablo pueden darse estas dos posibles hermenéuticas del *kairós*.

Este trabajo tratará de exponer los rendimientos fenomenológicos de lo que sucede cuando el cristiano vive con la vista puesta en el *día del Señor* y en la consecuente transfiguración del tiempo cronológico en una temporalidad vivida (sin la esperanza soteriológica adjunta propia de la fe cristiana, en esa apropiación que Heidegger llama la *ontologización existencial*). Pero además, tratará de analizar, también, lo que supone que esa vivencia del *ahora de la salvación* trastoque los modos de significación (según se plasma en la comprensión paulina del *hos me on*, del *como si no*) y, entonces, ver si desde aquí puede entenderse mejor la otra noción del tiempo del II Heidegger.

En la facticidad de la vida religiosa acontece la necesaria subversión de los modos habituales de existir, según se esté del lado de la sabiduría del mundo (*sofía sarkikhé*) o, por el contrario, de la necedad y escándalo de la cruz. La experiencia cristiana se presenta, entonces, como una auténtica experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*) con una porosidad tal que nunca se *deja decir* por el concepto¹. De esta manera, la vivencia del tiempo del cristianismo primitivo termina funcionando, esta es la clave para nosotros, como *indicación formal* del intento extra-teórico de comprender el *cómo* de la existencia *de este ente que somos*.

Sostiene Heidegger que la experiencia del cristianismo primitivo es una experiencia de la vida fáctica y un paradigma para la tarea de la filosofía en este giro hermenéutico que procede hacer en la fenomenología desde el momento en que el saber primordial es el saber de la vida en la que *ya siempre* estamos y a cuyas significatividades nos incorporamos en términos *de estar familiarizados con*². La historia de la teología es, sin embargo, la historia del olvido de esa riqueza y vivacidad inicial (*urchristlichen Lebenserfahrung*)³, de esa ingenuidad creyente y a flor de piel, de esa experiencia de fe enriquecida por no estar

¹ La vivencia, y en especial la vivencia religiosa, no *pone* (en el sentido teórico-fenomenológico del carácter tético de la conciencia husserliana) sino que acontece. Que la vida humana (dirigida por la fe que le da sentido) no se pliegue a las exigencias sistemáticas de la teoría, no la hace caer en la irracionalidad, sino que, más bien, está reclamando una captación fenomenológico-hermenéutica que se haga cargo de la vitalidad de esa facticidad de la experiencia creyente constituida históricamente en un dinamismo que pasa desapercibido para una posible y exclusiva aproximación teórica.

² Tomamos algunas líneas generales de nuestro trabajo «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger». Por cierto, algunos autores creen que la influencia paulina en Heidegger llega incluso a fundar su antisemitismo, cada vez más evidente después de la publicación de los *Schwarze Hefte*. Cfr. RUIN, H.: «In the spirit of Paul: thinking the hebraic inheritance (Heidegger, Bultmann, Jonas)».

³ M. HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 105.

todavía objetivada y petrificada por el concepto, ni encorsetada por la dogmática posterior. La teología ha abundado en su determinación teórica precisamente cuando se ha dejado conceptualizar por la metafísica que ha permeado el pensamiento occidental. El cristianismo dogmático y su deshistorización y desmundanización (*Entgeschichtligung und Entweltung*) de la facticidad es tan solo una de las consecuencias de aquel *olvido del ser* tan vertebrador de la historia de la filosofía en cuanto *Seinsgeschichte*.

Volver a las cosas mismas es, ahora, volver a pensar lo no pensado mediante un desmantelamiento de la metafísica que implica, siguiendo el doble sentido de *Verwindung*, tanto *reponerse* de la propia metafísica como *remontar* la metafísica para volver a pensar su origen. Desmantelar la teología⁴ supone, pues, quitar toda la costra dogmática y recuperar el ardor de la vivencia religiosa tal y como fue experimentada en los albores del cristianismo con esa reclamación de los derechos de la interioridad como la manera privilegiada de *ser en el mundo* del cristiano⁵. La tarea de la fenomenología de la vida religiosa (que *formalmente indica* lo que quiere decirse con la existencia aquí, ahora y así, con el *existir y tener que existir*) consiste, en suma, en detectar la huella de esta vivencia originaria a través de la relectura, de la meditación de los textos y de la asimilación crítica de su dogmática⁶. Y esto constituye lo que nos parece verdaderamente sorprendente: en primer lugar, no sólo que pueda llevarse a cabo un tipo de deconstrucción mediante el desmontaje de las capas teórico-dogmáticas acumuladas y solidificadas, sino que el resultado de tal estilo de *reducción fenomenológica* de la experiencia cristiana descubra unas características propias del creyente (caída, impropiedad, angustia...) que puedan ser extrapoladas para entrar con todo derecho en la determinación existencial del Dasein, ya sin el calado moral o la determinación genuinamente religiosa. Y en segundo lugar que, en la última fase de su pensamiento, cuando ya no es preciso una ontologización existencial, pueda extenderse aquella concepción mesiánica del *kairós* a la tematización de lo que signifique el *otro pensar*. Necesitamos saber, en suma, qué significa, para la filosofía heideggeriana que el tiempo haya quedado abreviado y cuáles son las implicaciones hermenéutico-fenomenológicas que

⁴ La misma vida de Pablo es definida por Heidegger de un modo preteorético respecto de la vida entendida como mera secuencia de vivencias. Cf. HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 129. Así pues, Heidegger inaugura toda una línea de pensamiento contemporáneo que rescata la decisiva influencia paulina en la filosofía continental (Agamben, Žizek, Badiou, Sloterdijk...). Se puede ver, a este respecto, el trabajo de Caputo y Martin Alcoff (eds.), *St. Paul among the philosophers*.

⁵ Esta última idea es la que destaca F. DE LARA, «Heidegger y el cristianismo de San Pablo y de San Agustín», p. 30.

⁶ Es Capelle el que insiste, ya en las primeras páginas de su trabajo *Filosofía y teología en el pensamiento de M. Heidegger*, en que el cristianismo es el nutriente existencial y especulativo a partir del cual se han hecho posibles las determinaciones del itinerario intelectual del filósofo de Messkirch.

acontecen cuando, por decirlo con palabras de Giorgio Agamben en *El tiempo que resta*, se comprende el *kairós* como la interioridad del *kronos*⁷.

2. HO *KAIRÓS* SUNESTALMÉNOS. APUNTES SOBRE LA DOBLE PERSPECTIVA PAULINA DEL TIEMPO

El tiempo del creyente ha quedado abreviado. Así lo advierte Pablo en 1Cor 7, 29-32. El tiempo necesariamente resulta comprimido por una vivencia, la del kerygma, la del evangelio que proclama que el final escatológico, la parusía, el cumplimiento de la promesa está ya próximo. ¿En dónde puede asentarse la fe? ¿En la promesa o en la proximidad? ¿En la confianza en la palabra del que *volverá en su gloria*, o en el hecho de estar ya a las puertas de ese acontecimiento definitivo? Muchas comunidades se habían encontrado con dificultades para entender este mensaje. Lo cierto es que la inminencia de la segunda venida no apelaba a una determinación cronológica concreta sino a una vivencia muy precisa de ese *mientras tanto*. De ahí que las epístolas paulinas hayan sido un caladero ingente de trabajo fenomenológico precisamente por esta proto-comprensión de lo que podría adelantar ya la dimensión interna del tiempo. Pues bien, partamos ya de la idea de que, esta manera de vivir el tiempo de la *ekklesia*, de la comunidad que se prolonga desde la experiencia de la resurrección transmitida por la predicación de los apóstoles hasta la segunda venida, es a la que Pablo denomina *kairós*. ¿Es el instante? Sí, pero no sólo. Es, en nuestra opinión, el tiempo cargado de sentido por la vivencia de la fe en la concreción de la experiencia real. Por ello, este rendimiento de sentido es el que invita a una re-alfabetización de lo que significa el mundo, la sabiduría, la carne... Porque el *kairós* es la experiencia del sinsentido del puro presente precisamente por su mirada allende las cosas, por su perspectiva futura, por su convicción fundada en el cumplimiento pendiente de darse del todo. Que el *kairós* ponga a la existencia concreta cara a cara ante el futuro es lo que, según mencionaremos, termina sorprendiendo a Heidegger.

Pero también el *kairós* es la experiencia de lo que ahora toca vivir recargando, por decirlo así, las significatividades comunes del mundo; la experiencia de la contingencia de todo lo que es porque su aparente solidez está debilitada en su entidad transeúnte; la experiencia de un modo de vida que no puede pasar del mundo ni de la carne (pues son condición de posibilidad de la salvación)

⁷ Así recuerda Agamben que la más bella definición del *kairós* la tenemos en el *Corpus Hippocraticum*: «El tiempo es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo». G. AGAMBEN, *El tiempo que resta*, p. 73. Algunos de los estudiosos del pensamiento de Agamben creen que su comprensión mesiánica del *kairós*, y no escatológica, tiene que ver con la influencia decisiva del Heidegger de *Ser y Tiempo*. Cfr. DELAHAYE, E. «About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger», p. 90. Nuestra propuesta, sin embargo, es precisamente encontrar, a partir de esa interpretación quizá unilateral de Agamben, una complementariedad entre lo mesiánico y lo escatológico para comprender mejor la profundidad de tal concepto.

sin que eso implique una tentación de caída en lo mundano. Es aquí donde podemos ver la verdadera doble concepción escatológica y mesiánica del tiempo concentrada en la densidad del *kairós* sin la que no puede comprenderse qué significa para el cristiano tener que *vivir en el mundo sin ser del mundo*.

Nuestra propuesta es que, tanto la preocupación de los de Tesalónica por la segunda venida (*parousía*) y su mirada puesta, entonces, en la promesa que parece estar próxima, como la re-semantización que esa vivencia del tiempo imprime a todos los demás insumos de la experiencia mundana ahora, aquí, en el presente de comunidades como la de Corinto, forman parte de las dos comprensiones que, aun alternativas, son del todo complementarias para entender la idea paulina del tiempo. La experiencia del *kairós* comienza siendo de una vitalidad tal que Pablo no puede por menos de vincularla constantemente con determinadas situaciones problemáticas que atraviesan sus comunidades.

Y es esta experiencia concreta y particular la que, según trataré de argumentar, pudo haber servido a Heidegger para alentar esas dos concepciones del tiempo que se dan, también en nuestra opinión, en las dos fases de su pensamiento: la escatológica, en la que encuentra el de Messkirch el modelo de lo que significa vivir a sabiendas de un futuro, la muerte, que coartará las posibilidades de ser del Dasein al llegar *como ladrón en la noche*, y la mesiánica, la que llama a otro modo de vida derivado del otro modo de pensar (ahora que el Dasein se sabe a la luz del ser en una expectativa pendiente *del dios que ha de venir*), una vez que toda solución posible parece poder darse, en el tiempo de la técnica, sólo desde la hechura de lo humano cuyos nefastos resultados ya estamos padeciendo.

3. FACTICIDAD Y *ZEITLICHKEIT*: TESALÓNICA Y EL *KAIRÓS* ESCATOLÓGICO

Las comunidades se han ido constituyendo desde la experiencia del kerygma como experiencia de fe compartida que genera una determinada familiaridad (*Vertrautheit*) en el trato con lo religioso para los creyentes que se incorporan a ese mundo compartido que se genera en torno a la experiencia pascual. La comunidad ha llegado a ser (*genesthai*) y se ha fortalecido en la tribulación, en esa debilidad que va irremediablemente unida a la aceptación de la proclamación del evangelio. Esta facticidad atribulada se torna en la alegría necesaria para sobrellevar los sufrimientos presentes⁸. Ese es el talante de la comunidad

⁸ Y no sólo sobrellevarlos sino asumirlos siguiendo el agustiniano *nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat* (*Conf.* X, 28, 39). Cf. Heidegger, *Agustín y el neoplatonismo*, p. 59. En el estudio de la influencia en Heidegger de la escatología paulina, son ya clásicos en castellano los trabajos de BERCIANO (2000) y Casale (2008). Como estudio específico de la influencia de las cartas de Pablo a los Tesalonicenses, puede verse el trabajo de NICHOLSON, G.: «The end of the time. Temporality in Paul's letters to the Thessalonians» donde el autor explicita la importancia decisiva del concepto de *Lebenserfahrung* para Heidegger. Es destacable el trabajo, a este respecto, de Savarino, *Heidegger y el cristianismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2001, especialmente en pp. 45-55. Se trata de un completo trabajo de esta influencia de la teología cristiana en los primeros cursos de Heidegger, fundamentalmente hasta *Sein und Zeit*.

que opera en el *cómo del comportarse* de la vida fáctica al modo como lo ha hecho Pablo, según la interpretación heideggeriana. Cada creyente recibe de la comunidad la impronta del espíritu precisamente al participar de ese mundo compartido que es la experiencia comunitaria de la fe. Y si la tribulación connota el presente que se vive, la alegría no puede resultar del ahora sino del *kairós*, de la esperanza en la redención definitiva que pone su foco en el mañana soteriológico anticipando, en el ahora que ha de vivirse, el mañana que *ardientemente se espera*. Sólo el futuro (y la promesa de cumplimiento vivida como certeza) compensa la tribulación, la *thlipsis*, esto es, el sufrimiento que el cristiano padece por el propio hecho de serlo, porque se sigue sintiendo como luz que viene a la tiniebla y que los *suyos* siguen *no recibiendo*, según el célebre prólogo del cuarto evangelio.

Para la pregunta por *el cuándo* de la promesa sólo hay una respuesta: *la del cómo* de la existencia. Y esto es, para Heidegger, de una maestría fenomenológica capital. El sufrimiento, la persecución o el dolor no son algo accidental al cristiano, sino que forman parte de lo sustancial de la facticidad de su existencia. Las primeras comunidades paulinas son también el ejemplo de esta facticidad afectiva que no puede desconectar el qué de su esperanza del cómo de su experiencia⁹. Recuérdese, a este respecto, cómo para el Heidegger de *Ser y Tiempo* la comprensión de lo que somos cada uno de nosotros tiene siempre como contenido primario la descripción de *cómo nos va* en el mundo. Somos y estamos *afectivamente* en el mundo, hasta llegar a considerar que estos modos afectivos son el certificado de la facticidad¹⁰.

La vida cristiana, volviendo otra vez a Pablo, tiene que decidirse permanentemente a volverse a Dios (*Hinwendung*) mediante un giro hacia el *sí mismo* de cada uno y a su interior. Y por esa misma decisión, huir (*Abwendung*) de los ídolos que tientan la existencia cristiana y que provocan la dispersión en las cosas del mundo. La promesa alimenta la fe; la certeza de su cumplimiento la mantiene firme. ¿Cuándo se hará efectiva? ¿Vendrá pronto la salvación definitiva? Si el apóstol comprometiera su palabra en fechar la venida definitiva del Señor, estaría tergiversando un mensaje que va por otros derroteros. Si la esperanza cristiana fuera una cuestión cronológica, nada de lo vivido, nada de lo histórico, ni siquiera el presente en el que se está, tendría algún tipo de valor. Sin embargo, la esperanza cristiana —en palabras de Heidegger— vive el tiempo (*lebt die Zeitlichkeit*) sin abominar de él. Para las primeras comunidades

⁹ A esa experiencia práctica, entendiendo por ello la experiencia preteórica, apela Pablo en la despedida de la carta (1Tes 5, 23), mediante el concepto de *holóklheros*, que sólo aparece ahí y en la de Santiago, para referirse a la integridad, a la coherencia perfecta del *cómo* de su vida.

¹⁰ Y la cuestión está en que esa existencia *arrojada* (que se dispone emocionalmente hacia el mundo tal y como se desprende de la comprensión fenomenológica de la *Sorge*) puede resultar tan entregada afectivamente al mundo, tan *afectada* por el mundo, tan *caída* en el mundo, que acabe abriéndose al mundo para encerrarse a sí misma, para *esquivarse* a sí. Cfr. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 155. En adelante SZ.

—y esto es de una relevancia fenomenológica sobresaliente— cada momento es tiempo de salvación, esto es, cada momento tiene una contraparte en la vivencia que le otorga una densidad genuina e irrepetible. La historicidad que intrínsecamente constituye esa facticidad existencial, ese modo de ser creyente, está ligada al *haber sido* de la encarnación de Dios desde el *haber de ser* del día final, recolocando así los éxtasis temporales habituales. El futuro, al que el proyecto existencial apunta, desautoriza la pretensión de autenticidad de una vida sólo vivida en el presente. Precisamente, pues, esta reorientación del tiempo vivido motiva, después, la comprensión de la temporalidad heideggeriana como *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*, tal y como aparece en *Ser y Tiempo*.

En perspectiva heideggeriana podríamos sostener que la comunidad de Tesalónica maneja un concepto vulgar y cotidiano del tiempo de la existencia (comprendido como databilidad) como un *in essendo* constante que apunta hacia un final cuya certeza alimenta la fe: la parousía está por venir. Sin embargo, eso no es suficiente para captar la novedad de la experiencia cristiana. A partir de la experiencia cotidiana del tiempo como mera cronología, debe captarse el *kairós* que preñará de sentido el ahora cuya provisionalidad le viene por ser, tan sólo, el *mientras tanto*. Todo lo vivido, lo veremos enseguida en la faz mesiánica del *kairós*, deja de tener sentido en sí mismo y acusa una relatividad que tensa la vida hacia aquello que se espera. Esta experiencia del cristianismo primitivo, en la perspectiva hermenéutico-fenomenológica de Heidegger, es la experiencia vivida de la *Zeitlichkeit*, de cómo el futuro estuvo ya en el pasado y va siendo en el presente¹¹. Un futuro que determina el sentido del ser del ente que somos cada uno de nosotros. Un futuro que, leído desde la analítica existencial, proyecta el Dasein a su existencial ser *para la muerte*.

De la experiencia cotidiana de la muerte al análisis filosófico de la misma sólo hay, entonces, una diferencia: el tiempo en esa perspectiva fenomenológica. Sólo la concepción de la temporalidad, en la reestructuración de los éxtasis temporales de los que la experiencia de las comunidades paulinas dan buen ejemplo, permite avistar existencialmente cómo la posibilidad última del Dasein *se hace presente en el más acá*. La manera en la que el Dasein debe tener en cuenta esa concepción de la muerte (como parte ingrediente de una vida que pone su objetivo existencial en el futuro que contiene resonancias tanto de proyecto como de final) es el *estar vuelto hacia ella* o el *adelantarse hasta la posibilidad (Vorlaufen in die Möglichkeit)*¹². Y por eso, existencialmente, ese *estar vuelto al fin* supera el *por el momento todavía no*¹³ de la inminencia de la muerte

¹¹ «El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El Dasein sólo puede haber sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber sido (*Gewesenheit*) emerge en cierta manera del futuro». SZ, p. 341.

¹² SZ, p. 278. Ese *estar vuelto* es el que funda la *historicidad del Dasein*. Cfr. SZ, p. 399.

¹³ SZ, p. 274

tan característico de la vida cotidiana que, en el fondo, supone una constante *huida ante ella*¹⁴.

Aquí radica la clave fundamental que determina la propiedad de la existencia: la capacidad de asumir la muerte, no con la certeza con la que ordinariamente *se sabe* que hay que morir (obsérvese que utilizamos la fórmula impersonal y, por tanto, ordinaria e impropia), sino con la aceptación de cómo toda la existencia presente vive de la inminencia de aquello que está determinando la posibilidad más propia del Dasein¹⁵.

El *estar vuelto hacia la muerte* lleva a incorporar el significado del *dejar de vivir* que constantemente evita *el uno* en esa búsqueda permanente de *tranquilidad respecto de la muerte*¹⁶. Sin embargo, la experiencia del *dejar de vivir* debe llevarse a cabo como una vivencia que adelanta, en el aquí existencial, la posibilidad más propia que, aunque todavía no está, de algún modo *ya está siendo sida*¹⁷.

Es lo que pidió Pablo a sus comunidades y es lo que, en nuestra opinión, ofrece como novedad el *kairós*: la posibilidad de vivir anticipadamente la experiencia del final como es propio de una existencia que sabe de la nulidad del presente. Esta vivencia de anticipación existencial del futuro es lo que en la analítica de *Ser y Tiempo* se ha llamado el *proyectarse* del que depende el *más propio poder ser* del Dasein. Es la *resolución (Entschlossenheit)*, en cuanto *eigentliches Selbstsein des Dasein*¹⁸, la que le permite volver a la vida ordinaria y comprobar cuán perdido se haya *el uno* envuelto en proyectos que no son otra cosa que ilusiones que transfiguran su libertad; de la misma manera que ya Pablo advirtió cuán perdido se hallaba el cristiano y la comunidad cuando se dejaban llevar por la *sofia tou kosmou* que, como se aprecia en 1Cor 3, terminaba por contagiar la lógica propia de la fe.

Resuelto el Dasein, se encuentra no tanto soportando el final (con el consiguiente manejo de diversas estrategias para desinhibirse de él), sino *libre para la muerte*¹⁹. Una libertad que desenreda al uno de su impropiedad en el mismo momento en que el ser humano vuelve sobre sí mismo como Dasein que, al recuperar su ser *propio*, repara lo que hasta ahora había sido el *dejarse llevar* y su adjunta *falta de elección*²⁰.

La manera impropia de vivir es una forma de esclavitud por ser una evidente expresión de qué significa existir sin ser consciente de la libertad con

¹⁴ Cfr. SZ, p. 271.

¹⁵ «La certeza indeterminada de la más propia posibilidad del ser relativamente al fin», Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 43.

¹⁶ SZ, p. 270.

¹⁷ Si se mira bien, esta es la misma estructura del cuidado: *anticiparse-a-sí-estando-ya (Sich-vorweg-schon-sein-in)*. Y es este anticiparse el que apunta ya al *no todavía* entendido como un *estar vuelto hacia el fin*. Cfr. SZ, p. 332.

¹⁸ SZ, p. 313.

¹⁹ SZ, p. 282.

²⁰ Reparar la falta de elección significa «elegir esta elección, decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo». SZ, p. 285.

la que el ser humano se enfrenta a la tarea de ser *sí mismo*²¹, tarea que Pablo había ejemplarizado en esa reclamación a los Corintios para que se vuelvan al hombre interior (*ho eso ánthropos*). La paz y la seguridad (1Tes 5, 3) que promete el mundo y que representa el *cómo del comportarse con lo que en la vida fáctica sale al encuentro*²² adelanta, en Pablo, la existencia inauténtica, la actitud de quienes en su esperar se han visto absorbidos por lo que la vida les procura.

Todavía hoy el mundo promete paz y seguridad para redimir al ser humano de toda angustia. Pero, para el análisis existencial y, como atestiguan los textos paulinos, también para la experiencia religiosa, la angustia es precisamente el modo del encontrarse del *ser en el mundo* que descubre con inquietud que a uno le va *inhóspitamente: es wird einem unheimlich*. *Unheimlich*²³ es la extrañeza de quien se siente fuera del ámbito familiar como un extraño o incluso un extranjero y, por tanto, puesto al descubierto, expuesto a la intemperie, sin abrigo, sin la seguridad que encuentra uno en su hogar. La angustia recuerda que el habitar o el estar familiarizado del *ser en el mundo* no da pábulo a toda seguridad, sino que siempre el *ser en* está como no estando *en casa*. La autenticidad del Dasein consiste en saber y aceptar que no tiene un sitio donde *reclinar la cabeza*.

También lo insoportable del desasosiego constitutivo del bregar cristiano pesaba como una losa que el mundo prometía liberar mediante formas cada vez más sutiles de esclavitud, como denunciaba Pablo. Pero la inseguridad, la falta de certeza y la inquietud formaban parte de las significatividades del mundo de la comunidad al que se incorpora el cristiano donde se encuentran tribulaciones, necesidades, azotes, cárceles, sediciones, fatigas, desvelos... (2Cor 6, 4). El mundo es un lugar, pero no es su hogar; no es su patria porque el cristiano espera *un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite su justicia*. Vivir con esperanza, con la esperanza auténtica, exige poner los ojos en las cosas sin quedar fija la mirada. Esa provisionalidad del hombre con el mundo no es fácil de sobrellevar si no es desde la vivencia escatológica que constantemente recuerda al *ser en el mundo* que su existencia *no es del mundo*. Vivir en el tiempo, esta es la clave, es vivir cegado para la temporalidad.

²¹ Por eso, ser consciente es aquí resolverse a actuar, determinarse a abandonar el *se* para decidirse a *querer-ser* sí mismo. No en vano, como se aclara en el párrafo 57, la conciencia es la que llama al Dasein a *salir de su pérdida en el uno* y, por tanto, añadirá después, a seguir «hacia adelante en dirección hacia su poder ser» SZ, p. 297 (en un silencio elocuente que cotidianamente no *se* puede oír y por el que *se dice* que la conciencia es muda) Cfr. SZ, p. 312. Y así el uno no hace sino «encubrir su propia sordera para la llamada».

²² HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 131

²³ Según aclara Jaime Aspiunza en la traducción de las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*, *Unheimlich* no significaría que no tiene hogar sino que *no es del hogar*. Lo inhóspito es aquello de la vida que no hace hogar, que no me acoge ni recoge.

4. MESIANISMO: LA EXPERIENCIA DEL «COMO SI NO» Y EL TIEMPO DEL MIENTRAS TANTO

Aquella perspectiva escatológica del *kairós* enfrentaba al creyente al futuro donde toda plenitud mundana resulta vana, donde todo hartazgo de placer deviene vaciedad y donde toda ganancia humana es considerada pérdida. Pero la perspectiva del futuro debía proyectar su potencia en el presente que toma la forma de un *mientras tanto*, de un *todavía no* respecto del *ya* acontecido, de un *ahora* que es *tránsito* pero que debe ser vivido con radicalidad. Ahora es el tiempo favorable (*nun kairós eupródektos*, 2 Cor 6, 2), ahora es el momento preciso en el que el cristiano tiene ante sí la oportunidad de vivir, porque hoy es también el día de la salvación (*heméra soterías*). De otra manera, si cada momento del hoy no tuviera la misma oportunidad para mostrar la salvación del cristiano en el mundo, el *mientras tanto* de cada día ya no tendría ocasión para vivir la fe con la misma vivacidad que en los primeros tiempos, y entonces la experiencia post pascual de la comunidad no tendría siquiera sentido. Para la comunidad y para cada creyente cada momento es, entonces, acontecimiento, es rendimiento existencial que da autenticidad a su existencia cristiana siempre que se viva en esa tensión que relativiza lo mundano trastocando su significatividad, tal y como se quiere expresar en el *como si no*. Por eso el *kairós* es el instante siempre que por tal se entienda no la intensidad momentánea, pasajera e inaprensible de un puro pasar presente que se diluye en el tris de su suceder, sino, de algún modo, como apuntábamos al principio, un instante ensanchado, un momento experiencial ampliado, una ocasión para la vivencia que da *tiempo al tiempo*²⁴. Veremos, más abajo, si aquel *ahora* de los de Corinto tiene algo que ver con este *ahora* desde el que Heidegger invita a *otro modo de pensar*.

Pero sigamos todavía con Pablo. Las epístolas animan a vivir de otra manera. El cristiano debe ser consciente del *kairós* en el que vive²⁵. La comunidad se hace cargo de esta temporalidad de la vivencia interior exactamente cuando se ocupa de saber *su haber llegado a ser* que a Heidegger le parece de una riqueza fenomenológica y hermenéutica sobresaliente, como hemos apuntado poco más arriba²⁶. A este saber es al que Pablo apeló para recordar a la comunidad

²⁴ «El tiempo mesiánico es el tiempo que el tiempo nos da para acabar. El tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo». Agamben, p. 72.

²⁵ El *kairós* cristiano es asumido por la fenomenología como el instante del fenómeno originario de la temporalidad originaria. Un instante, un momento oportuno, que Aristóteles ya intuyó en el libro VI de Ética a Nicómaco y que es esencial para la determinación de la vida práctica: hacer lo que debe hacerse en el momento oportuno en el que debe hacerse. El instante (*Augenblick*) es «el presente que se mantiene en el estar resuelto y surge de él». HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 345. Para una mayor profundización, cf. HAAR, M., «Le moment (kairós), l'instant (Augenblick) et le temps du monde (Weltzeit) en HEIDEGGER 1919-1929».

²⁶ Es el concepto de *Gewordensein* que explicita el modo en el que las comunidades *han devenido* desde el momento de su conversión y que sitúa la propia existencia en su determinación temporal e histórica. Cfr. M. HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 118.

de Tesalónica que el tiempo de la salvación no tiene que ver con los tiempos del mundo. Pues bien, sólo haciendo memoria de la historia de la fe, sólo con tomar conciencia de la historicidad de su experiencia creyente, podrá reconocerse cómo la comunidad se ha constituido al suspender los habituales significados del mundo para cargarlos de un nuevo sentido de modo que puedan ser vividos *de otra manera*.

La novedad de la vivencia cristiana, como modo de configuración de la existencia toda, no aporta una capacidad superior para comprender significaciones del mundo que otros no ven, ni siquiera para descubrir otros contenidos distintos en la experiencia del mundo, sino para dar otro sentido a esos significados cotidianos. La vida de la fe depende, pues, de una genuina donación de sentido que permitirá considerar su *ser en el mundo*, más que como el modo del cotidiano desenvolver su vida, como la ocasión para experimentar la autenticidad del existir. Por eso, por medio de esta recuperación de su *haber llegado a ser* (cuyo olvido puede contar entre las causas más sobresalientes del abandono de su conversión *de los ídolos al Dios verdadero*) las comunidades podrán revivir aquella manera de trastocar la sabiduría del mundo (*sofia sarkikhé*) para optar por la *haplóthes kaí eilikrinhés* (2 Cor 1, 12), por la sencillez y la sinceridad, por la generosidad y la pureza.

Dos lecciones fenomenológicas, en nuestra opinión, nacen de aquí. En primer lugar, que la fe toca la existencia en el *cómo de su vivir*, esto es, en la carga afectiva con la que el creyente *se las ha* con su mundo (propio, común y compartido) con todo lo que esto significa para la comprensión de la *facticidad del encontrarse* heideggeriana, como apuntábamos antes. Y, en segundo lugar, que la transformación de los rendimientos mundanos, su modo de *entrepresentizarlos*, invierte los valores habitualmente reconocidos poniéndolos patas arriba precisamente por la insistencia permanente en la vivencia interior²⁷ que rechaza la hegemonía de las significaciones cotidianas. Por eso la fe, aun siendo para el mundo, nunca va a acomodarse al mundo. La sabiduría de la fe no provoca la *phisiosis* (1 Cor 8, 1) que inflama el orgullo personal en la arrogancia del que sabe lo que otros desconocen, sino la *astheneia*, la debilidad que padece en su existencia concreta y personal la misma cruz que proclama, pero también la debilidad ontológica que la visión de la fe proyecta sobre todo lo otro y su inherente caducidad.

El *kairós* es, pues, el tiempo que nos queda, el tiempo remanente, lo que Agamben denomina *la situación mesiánica por excelencia*²⁸. Con lo cual, parece

²⁷ Para Heidegger, una vez que nuestro tiempo cree haber amortizado ya lo trascendente, queda el pensar de la interioridad donde el cristianismo encontró la verdad. La riqueza y vitalidad de los primeros cristianos ceden ahora la palabra al poeta: aquellos experimentaron la resemantización de las significatividades del mundo así como la infabilidad de lo divino desde el decir cotidiano, desde la *sofia tou kosmou* para la que la experiencia de la fe es absurdo y necedad. Este, por su parte, ensayará el otro decir que cabe al pensar libre del *tener que decir*.

²⁸ Cfr. AGAMBEN, p. 20.

que se ve bien que el tiempo mesiánico, el *kairós* del ahora de la salvación, debe manejar la doble dimensión de la experiencia vivida de plenitud en cada ocasión, con la contracción del tiempo propia de la provisionalidad de la esperanza²⁹. Algo que se entiende mejor si profundizamos en lo que fenomenológicamente significa vivir *hos me, como si no*.

Este *como si no (als ob nicht)* es la respuesta de Pablo a la pregunta siguiente: ¿Cómo tiene que vivir la comunidad este *mientras tanto*? ¿Cómo ha de vivirse la esperanza de la *parusía* en el ya de la existencia? Viviendo plenamente en el mundo, viviendo las cosas del mundo, pero no según el mundo³⁰. Las comunidades deben considerar su grado de compromiso con este momento concreto que les toca vivir y al que Heidegger insiste en presentar como modelo de lo que la hermenéutica fenomenológica quiere decir con *facticidad*³¹. Es verdad que estamos atribulados, reconoce Pablo. Es evidente que nos descubrimos perplejos, que nos encontramos perseguidos y que nos sentimos derribados, pero, aun así, podemos vivir plenamente la experiencia de la fe porque todavía

²⁹ «El tiempo mesiánico, que no es el tiempo apocalíptico, no es el final del tiempo, sino el tiempo del final. Lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse». Ibid, p. 68

³⁰ «*Como si* expresa un complejo objetivo y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este *hos* significa positivamente un nuevo destino que se añade. El *me* concierne al complejo ejecutivo de la vida cristiana. La vida cristiana no es rectilínea sino quebrada». Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 149. Pablo, en 2 Cor 10, 3 explica este *como si no* así: la diferencia entre *vivir en la carne (en sarki)* y *según la carne (katá sárka)*. Este concepto de «lo carnal» es decisivo aquí y lo es, en nuestra opinión, por la determinación dialéctica que implica. Cuando Pablo utiliza este concepto lo hace con el mismo término con el que Juan, en el cuarto evangelio, había dado a conocer el significado de la encarnación: el término *sarks*, carne. ¿Por qué dialéctica? Porque, aunque es la carne la portadora del mensaje de Dios y la que es asumida en toda su radicalidad por Cristo, ella es también la que guarda permanentemente la memoria del mundo, con lo que esto significa. Es decir, ella es la que constantemente recuerda a la comunidad su inclinación al mundo (en realidad, su constante tentación). Sin carne ni hay encarnación (por tanto, salvación) ni hay humanidad posible. Pero abandonarse a ella sería renunciar a la *nueva vida* por la que la carne queda redimida. ¿Cuándo se transparentará esa verdad de la salvación? Cuando se descubra esta determinación dialéctica de lo carnal: la carne en la que se está (que es la condición de posibilidad del amor, de la entrega) y la carne de la que hay que liberarse, precisamente por su potencial de debilidad que nos invita una y otra vez a dejarnos en ella.

³¹ Ir a las cosas mismas, aquel legado husserliano, no puede resolverse sin acudir al firme experiencial donde resulta incardinada toda comprensión humana. Acceder a este terreno de la facticidad implicaba encontrarse con la situación real, vital y práctica del hombre concreto y por tanto hacer un sitio a la historicidad en la filosofía. Facticidad es pues, el nombre de nuestro existir propio, había explicado Heidegger en las lecciones de 1923. De este modo, la fenomenología sólo podría llevarse a cabo en cuanto hermenéutica. La verdad de la fenomenología exige, entonces, la comparecencia en la teoría de la situación fáctica del hombre situado *en el mundo*. Acceder a este ámbito de lo preteorético (que es siempre «un algo antepredicativo» (*vorprädicatives Etwas*) que funda y sirve de apoyo a la verdad predicativa), a este ámbito de la vida no tematizado todavía por la filosofía es la clave para entender la novedad hermenéutica de la apropiación heideggeriana de la fenomenología.

no estamos aplastados, ni desesperados, ni tampoco abandonados, ni mucho menos aniquilados (2Cor 4, 8). En esta segunda faz de resistencia, que muestra cuán fuerte es la firmeza de la fe a pesar de la debilidad humana, reside, según nuestra investigación, la *disposición afectiva* del mesianismo kairológico.

¿Cuál es el aspecto fundamental que determina el grado de compromiso del cristiano con esa temporalidad del advenir definitivo? El cuidado para con el mundo circundante. 1Cor 7, 32 sostiene que el cuidado es el sentido básico de la vida cristiana que, al menos, tiene que ver con la preocupación por las cosas del Señor y por las cosas del mundo. Pero hay otro contenido fenomenológico del *como si no* que puede tener una mayor densidad hermenéutica para lo que queremos sostener. Y es que, en esa donación de sentido al mundo que provoca la relativización de lo mundano en su apariencia de absoluto y, por tanto, su caducidad, el cristiano descubre que el mundo es todo lo que el creyente tiene para salvarse (de hecho, el cristiano no puede salir del mundo 1Cor 5, 10) aunque el mundo no sea, sin embargo, la salvación. ¿Por qué en el mundo no puede estar *toda la salvación*? Porque al reconocer su caducidad (*la figura del mundo pasa*) se está asumiendo, no que de hecho lo mundano ya esté desapareciendo o acusando de derribo, sino lo relevante para el pensar: que en su ser contenga la *posibilidad de desaparecer*, y por eso pueda ser vivido en el modo tan genuinamente fenomenológico de la suspensión³². Que todo lo mundano pase es mucho más profundo que asumir su cancelación y eliminación. Estamos, pues, ante los rendimientos existenciales de la vivencia de la posibilidad de que todo, absolutamente todo, pueda evanescerse en su permanencia ontológica, en la consciencia de su posible no ser³³. Pues bien, en esa distancia existencial con la que el cristiano debe hacerse cargo de lo real y de su contingencia, del acontecer y de su carencia de necesidad última, reside la tensión de la fe³⁴.

En suma, la experiencia de la fe es la experiencia existencial de la provisionalidad de la espera, de la inconformidad con la sabiduría del mundo

³² Es una idea que explica con espléndida maestría Marion: «la posibilidad de caer atraviesa lo caduco incluso, y especialmente, cuando no cae; aparece caduco justamente porque no cae en ese instante, aunque podrá y deberá. Su presencia presente se satura con su abolición (...) la cosa solo resiste a su desaparición para subrayar mejor que la posibilidad misma de desaparecer la define; así, el hecho de permanecer no contradice la posibilidad misma de desaparición, sino sólo su efectividad». J. L. MARION, *Dios sin el ser*, p. 178. Agamben señala, a este respecto, la importancia decisiva del verbo *katargéo* con el que Pablo se refiere a la inoperancia de la ley en la nueva vida. Lo que la existencia cristiana lleva a cabo es exactamente el antónimo del verbo *energéo*: poner en acción. De esta manera, el mesianismo hace ineficaz la norma antigua, la hace inválida por dejar suspendida su eficacia. No se trata de destruir sino de desactivar. Cfr. AGAMBEN, pp. 97-99.

³³ Conciencia de su posible *no ser* en la que Paul Tillich sitúa el origen de la angustia, de modo que la angustia es la conciencia existencial de la nada entendiendo por existencial no el conocimiento abstracto de la nada, sino la conciencia de que la nada es parte de nuestro propio ser. Cfr. P. TILlich, *El coraje de ser*, pp. 50-51.

³⁴ La tensión de la fe que constituye la verdadera *kléisis*, la llamada, la vocación que llama, en este sentido, hacia la nada, hacia ningún lugar concreto precisamente por esa indiferencia escatológica que se traduce en la vivencia mesiánica. Cfr. AGAMBEN. p. 33.

que da por descontado que el mundo ya está dicho, que es así, tal y como aparece en su ser y tal y como la lógica de la voluntad humana lo ha querido. La experiencia de la fe es por eso una experiencia de una profundidad reflexiva fenomenológicamente fértil, precisamente por esa tergiversación vivencial de las referencias del mundo para mostrar así lo *horizántico* de la vivencia cristiana frente al reduccionismo de *los sabios y entendidos*³⁵. ¿Qué puede asumir la filosofía del segundo Heidegger, según nuestra opinión, de toda esta interpretación de los textos paulinos?

Nuestro ahora es el tiempo de la técnica, el tiempo de la maquinación en el que toma cuerpo el modo de filosofar lógico-productivo. Nuestro ahora —sostiene Heidegger— este ahora también provisional, inclemente, menesteroso, refleja el final de un tiempo, tanto como el tránsito hacia otro que todavía no ha llegado. Un tránsito en el que surge (mejor dicho, vuelve a surgir, puesto que ya había acontecido así antes de la época de la metafísica³⁶) la oportunidad para el *otro pensar*. Ahora es su tiempo propicio una vez que el saber dominante (*meisternde Wissen*), que incluso se ha mantenido en la ciencia, llega a sobrepasar el ente «si es que incluso no lo arrolla»³⁷. Mientras tanto el pensar esencial no se enseorea en su saber, sino que *retrocede ante el ser*, se deja solicitar por el ser. Frente al empoderamiento del hombre sobre el ente y su consiguiente determinación manipuladora y soberanía productiva, el pensar inicial, que es rememorado ahora desde este *otro pensar*, busca estar a la escucha del ser con la ferviente actitud de *dejar ser* a los entes. Se reconoce como tarea del pensar la de abrirse a este tiempo del *ya pero todavía no*, a este tiempo de «los dioses huidos y del dios venidero»³⁸, a este tiempo atribulado, minimizando la constante perturbación del existir por el pensar interior, por el pensar meditativo, por el pensar del ser, por el *otro pensar*. Y así resuena, una vez más, el mesianismo del *kairós*: «¿Estaremos en vísperas de

³⁵ Cfr. SAVARINO, p. 125. Según Sloterdijk, en uno de sus últimos trabajos, el lugar del *ut non* paulino pertenece ya al campo de la *epojé*, del tomar distancia de lo indistanciable, del poseer como si no se poseyera... Y todo ello, según el autor, se concentra en la filosofía gnóstica que no es otra cosa sino una filosofía del *como si no*. «La tarea intelectual de captar el ser como tiempo estaba planteada desde el momento en que el impulso gnóstico agitó las almas de los seres tardoantiguos con sus preguntas: ¿Quiénes éramos? ¿En qué nos hemos convertido? ¿Dónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde vamos? El final de la filosofía del que hablaba Heidegger comenzó hace casi dos mil años en el existencialismo de travesía gnóstica». SLOTERDIJK, P., *La herencia del Dios perdido*, p. 73. Adviértase que esta fue también la tesis de Hans Jonas acerca de cómo la analítica existencia heideggeriana había consistido en una traducción filosófico secular de los elementos gnósticos.

³⁶ «En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica». HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, p. 70.

³⁷ HEIDEGGER, *Parménides*, p. 8.

³⁸ HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 67.

la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer?»³⁹.

Esa misma perspectiva del mesianismo del *como si no* paulino, en nuestra interpretación, se aprecia en actitudes como la de la *Gelassenheit* que Heidegger cifra como el modo de vida ante la técnica moderna y cuya definición retoma, casi literalmente, esa tensión (aparentemente) dialéctica entre el *sí* y el *no*, otra vez insistimos en ello, sin las connotaciones soteriológicas de la fe cristiana. En el texto *Serenidad*⁴⁰, Heidegger lo explica así: es necesario enfrentarse a la técnica sirviéndose de los objetos de forma apropiada, pero manteniéndose libre de ellos. «Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decir “no” en la medida en que rehusamos a que nos requieran de modo exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente devasten nuestra esencia»⁴¹. Desde la *Gelassenheit*, la relación con la técnica se convierte en simple y apacible, lejos de que este *sí* y *no* pudieran dar la impresión de un tipo de vinculación equívoca e insegura entre hombre y técnica. La serenidad es el temple de ánimo (*Befindlichkeit*) que nos invita a insistir en el más importante de los temas fenomenológicos: el del sentido. El sentido ahora tiene que ver, ya no tanto con la dotación de la conciencia correspondiente al darse de lo eidético, como en Husserl, sino con el misterio del ser en cuya relación con el Dasein debe contextualizarse la cuestión de la técnica. Descubrir esa actitud con la que el *otro pensar* describe la que tiene que ser la relación del hombre con la técnica puede revelarnos un modo fenomenológico de pensar que, no dejándose envolver (en el sentido de embaucar y confundir) con lo ente, permite al hombre *estar en la verdad del ser* sin que por este «estar» debamos entender algo así como agotar, conquistar o poder. *El sí* a la técnica es la aceptación del progreso, del bienestar, de la transformación creadora y creativa del mundo; *el no* es el rechazo a que la técnica implante definitivamente el modo técnico de pensar, el modo técnico de ser, el modo de razonar lógico-productivo. La serenidad sería así una disposición afectiva para vivir el tiempo con la mirada puesta en una búsqueda de la autenticidad del existir propiamente humano al que no le basta subsistir como los otros entes que son *en* el tiempo. La clave vuelve a ser la misma que en Pablo: la aceptación del mundo, pero la distancia para con el mundo.

Para Heidegger, para el Heidegger que se hace cargo de lo que supone *el final de la filosofía y el inicio del pensar*, este *otro pensar*, al tiempo que neutraliza la frenética actividad de la voluntad, debe resolverse a *dejarse en el ser*, de la misma manera que el *usus mesiánico* del *kairós* desbancaba toda relación entre el

³⁹ HEIDEGGER, M., «La sentencia de Anaximandro», p. 242.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Conferencia pronunciada en 1955 con ocasión del 175 aniversario de compositor Konradin Kreutzer.

⁴¹ SLOTERDIJK, pp. 26-27.

hombre y el mundo desde el *dominium*⁴². Este *dejarse en el ser* es el *otro modo de existir* cuya repercusión afectiva es esta de la *Gelassenheit*, el temple de ánimo que invita al ser humano a *dejar ser* a las cosas, si es que él mismo no quiere acabar *dejando de ser*; en este devastador tiempo de la técnica. Pensar es, ahora, la tarea de un tiempo que debe aliviarse de la carga del ente, de la pesadez de las cosas. Pensar es un modo de desasirse de los entes para abandonarse, eso sí, en el ser. En el *pensar meditativo* (*besinnliche Nachdenken*), en este otro pensar, en nuestra opinión, resuena secularmente aquella experiencia del *como si no*⁴³. Pensar es, en este nuestro *mientras tanto*, albergar la experiencia de eso con lo que no se puede, de *lo sagrado*, siguiendo casi a pies juntillas la concepción poética de la *physis* de Hölderlin como se ve en GA 75. Lo sagrado está indicando todo ese ámbito de la *no disposicionalidad* por la que el ser queda siempre en excedencia, como si su darse fuera algo así como su retraerse, como si su aparecer tuviera que ver con su esconderse. Es el acontecimiento, el *ahí* que muestra su presencia en un aparecer que no puede desentenderse de todo lo que se oculta en su acontecer, en su *venir a la presencia*⁴⁴. Y entender esto es descubrir también cómo el hombre no puede hacerse con el ser, porque en su entregarse, el ser nunca se deja del todo, nunca se agota del todo. Reconocer este ámbito de lo sagrado (que provoca ese rebosamiento de sentido que se concentra en el *como si no*) es rechazar que la sabiduría del mundo, aquella que en este momento de la historia se ha plasmado en los modos de pensar derivados de la metafísica consumada en la técnica, puedan estar a salvo de la vanidad que disipa toda solidez y que convierte en polvo hasta los más férreos fundamentos mundanos.

Pues bien, también ahora nos toca vivir en los tiempos menesterosos, en la noche oscura, en el desierto, en otros areópagos. Nos toca tener experiencia de lo que, desde el modo de pensar occidental, parece no poder experimentarse si no es asumiendo un modo de *giro en el pensar* hacia el pensar meditativo, hacia

⁴² Agamben afirma que la forma del *como si no* del ser mesiánico significa la expropiación en la forma de toda propiedad jurídico-fáctica. Por eso, la vocación mesiánica implica una manera de desactivar, de hacer ineficaces e inoperantes los presupuestos de la legalidad. Cfr. Ibid. p. 37. En esta dirección apuntan también las *Tesis sobre la historia* de Benjamin, en esa determinación redentora del mesianismo en relación a los insumos del mundo hasta llegar al estado de excepción de lo común para albergar así la revolución de la debilidad que subvierte y pone en entredicho los poderes de los sabios del mundo.

⁴³ Serenidad que no es solo la pasividad del *dejar ser* a las cosas lo que son, sino el hacer (que ya está incorporado en la etimología del verbo *lassen*) que las cosas sean, en comprometerse con promover que las cosas sean aquello que tienen que ser, que generen espacios, que abran sus posibilidades más propias. Hemos dedicado un monográfico a todas estas cuestiones en *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*.

⁴⁴ Heidegger expone la fertilidad de la metáfora del *Ereignis* especialmente en *El origen de la obra de arte*, y en concreto en el concepto de tierra en el que, en palabras de Gadamer, junto a su función privativa y limitadora se presenta con una función ontológico-constitutiva. «La tierra no es solo lo que los rayos de luz no pueden penetrar. La oscuridad que oculta es igualmente lo que resguarda, desde donde todo irrumpe a la luz, como la palabra desde el silencio». GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, p. 174.

el *pensar pensante* que se hace cargo del tránsito que va de la *ausencia de la indigencia* (tal y como sucede en la técnica) hasta la *indigencia de la ausencia*⁴⁵.

En definitiva, en este modo de resituar las cosas en su sitio propia de la experiencia primitiva del cristianismo (que termina poniendo su existencia en la distancia que va de la idolatría del mundo a la indiferencia absoluta) pudo ver Heidegger no solo los ingredientes de este otro pensar, sino también un modelo de resistencia para poder soportar el tiempo de este otro nihilismo, el tiempo de esta otra transición, el tiempo de este ahora que nos queda. Y entonces, en este tiempo del final del pensar de la totalidad, en esta ilustración exhausta, en esta metafísica perfecta y consumada, Heidegger anuncia la oportunidad para volver a donde el ser humano encontró siempre su sentido sin el amarre del mundo, sin la seguridad de las cosas, sin el abrigo del poder de la *Machenschaft*. Porque, en el fondo del peligro nace lo que salva, había escrito Hölderlin quizá también recordando a Pablo: *donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia* (Rom 5, 20).

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1996). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta.*, Madrid: Trotta.
- Berciano, M. (2000). «Esperando su venida. Comentarios heideggerianos de escatología paulina» en: *Naturaleza y gracia*, 2-3, pp. 429-459.
- Casale, C. (2008). «La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina» en: *Teología y vida*, vol. XLIX, pp. 399-429.
- Capelle-Dumont, Ph. (2013). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: FCE.
- Caputo, J. D. and Martin Alcoff, L. (eds.) (2009). *St. Paul among the philosophers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chillón, J. M. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- Chillón, J. M. (2018). «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger» en: *Pensamiento*, 74, 281, pp. 661-680.
- Delahaye, E. (2016). «About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger» en: *International Journal of Philosophy and Theology*, pp. 85-101.
- De Lara, F. (2007). «Heidegger y el cristianismo de San Pablo y de San Agustín» en: *Eidos*, 7, pp. 28-46.
- Gadamer, H. G. (2017). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Haar, M. (1996). «Le moment (kairós), l'instant (Augenblick) et le temps du monde (Weltzeit) en Heidegger 1919-1929», en: Courtine, J. F. (ed.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, pp. 67-90.
- Heidegger, M. (1982). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 234

- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1996). «Para qué poetas» en: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). «La sentencia de Anaximandro» en: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta,.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2014). *Qué es metafísica*. Madrid: Alianza.
- Marion, J. L. (2010). *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago.
- Nicholson, G. (2010). «The end of the time. Temporality in Paul's letters to the Thessalonians» en: McGrath, S. J. and Wiercinski, A. (eds.), *A Companion to Heidegger's phenomenology of Religious Life*. Netherlands: Rodopi, pp. 219-231.
- Ruin, H. (2019). «In the spirit of Paul: thinking the hebraic inheritance (Heidegger, Bultmann, Jonas)» en: Björk, M. and Svenungsson, J. (ed.), *Heidegger's Black Notebooks and the future of theology*. London: Springer, pp. 49-75.
- Savarino, L. (2001). *Heidegger y el cristianismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sloterdijk, P. (2020). *La herencia del Dios perdido*. Madrid: Siruela.
- Tillich, P. (2018). *El coraje de ser*. Madrid: Avarigani.

Universidad de Valladolid
josemanuel@fyl.uva.es

JOSÉ MANUEL CHILLÓN

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]