

LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE FACTICIDAD. LA
RELIGIÓN DE LA VIDA Y LA VIDA DEL RELIGIOSO

Heidegger's Facticity. Religion of Life and the Life of the
Religious

Andrés Téllez-Núñez

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.



Resumen

Este artículo busca estudiar la noción de facticidad y responder qué significa y cuál es su alcance en un período concreto de la obra de Martín Heidegger. Así, a partir del examen de Los fundamentos filosóficos de la mística medieval, Introducción a la fenomenología de la religión, Agustín y el neoplatonismo, y Ontología – Hermenéutica de la facticidad, que refieren, por ejemplo, el Antiguo y Nuevo Testamento, las Confesiones de San Agustín, y los textos de otros autores y místicos tales como Tomás de Kempis, se presenta una hipótesis de trabajo que consiste en afirmar que la noción de facticidad en el primer Heidegger tiene contornos más negativos (pesimistas) que positivos (optimistas), y que ella tiene como características fundamentales la cotidianidad, la temporalidad y el distanciamiento. La metodología de investigación supuso una aproximación dialéctico-exegética a la fuente primaria. El trabajo concluye afirmando que la noción de distanciamiento comprendida dentro de la de facticidad supone que la vida se asume temporalmente, pero que ella se vive sobretemporalmente.

Palabras clave: *facticidad; indicadores formales; distanciamiento; cotidianidad; racionalidad.*

¿Cómo citar?: Téllez-Núñez, A. (2026). La noción heideggeriana de facticidad. La religión de la vida y la vida del religioso. *Praxis Filosófica*, (63), e20214522. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i63.14522>

Recibido: 31 de octubre de 2024. Aprobado: 29 de mayo de 2025.

Heidegger's Facticity. Religion of Life and the Life of the Religious

Andrés Téllez-Núñez¹

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Abstract

This article studies the notion of facticity within a concrete period of the works of Martin Heidegger, with a particular reference to The Phenomenology of Religious Life, and Ontology – The Hermeneutics of Facticity upon his reading of the Old and New Testament, St. Augustine's Confessions (Book X), and the texts of other authors and mystics such as Thomas à Kempis. The working hypothesis put forward in this article states that the early works of Heidegger show that the notion of facticity has more negative (pessimistic) contours than positive (optimistic) ones, and that its most comprehensive features are everydayness, temporality, and seclusion. The method of research entailed a dialectic and exegetic approach to the primary source. A conclusion is drawn in the sense that the notion of seclusion comprised in that of facticity entails assuming life in the context of time, but above it.

Keywords: Facticity; Formal indicators; Reclusion; Everydayness; Rationality.

¹ Profesor Asociado, Facultad de Ciencias Jurídicas, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, República de Colombia). Abogado; Magíster en Filosofía; Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, República de Colombia). LL.M., Universidad de Georgetown (Washington, D.C., Estados Unidos de América).

LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE FACTICIDAD. LA RELIGIÓN DE LA VIDA Y LA VIDA DEL RELIGIOSO

Andrés Téllez-Núñez

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

I. Introducción

El objetivo de esta investigación es establecer una relación entre ciertos caracteres de la noción de facticidad contenida en algunos textos del primer Heidegger y proponer como hipótesis de trabajo² que la cotidianidad y lo cotidiano, allí y en su conjunto, se verían más negativa que positivamente³. Respecto del adverbio *negativamente* en correspondencia con la palabra inglesa *negative* utilice el significado sinónimo de ‘pesimista’. Para el adverbio *positivamente* en correspondencia con la palabra inglesa *positive* utilice el significado sinónimo de ‘optimista’. La tesis contraria es sostenida por Campbell (2012, pp. 25, 32, 38, 39, 40 y 121) en la que se utiliza la expresión *positive side* para describir la cotidianidad heideggeriana a la luz

² La obra de Campbell (2012) se titula *The Early Heidegger's Philosophy of Life*. Vale la pena aclarar que mi investigación puede describirse ampliamente como una referencia (tangencial) a los orígenes y trasfondo de *Ser y tiempo* (SZ) y servir como tal para futuras investigaciones sobre la facticidad heideggeriana.

³ Algunos podrán tildar de simplista reducir este examen filosófico a la exposición de una visión aparentemente binaria entre *optimismo* y *pesimismo*; sin embargo, el lector querrá saber que Campbell (2012) vincula la filosofía (heideggeriana) de la facticidad (vida) a una vivencia u optimista o pesimista, a veces, en relación con el profundo *significado* de la cotidianidad. Si el significado se vincula con lo optimista-positivo o con lo pesimista-negativo, quizás no exista una simpleza de la argumentación de oposición entre una visión optimista o pesimista ni en el texto cuya tesis esta disertación pretende rebatir (el de Campbell, 2012) ni en este artículo que explica su noción *suprateórica*. Los elementos explicativos en torno a la hipótesis de trabajo aquí estudiada se encuentran en el cuadro comparativo (ver Tabla 1) que presento al final de este texto.

de los textos que ahora me dispongo a examinar. El camino que propongo recorrer de la mano de Heidegger se ha iniciado con su revisión de la experiencia de los primeros cristianos y de los místicos —tema que abordo aquí— y finalizará con la delineación de lo que él llamó hermenéutica de la facticidad, cuyas aristas se presentarán en un artículo posterior⁴.

El presente estudio comprende la lección no impartida en el período de 1918-1919 titulada *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*; los cursos sobre religión dictados por el autor en el semestre de invierno de 1920-1921 titulado *Introducción a la fenomenología de la religión* y en el semestre de verano de 1921 titulado *Agustín y el neoplatonismo*, agrupados bajo la denominación GA 60⁵; el curso dictado en 1923 titulado *Ontología — Hermenéutica de la facticidad*, denominado GA 63⁶, será examinado en una disertación posterior. Para lograr el cometido precitado se han escogido algunas notas propias de la noción heideggeriana de facticidad en GA 60 correspondientes al primer Heidegger⁷ y se han comparado en cuanto a su alcance y ámbito.

La primera parte de la investigación supuso los siguientes pasos: (i) consultar las fuentes primarias tomando como referencia algunas de las traducciones al castellano y traducciones al inglés disponibles, en particular, las de Uscatescu, Fritsch y Gosetti-Ferencei, y Muñoz para GA 60, y la de Aspiunza, y van Buren para GA 63; (ii) extrapolar las notas fundantes y relevantes del libro X de las *Confesiones* de Agustín y de algunas epístolas de San Pablo; (iii) abordar la cronología, o en palabras de Kisiel (1995), la génesis de *Ser y tiempo* (SZ), los ángulos de la relación entre filosofía y teología, los contornos de la facticidad, ella, en sí misma, como clave de lectura principal de SZ y del pensamiento de Heidegger, y la metodología propia de este autor que engloba entre otros, el tema de la indicación formal. Entre GA 60 y GA 63, debo anotar, median otras lecciones que, aun cuando

⁴ El lector querrá consultar un interesante debate sobre la aparente equivalencia entre el *ser* heideggeriano y Dios, aspecto que, quizás, trataré en otra investigación. Sobre esto puede consultarse a Sikka (1997).

⁵ Los cursos aquí examinados se agrupan bajo la abreviatura GA 60 seguidos de la página y *Heidegger 2010* seguido de la página. A efectos de la confección de este artículo he utilizado el texto titulado *The Phenomenology of Religious Life* (Heidegger, [1995] 2010) editado por Indiana University Press, el texto titulado *Introducción a la fenomenología de la religión* (Heidegger, [1995] 2005) editado por Biblioteca de Ensayo Siruela, y el texto titulado *Ontology — The Hermeneutics of Facticity* (Heidegger, [1988] 1999) editado también por Indiana University Press. En cuanto a SZ, he consultado la edición de Editorial Trotta que contiene la traducción de Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, [1927] 2014).

⁶ Ver nota anterior.

⁷ Ver nota 2.

no diseccionadas detalladamente en este artículo, me han servido de contexto y respecto de las cuales haré las correspondientes referencias (por ejemplo, el curso de invierno de 1919-1920⁸ y el tratamiento de Aristóteles en el curso de invierno de 1921-1922⁹) en una oportunidad posterior.

Mi aporte al estado del arte se concreta en presentar a la comunidad académica un esbozo de las notas subyacentes de la facticidad en el primer Heidegger, pero a guisa de *relación*, tratando de identificar lo que está detrás de *algunos apartados* de SZ, con un énfasis particular en la noción de reclusión, distanciamiento (que no *distancialidad*), absorción, y cotidianeidad, y presentar el ambiente histórico y contextual de Heidegger y sus orígenes. El lector podrá encontrar en este artículo, además, ejemplos que he propuesto y que buscan explicar los contenidos de los hallazgos heideggerianos. A partir de esta investigación, podrán acometerse en el futuro otras tareas que expliciten y profundicen, aún más, las que pudieran considerarse, a grandes rasgos, como las raíces teológicas de SZ.

A continuación, extrapolaré algunas notas de la noción heideggeriana de facticidad cristiana en cuanto a la fenomenología de la vida religiosa. En la primera parte se harán algunas precisiones de tipo contextual, temático y metodológico, que actúan como una suerte de brújula para aproximarse de manera más didáctica a las fuentes primarias y secundarias utilizadas en esta disertación. En particular, se hace mención a los *indicadores formales* o los conceptos utilizados para comprender la vida (Escudero, 2004) con el fin de esclarecer el origen o génesis de SZ y para situarse temáticamente en relación con el estudio de la noción heideggeriana de facticidad. En la segunda parte se extrapolan algunos caracteres comparativos derivados de la noción de facticidad, mostrando su cariz, sobre todo cristiano.

Quiero (de)mostrar a lo largo del artículo que, contrario a la tesis de Campbell (2012), que sostiene una visión positiva u optimista de la cotidianidad y lo cotidiano respecto de la noción heideggeriana de facticidad en sus primeras lecciones, el *leitmotiv* en estos primeros cursos sobre esa cuestión particular es todo lo contrario, es decir, se presentaría de manera persistente una visión negativa o pesimista de la cotidianidad y de lo cotidiano. Los indicadores formales, además, plantearán la dificultad, quizás evidente, consistente en que deberá evaluarse si a las expresiones

⁸ Su título en inglés es *The Basic Problems of Phenomenology* (Heidegger, [1975] 1988).

⁹ Su título en inglés es *Phenomenological Interpretations to Aristotle: Introduction to Phenomenological Research: Einleitung*, sin el cual, de acuerdo con Dahlstrom (1994), es imposible entender el método de la indicación formal.

de facticidad cristiana, a fin de cuentas, puede dárseles ese tinte positivo (optimista) o negativo (pesimista).

II. Precisiones previas y delimitación contextual, temática y metodológica

Aunque aquí me contraeré únicamente a algunas líneas de GA 60, a guisa de dato histórico debo afirmar que Heidegger, en sus propias palabras y años después, habría afirmado en su *Habilitationsschrift* que él mismo había puesto de presente el problema de la facticidad, aunque solo usando sinónimos de la expresión. El origen de la expresión facticidad, sin embargo, se contraería a Fichte, que habría acuñado el término *Faktizität* hacia 1800 con dos extremos identificables: de una parte, los hechos de las ciencias naturales; de otra, el sentido del individuo (fáctico) en la historia. Esto último habría sido de particular interés para el joven Heidegger y deberá ser tenido en cuenta de manera especial en mi análisis de la facticidad a la luz de los cursos de religión, sobre todo, al haber identificado, entre otros hechos históricos relevantes, la venida de Jesús, lo cual vendrá a caracterizar los comienzos teológicos de Heidegger (Kisiel, 1995).

El problema de la facticidad identificado por Heidegger se contraería a la pregunta de cómo expresar un campo preconcebido de significado vivido en un idioma especial que este autor llamará *indicación formal*. Más que una fenomenología de la religión, de lo que se trata es de una fenomenología de la vida fáctica cristiana marcada por la tribulación dada la Segunda Venida, en donde, además, hay una suerte de dos polos: primero, volverse cristiano y, segundo, el esperar la Segunda Venida. Todo ello supone una tribulación que atraviesa la vivencia cristiana. Quizás sirva esa aclaración en el sentido de que a Heidegger le importa más que una fenomenología de la religión, aproximarse a la experiencia del ser que la vive.

III. Materia prima para establecer una relación

Para precisar los aspectos propios de la noción heideggeriana de facticidad en el contexto de los inicios teológicos de Heidegger y, muy particularmente, de una lección no impartida y de los cursos sobre fenomenología de la vida religiosa, quizás no solo deban ponerse de presente las tensiones multidimensionales, si se quiere, entre lo ontológico y lo fenomenológico¹⁰, entre el sujeto y el objeto, entre la forma y la materia —y aquí aparecerá el

¹⁰ Blattner (2006) precisa que Heidegger busca “usar el método fenomenológico en la ontología” (p. 27).

asunto de la indicación formal—sino también, y sin oponerse a todo ello, el problema del método. En todo momento, se habría tratado de cómo articular la experiencia vital y superar una solución *teórica*, para con Heidegger, edificar o proponer una solución *suprateórica*, es decir, diferente a la meramente teórica que conlleva la íntima unión entre *intuición* y *expresión* (Kisiel, 1995, p. 49). Quizás el esfuerzo heideggeriano se trata de separarlos.

Un ejemplo puede ilustrar esto: para subir al segundo piso de su casa, María utiliza las escaleras. Si alguien le preguntara a María por qué lo hace, ella tendría una multitud de respuestas posibles, pero si alguien le sugiriera que, en vez de subir por las escaleras, bajara al sótano, y se quedara encerrada allí, esto con el fin de llegar al segundo piso, ella seguramente no lo entendería. El sentido común indicaría que para subir al segundo piso, María debe utilizar las escaleras y no quedarse encerrada en el sótano que está debajo del primer piso (*solución teórica*). La razón por la cual María o cualquier ser humano racional llega a esa conclusión es lo que a Heidegger le interesa auscultar (*solución suprateórica*), es decir, entender las estructuras, pero también las intencionalidades (Kisiel, 1995, p. 50). En el fondo, claro, siempre se podrá develar la distinción entre lo óntico y lo ontológico, casi, como lo entiendo yo, entre la *vida*¹¹ y la vida vivida por cada uno, en un contexto de intencionalidad y significado.

Aunque lo primero le interese a Heidegger, por supuesto, es lo segundo, o sea, la vida vivida y el significado, lo que le preocuparía más desde la fenomenología y la ontología, pero, muy especialmente, desde lo que después se tratará con mayor detalle: la *hermenéutica de la facticidad*. ¿Cómo aproximarse a la experiencia de cada cual si la experiencia de cada cual no puede ser vivida tal como él la vive? A pesar de que la pregunta puede responderse con el *es gibt*, hay un significado y una intencionalidad que son precisamente los que permiten determinar la vida que conlleva la dificultad de que aquello que tenemos más cerca es aquello que más escapa a nuestra comprensión (Kisiel, 1995, p. 55). Un ejemplo puede ilustrar este problema: puede aseverarse que, en cierto momento de la vida de una persona, esta no se entiende a sí misma, a pesar de que esté consigo misma en todo momento. Se tiene a ella misma. Nada más cercano que uno mismo, pero nada más lejano, a la vez. Cabría preguntarse si es posible comprenderse a sí mismo y si esto resulta difícil o imposible, poder o querer entender, entonces, la experiencia de otros.

¿Qué encontró Heidegger en los pasajes bíblicos, particularmente en algunas Cartas de San Pablo o en el libro X de las *Confesiones* de Agustín

¹¹ Campbell (2012) y Blattner (2006) aclaran qué es *vida* para contextualizar la postura heideggeriana.

que le delineó el camino en la construcción evolutiva de la noción de facticidad y que luego se materializó en su *hermenéutica de la facticidad* o en su *magnum opus*? Habría habido, entonces, un interés inicial en lo medieval, interés que luego pasaría a centrarse en la cristiandad temprana. Independientemente de las características particulares de la formación de nuestro autor, su intención inicial de ser sacerdote católico, finalmente, no exitosa dados algunos problemas de salud, circunstancias estas relatadas por prácticamente casi todos los expertos, y su posterior rompimiento con la Iglesia Católica, evidencian, como él mismo lo sugiere en sus cursos, la relación entre filosofía y teología, pero sobre todo, considerar la vivencia cristiana, sus *indicaciones formales*, como un campo rico de estudio y de elementos particulares para la construcción de la noción de facticidad.

Los textos de Heidegger en los que me he centrado marcan, a efectos de este capítulo, con excepción de la lección, no el comienzo, sino la finalización de los esfuerzos de Heidegger en materia de fenomenología de la religión, y el mismo ejercicio metodológico que Heidegger emplea en la filosofía lo emplea él para explicar sus motivaciones: su vida es su facticidad, su facticidad es su vida. En algún momento, esa tensión entre filosofía y teología se pone de presente, por lo menos de manera expresa, en la conferencia *Fenomenología y teología*¹², en donde la teología se monta sobre la Revelación según la Biblia; de allí se infieren las preguntas y las respuestas. La tensión aparece igualmente en el curso sobre fundamentos filosóficos de la mística medieval que Heidegger finalmente no impartió, en donde se afirma que la teología depende de la filosofía¹³, siendo, sin embargo, la teología, autónoma (Capelle-Dumont, 2012, p. 41)¹⁴.

III.1 La relación entre filosofía y teología. Irracionalismo y misticismo. Los fundamentos filosóficos de la mística medieval (agosto de 1919)

Una interpretación de esta lección de Heidegger, no impartida, podría tener como clave de lectura inicial que no se habría buscado “constituir una

¹² Algo que puede resultar útil para contextualizar esta discusión sobre filosofía y teología lo trae Sikka (1997) así: Heidegger “también ve el matrimonio entre Cristiandad y la filosofía griega, en un todo, como algo infortunado, y él mismo cree que con el fin de ella se mantenga fiel a sus propias visiones, la teología —como reflejo de la experiencia cristiana— no debe tomar prestados conceptos que fueron formados en su interior” (p. 44).

¹³ Sikka (1997) refiere la opinión de Heidegger sobre la división entre teología y filosofía en la Edad Media (p. 63).

¹⁴ Una caracterización heideggeriana sobre lo irracional, el misticismo y el papel de la filosofía se resume así: “la filosofía como una construcción racional separada de la vida, carece de poder: el misticismo como una experiencia irracional no tiene sentido” (Sikka, 1997, p. 63).

filosofía de la religión”, sino más bien “retomar los fenómenos religiosos en una ‘comprensión fenomenológica originaria’” (Capelle-Dumont, 2012, p. 189). Heidegger aclara con estos textos que su interés es la indagación de los presupuestos filosóficos y no tanto la vivencia de Dios desde un punto de vista místico. Los orígenes de la mística medieval, afirma Heidegger, han de remontar, a quien los estudia, a Agustín, al neoplatonismo, a los estoicos, a Platón, y a Aristóteles. Lo que importa aquí es que, en el contexto de las indicaciones formales y del abordaje de lo preteórico, la experiencia (*Erlebnis*) religiosa vivida por el religioso pueda ser vista y diseccionada.

¿Cómo aproximarse a lo que no ha sido vivido sino por el religioso? ¿Qué le compete a la filosofía en torno, por ejemplo,¹⁵ a la oración? (GA 60: 304-305 / Heidegger, 2010, p. 232) y el distanciamiento (*seclusion*) para el místico, y cómo abordarlos entonces? (GA 60 307-308 /Heidegger, 2010, p. 234). Un ejemplo puede ilustrar esto: tómese cualquier pasaje de un texto de un místico. Lo que Heidegger quiere es estudiar filosóficamente el proceso por el cual el místico arribó a sus conclusiones a partir de su vivencia, que, por lo menos, para el resto de los mortales, resultaría extraordinaria en tanto habría una suerte de aislamiento del mundo y un habitar físico continuo en una celda. Heidegger toma de Schleiermacher, en cuanto a la religión y su carácter, el “gesto de contemplación,¹⁶ es decir, el ‘sentido y gusto de lo infinito’”, una de cuyas formas es el “abandono”. ¿Que la teología dependa de la filosofía y no a la inversa (GA 60 309-310/Heidegger, 2010, p. 235), que la filosofía dependa de la teología? Esto, teniendo en cuenta que “la fe casi no necesita de la filosofía”, pero “la teología necesita de la filosofía, no para develar su propio *Positum* —la cristiandad—, sino para que los conceptos fundamentales que utiliza sean ‘corregidos’ por la filosofía”. ¿Cuál es esa función correctiva? La filosofía con respecto a la teología tendría una función que busca corregir sus conceptos y, además, liberarla (Capelle-Dumont, 2012, pp. 41, 192 y 223).

¿Cómo excluir del sujeto místico tiempo y espacio a manera de *sobretemporalidad* y por medio de un distanciamiento (GA 60 317-319/ Heidegger, 2010, p. 241)? ¿Qué es la religión? La religión es, de acuerdo con Heidegger, “la relación intencional específicamente religiosa del orden del sentimiento, de todo contenido vivencial con una totalidad infinita como sentido fundamental” (GA 60: 320-322/Heidegger, 2010, p. 243).

¹⁵ Ver el cuadro comparativo (Tabla 1) que he diseñado y que se presenta en las últimas páginas de esta disertación.

¹⁶ Para Buenaventura, en la contemplación de Cristo la “mente alcanza la perfección de su iluminación” (Sikka, 1997, p. 41). Además, en esa contemplación se alcanza la más alta forma de correspondencia con la verdad (p. 45).

Si hay un sinnúmero de vivencias, “la historia (...) es el objeto supremo de la religión, comienza con ella y con ella termina (...) hacerlo todo con religión, no por religión. La religión tiene que acompañar como una música santa todo hacer de la vida” (GA 60 322-323/Heidegger, 2010, p. 244). Lo místico, además, no tiene nada de irracional y catalogarlo así sería una especie de charlatanería (Capelle-Dumont, 2012). Estimo que lo histórico, en tanto vivencia religiosa de un sujeto que se confunde con las vivencias de otros, entendiendo por vivencia una *vida interior*, un *distanciamiento* o *reclusión*, en una *sobretemporalidad*, resulta ser otra clave o pista en el compendio de la noción heideggeriana de facticidad. Sobre la base de esa definición de religión que da Heidegger en esta lección no impartida, creo que es dable asimilar esa noción a la concepción de vida interior, algo con lo que tradicionalmente se ha asociado el misticismo. A Heidegger le importa diseccionar la vivencia religiosa del religioso, así él mismo no sea una persona religiosa. Le interesa, a más de acometer una suerte de purificación de la teología de sus raíces griegas y llevarla a sus orígenes —que él entiende como el protocristianismo—, comprender la experiencia propia del místico. Un ejemplo puede ilustrar esto: la figura de una cruz se verá de manera diferente en tanto esa visión esté permeada o no por un contexto particular, verbigracia, el misticismo medieval, y en la medida en que dicha figura se presente de una u otra manera en textos escritos por los llamados *místicos*. ¿Puede entenderse tanto la Cruz como su significado solamente a partir de la Crucifixión de Cristo y despojarlos de las añadiduras que aparecen por virtud del paso del tiempo y de los autores *místicos*? ¿Puede entenderse la razón por la cual los autores místicos le atribuyen tal o cual significado?

El texto, que es de difícil asimilación y comprensión, me permite aclarar elementos relevantes para la clave de lectura que propongo. Estos serían fundamentalmente cuatro: (i) un querer diseccionar la experiencia del religioso; (ii) un planteamiento de la relación entre filosofía y teología, y la proposición del fin filosófico buscado, para terminar afirmando que la segunda necesita de la primera, esto porque Heidegger en este estadio busca apropiarse de lo más originario de la experiencia cristiana; (iii) el tener a Dios como objeto fenomenológico; (iv) el constatar la noción de distanciamiento (*seclusion* en inglés), fundamental para mi hipótesis de trabajo, y sobre la cual volveré más adelante y que, creo, es aquella sobre la cual se edifica la concepción más amplia de facticidad: una continua absorción en la cotidianidad, lo temporal, y una continua absorción en los seres. ¡La vida irresoluta siempre que, además, siempre se nos escapa!

Con estos cuatro elementos puedo, por ahora, empezar a matricularme en algo que hallo fundamental para la filosofía en el marco de este escrito:

una averiguación de la verdad y por la verdad, esta expresión, por ahora, en su acepción más común y corriente. Esto, en el contexto de la mística medieval, habría fascinado a Heidegger, en tanto solo la propia experiencia, la propia facticidad del místico, daría las luces para averiguar por su camino y por sus hallazgos. Cómo llegaron el misticismo y algunos de sus exponentes más caros a extrapolar sus conclusiones. Eso es lo que le interesa a Heidegger, su vivencia en cuanto conectada a una serie de conclusiones, para algunos irracionales, ¡para él no! ¿Qué fue lo que les permitió a los místicos descubrir?

Por ahora digo, o más bien, reitero que, en mi investigación, resultan claves la noción de distanciamiento y la de contemplación como caracteres en una construcción de la noción de *facticidad*.

III.2 De la conversión a la actualización. La espera y la tribulación. Introducción a la fenomenología de la religión (1920-1921)

Este curso tuvo como caracteres investigativos los escritos del Nuevo Testamento y el método fenomenológico. A efectos de este artículo y aparte de los intríngulis relativos a qué es una introducción, o a si en filosofía una definición o, incluso, un concepto funcionan de manera similar a como ocurre en las ciencias, tal y como lo refiere Heidegger en su curso (GA 60:4-5/Heidegger, 2010, p. 4) y sobre lo que no desarrollaré elementos adicionales, lo que importaría aquí, finalmente, con base en este curso sobre fenomenología de la religión o, más precisamente quizás, de la vida religiosa, sería precisar las aristas más cercanas a la noción de facticidad cristiana o noción cristiana de facticidad, si se quiere. ¡De la vivencia pasamos a la explicación racional y de la explicación racional pasamos a la vivencia! (GA 60:7-8/ Heidegger, 2010, p. 6). La “filosofía resulta de la vida *factual* y en el seno de la experiencia *factual* revierte a la vida” (Capelle-Dumont, 2012, p. 204).

La experiencia se da en relación con el mundo que se “declina en un triple sentido”: el mundo circundante (lo que nos encontramos), el mundo común y el mundo propio o el mundo del yo. *Factual* significa verse de frente con lo que se impone a manera de figura: ¿qué hay de la experiencia fáctica de los primeros cristianos? ¿Qué hay de su vivencia, de su vida interior?

Esas son las motivaciones del primer Heidegger. Si para él no había nada de irracional en los místicos, quizás las expresiones cristianas de la facticidad y la experiencia fáctica de la vida que comprenderían tanto la experiencia (misma) como lo que es experimentado a través de dicha

actividad (GA 60:8-10/ Heidegger, 2010, p. 7) allanan el camino a su explicación y a la ontología propiamente ya hecha magistral en SZ. Importa, como anota Heidegger de acuerdo con Kisiel (1995), vincular el *cómo* de la experiencia de vida con el *qué* de lo experimentado. El *cómo* tendría que ver fundamentalmente con el significado del mundo particular de alguien, el mundo del yo, que en ningún caso se separa del entorno, o sea, el mundo en el que nos encontramos. En ese mismo sentido, lo experimentado es un mundo porque uno no puede vivir en un objeto (GA 60:10-11/ Heidegger, 2010, p. 8; Kisiel, 1995). Y las “situaciones de la vida fáctica” se experimentan con una marca particular: aquella de la significación (GA 60:11-13/Heidegger 2010, p. 9) y/o significatividad y, en donde, tanto el punto de partida como la meta final de la filosofía no son otros que la experiencia de la vida fáctica (Capelle-Dumont, 2012).

Con la referencia a Troeltsch (GA 60:19/ Heidegger, 2010, p. 14), reputado experto en filosofía de la religión, quizás importaría subrayar los siguientes tres aspectos, siguiendo la dinámica de Heidegger en torno a la noción de facticidad en este estadio, y la conexión con la indicación formal: (i) la experiencia de Dios desde lo psicológico (GA 60:19/ Heidegger, 2010, p. 14) y desde lo metafísico (GA 60:25-26/ Heidegger, 2010, p. 18) o, según Heidegger, la “auténtica filosofía de la religión”; (ii) lo *a priori* religioso como racional o irracional (GA 60:20-21/ Heidegger, 2010, p. 15); (iii) lo histórico (GA 60:22-23/ Heidegger, 2010, p. 16) en relación con el *Dasein* y con el método propio de la fenomenología.

Lo histórico, como el *core phenomenon* (GA 60:31/ Heidegger, 2010, p. 22), devela ya algo característico: la preocupación o el cuidado, vistos un pasado, un presente y un futuro. Heidegger ha aprehendido la vida humana en todas sus facetas como una transformación continua cotidiana, una continua reapropiación de los tiempos pasados, y una proyección renovada del futuro (Denker, 2013, p. 58). Lo histórico significa, entre otras cosas, lo que procede en el tiempo (GA 60:31/ Heidegger, 2010, p. 22) y no en el sentido de la ciencia de la historia (GA 60:32-34/ Heidegger, 2010, p. 23). El *Dasein* busca seguridad (GA 60:37-38/ Heidegger, 2010, p. 26) y no cambio (GA 60:32-34/ Heidegger, 2010, p. 23), pero en una actitud continua de significación (GA 60:51-53/ Heidegger, 2010, p. 35) y proyección. ¿Qué influjo tiene lo histórico como “universalización” (distinto a “generalización”) o como “concepto universal” en esa proyección e, incluso, en el contexto de una investigación fenomenológica?

Sobre la base de una *indicación formal* que, dice Heidegger (GA 60:55/ Heidegger, 2010, p. 38), es distinta a la formalización y a la generalización (GA 60:56-57/ Heidegger, 2010, p. 39), las cuales ordenan, en tanto la

indicación formal no, dejando todo sin respuesta final, lo histórico, entonces, siendo indicación formal, tiene que ver con la experiencia del tiempo, pero, sobre todo, con su sentido, que solo se obtiene de la vida fáctica, si es que esto a estas alturas no resulta, creo, tautológico.

Antes de entrar a exponer los caracteres de la lectura heideggeriana sobre la experiencia de Pablo, cabe anotar, a manera de anotación contextual, que Heidegger busca entender a Pablo tal y como se entendió a él mismo. Al fin y al cabo, se trata de entender cómo se comunicó Pablo con los otros, cómo se asumió frente a su pueblo o su gente. Las dimensiones de Pablo y, muy en particular, de la facticidad cristiana de acuerdo con Campbell (2012) son tres: (i) el conocimiento; (ii) la experiencia de la urgencia; (iii) la fe.

En lo atinente (i) al conocimiento, en el marco del haberse convertido, Pablo sabe que su gente ha devenido solamente si ellos aceptan su mensaje. Así, la vida fáctica viene a ser, en un contexto de actividad, una experiencia marcada por la temporalidad y por la significatividad (Campbell, 2012, p. 53). En lo atinente (ii) a la experiencia de la urgencia, Pablo ignora cuándo ocurrirá la Segunda Venida; esto une dos momentos; por un lado, el haber devenido, por otro, la espera; hay una búsqueda de tranquilidad y seguridad, ambos como elementos de la vida fáctica cristiana. Si no hay aceptación, no habrá ni tranquilidad ni seguridad; hay una suerte de vacío que es una experiencia de nada, que es, precisamente, lo que yace tras la inseguridad y la intranquilidad. En lo atinente a (iii) la fe, que es otra indicación formal de la vida fáctica cristiana y que, como relación con Dios, está informada por urgencia, también se basa en ella y se encuentra marcada por la inseguridad y el tormento.

La *Carta de San Pablo a los Gálatas*, con su concentración en temporalidad e historicidad, es diseccionada, y esto aun cuando lo relatado allí no haya sido vivido por quien lo estudia y trata de explicarlo. Al fin y al cabo, el método de indicación formal no lo exigiría (GA 60: 67/ Heidegger, 2010, p. 47). Lo que importa a Heidegger es rescatar la conversión de Pablo y el peso histórico que él mismo le da a su epístola: a fin de cuentas, él mismo se ha hecho cristiano en virtud de una experiencia original. La proclamación apostólica es experiencia de vida fáctica y, además, es histórica en tanto vive la temporalidad como tal (GA 60: 79-80/ Heidegger, 2010, p. 55).

La *Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses* (GA 60:87/ Heidegger, 2010, p. 61), por otra parte, pone de presente la propia facticidad de Pablo (GA 60:88-89/ Heidegger, 2010, p. 62) que, además, se preocupa de la suerte de los Tesalonicenses, quienes *devinieron* (GA 60:93-94/ Heidegger, 2010, p. 65) seguidores de Cristo, lo cual luego se convierte en su ser, circunstancia que Pablo conoce: el haber devenido seguidor de

Cristo, que él hace suya, que repite y actualiza, y que al final se convierte en algo que marca el origen de la teología (Kisiel, 1995). La actualización del devenir y el estar siempre listos (GA 60:99-101/ Heidegger, 2010, p. 70) a la Segunda Venida (GA 60:95-98/ Heidegger, 2010, p. 67), quizás son el carácter central de la facticidad de la cristiandad primitiva (Caputo, 1986); así, “la vida *factual* concuerda con la disposición de la temporalidad: la religiosidad cristiana no hace más que vivir en el tiempo, ella ‘vive la temporalidad’” (Capelle-Dumont, 2012, p. 211).

En cuanto a la *Segunda Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, que parece contradecir la primera (Kisiel, 1995), y que tiene contornos apocalípticos, ella importaría sobre todo en su carácter escatológico. La temporalidad tiene que ver con esto: “este es el motivo exacto por el cual la fe cristiana tiene su lugar hermenéutico específico en la cuestión escatológica”, lo cual muestra que, en efecto, la facticidad de los primeros cristianos está marcada por el sentido de *temporalidad* (esto como indicación formal) y que su facticidad “se origina de Dios” (GA 60:121-123/ Heidegger, 2010, p. 87; Capelle-Dumont, 2012, p. 211). Deberemos atender quizás aquí que, en apariencia, la facticidad cristiana, de acuerdo con Heidegger, aparte de la actualización ante Dios, no llega a superar la facticidad mundana. Esto me servirá a efectos de una investigación posterior en donde buscaré acentuar las diferencias más notables entre la noción de facticidad en este estadio y la noción de facticidad en lo que podría estimarse como el primer borrador de SZ.

Ricoeur le habría reclamado a Heidegger concentrarse solo en el Nuevo Testamento y haber eludido vérselas de frente con el bagaje del pensamiento judío (Capelle-Dumont, 2012). ¿Cómo no vincular —en un contexto en donde se quiere hacer hermenéutica— el Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento y por qué sólo concentrarse en Pablo? Me resulta curioso que el interés de Heidegger por entender la vivencia de Pablo, en opiniones como la precitada de Ricoeur, aparentemente resulte truncado, al menos metodológicamente, al haber obviado aparentemente el Antiguo Testamento. Aunque no entro a discutir el trasfondo de la discusión y si finalmente Heidegger obvió o no esa herencia, quizás al final no la obvió pues al considerar precisamente el Nuevo Testamento se reconocería el Antiguo y aquí entonces importaría rescatar, en aras de mi clave de lectura, tres elementos fundamentales cuya nota común es la vivencia del tiempo y la temporalidad: (i) una conversión-actualización; (ii) un anuncio y una tribulación; (iii) una vida en pos de algo.

Sobre (i), o sea la conversión-actualización, es un evento en particular, la conversión de Pablo, pero su constante actualización ante Dios, un continuo

volver a ser sobre la base de un ser que devino, pero que ya está ahí; el *sufrir* por sus hermanos no conversos, y el anuncio y la espera de lo que está por venir, esa sorpresa que arribará sin aviso para la cual debemos estar preparados. Estos elementos de las epístolas paulinas fascinan a Heidegger y constituyen, creo, un eje claro de las expresiones de la facticidad, no solo cristiana, sino en el marco más amplio de su ontología. Sobre (ii), o sea, el anuncio y la tribulación, el proyecto vital irresoluto¹⁷ de Pablo parte de un momento, la conversión, y una tribulación constante, un llamado permanente a la conversión y un temor o una preparación para la Segunda Venida caracterizada por una permanente actualización ante Dios o una continua serie de (iii) *ahoras* en pos de algo.

Quizás no habría señal más clara de los orígenes teológicos, o mejor, de los comienzos teológicos de Heidegger, que diseccionar la vida de Pablo y su experiencia de la siguiente forma: delinear que un futuro está oculto, permanentemente escondido, y que, súbitamente, se descubrirá; que vive proyectado *hacia*, ese *hacia* que, en gran medida, escapa de nuestra comprensión y respecto del cual solo hay un punto de inicio claro (Cristo): que hay una conversión, es decir, la asunción de un ser; que se verifica un anuncio en forma de habla permanente, y un continuo vivir en pos de y que en algún momento se des-cubrirá. Poco a poco Heidegger va armando su ontología y, más precisamente, su noción central, subyacente y transversal de facticidad, primero con unas notas para una conferencia que, quizás, en el ambiente de Friburgo, como lo sugiere Kisiel (1995), no resultaba la más apropiada; ahora, con la extrapolación de los elementos existenciales de Pablo.

III.3 En pos de una vida feliz. Agustín y el neoplatonismo (1921)¹⁸

En este curso de 1921, Heidegger y, por consiguiente, este acápite, se centrarán en diseccionar los aspectos centrales sobre facticidad delineados por nuestro autor a través de Agustín con la concentración en la exégesis del libro X de las *Confesiones*. Pero ¿qué quiere Heidegger? Capelle-Dumont (2012) responde que es “descifrar en la fe cristiana la experiencia de la ‘facticidad’ y precisar su acepción más propia” (p. 211).

De manera general, se trata de estudiar la vida como *molestia* fundamentada en la historicidad, vida direccionada por el *curare*: el cuidado

¹⁷ Podría dejarse para otra investigación la relación entre culpa como “falta de ser” y el proyecto irresoluto en un contexto de un ser futural. Puede consultarse a Sikka (1997) sobre el tratamiento entre otros del tema de culpa (p. 210).

¹⁸ Esto puede confrontarse con la descripción de facticidad en Agustín ([397-398] 2008), *Confesiones*: 10:11:18.

por sí mismo y por el entorno en el marco de la cotidianidad, específicamente sus formas de significatividad (Campbell, 2012), y entre más intensificado se muestre el cuidado, entonces la dureza de la vida más se mostrará.

Un ejemplo puede ilustrar esto: María tiene mucho dinero y está acostumbrada a toda clase de lujos y caprichos. Quienes la conocen saben que no tolera el más mínimo defecto o incomodidad y procuran darle gusto en todo lo que ella exige. Paradójicamente, entre más exigencias hace María con el fin de lograr un bienestar aparente y esas exigencias se materializan, más complicada y molesta se torna su vida. Por otro lado, tenemos a Juan, un hombre pobre y sin recursos, que trabaja todos los días y vive en medio de dificultades e incomodidades. En el caso de Juan ocurre todo lo contrario al caso de María. Una incomodidad más no le tristeza. Su *vida* no es tan difícil como la de María, a pesar de la incomodidad y la molestia cotidianas.

La facticidad, a la luz de este texto, no es otra cosa que la intensificación del presente en la intensificación de su significatividad cotidiana. ¡La vida fáctica significa vivir la temporalidad! Dilthey (GA 60:163-164/ Heidegger, 2010, p. 118) habría hecho notar el rol de Agustín en la fundación de las ciencias humanas: una transformación radical de la vida psíquica (Kisiel, 1995, p. 193). La relación con Dios se concibe desde la actualización histórica que mencionaba atrás como una nueva vivencia que rompe con lo antiguo y los antiguos. Dilthey (GA 60:163-164/ Heidegger, 2010, p. 118) habría afirmado que Agustín defiende la certeza de la vivencia de Dios, más precisamente, la vivencia interior, que luego Descartes, quizás analógicamente, hará figurar como *cogito, ergo sum*. Si se toma a Agustín como un objeto histórico (Kisiel, 1995), habrá que afirmarse que para abordarlo un eje podrá tener en cuenta que una vivencia del presente necesariamente habrá de implicar un dominio en el entendimiento y comprensión del pasado. Es con ese marco que se puede asumir a Agustín y el neoplatonismo. El curso sobre Agustín y el neoplatonismo, repito, con sus referencias y contextualizaciones históricas, es un ejercicio exegético del libro X de las *Confesiones* de Agustín.

Creo que ahora deben concretarse ciertos hallazgos concretos en lo atinente al desarrollo y evolución de la noción de facticidad en este preciso estadio académico-filosófico de la vida del primer Heidegger. Me permito sintetizarlos de la siguiente forma: (i) la vida feliz (GA 60:192-193/ Heidegger, 2010, p. 141); (ii) la vida feliz y la verdad (GA 60:198-199/ Heidegger, 2010, p. 146), y la verdad en relación con Dios (GA 60:198-199/ Heidegger, 2010, p. 146); (iii) el cuidado o *Sorge* (en alemán), aunque este término no es utilizado en esta época, y el término apropiado en este contexto y estadio es *curare* (GA 60:206-208/ Heidegger, 2010, p. 153), y

su relación con la tentación y la curiosidad (GA 60:223-225/ Heidegger, 2010, p. 167); (iv) la concepción agustiniana de facticidad como un todo.

Respecto de (i) la vida feliz, no puede uno menos que referir la memoria y, por consiguiente, el tiempo. En términos quizás más que propiamente filosóficos, con fines y connotaciones didácticas, podría hablarse de un recuerdo del olvido y de un olvido del recuerdo: el hombre quiere la vida feliz porque recuerda la vida feliz. Pero ¿qué es la vida feliz?: *gaudium de veritate* (GA 60:198-199/ Heidegger, 2010, p. 146). Respecto de (ii) el gozo en la verdad, es decir, el gozo en Dios que es la Verdad, se afirma que todos tendemos a la verdad que es imposible de engañar. El hombre quiere engañar a la verdad frecuentemente, pero detesta la reprobación por la verdad¹⁹. El hombre ama la verdad en tanto ella revele, pero la odia en tanto ella lo revele. Sobre esta base, la facticidad, siguiendo a Agamben, podría describirse como “la condición de aquello que permanece oculto en su apertura, de aquello que se expone en su retiro” (Capelle-Dumont, 2012, p. 213)²⁰. No obstante, la vida feliz no la tenemos *in re*. Solo aspiramos a ella, lo cual se concretaría en la esperanza. El esfuerzo de Heidegger parece, entonces, consistir en concentrarse en esta experiencia cristiana de la fe en donde su *posibilidad* está marcada por ella y que le “da al hombre el hallarse enteramente en la verdad” (Capelle-Dumont, 2012, p. 59); el *Dasein* siempre está completándose y perfeccionándose y “su significado siempre se encuentra en proceso de cumplirse” (Sikka, 1997, p. 72). Respecto de (iii) el cuidado, y con base en la exégesis del libro X de las *Confesiones*, él resulta del uso y del goce. El *curare* significa que hay una molestia porque se busca lo seguro, pero, incluso, si ello se obtiene, la molestia no se va: el capítulo 28 del libro X resultará central entonces para aseverar lo que en palabras de Kisiel (1995) constituiría lo esencial de la vida fáctica: que el hombre ha devenido una carga o un problema para sí mismo, lo cual equivale a una tribulación. Esto develará también algo fundamental en el entendimiento de la facticidad que es el estado de arrojamiento y la autenticidad: por un lado, nadie le preguntó al *Dasein* si quería venir o irse: quizás si le hubieran preguntado habría preferido quedarse en la oscuridad. Por otro lado, la autenticidad: ya es, y ¿ahora qué? La autenticidad “consiste en la voluntad de ser lo que puede ser y ello significa estar constantemente dispuesto a dejar de ser lo que es y ha sido, superar lo real hacia lo posible”

¹⁹ Siguiendo a Sikka (1997), para Buenaventura, por ejemplo, es claro que todos buscamos la verdad, lo cual a su vez demuestra la realidad de la verdad, y para ello se basa en Agustín para quien todo está abierto a la duda excepto la verdad misma.

²⁰ El lector querrá confrontar esta reflexión con Agustín ([397-398] 2008), *Confesiones*: 10:11:18.

(Sikka, 1997, p. 94). Por último, respecto de (iv) la concepción agustiniana de facticidad como un todo, la exégesis de los capítulos 28-29 del libro X de las *Confesiones* de Agustín (GA 60: 204-205/ Heidegger, 2010, p. 151) se convierte en un tratado sobre dicha materia. La vida fáctica es la continua orientación hacia Dios. Con esto se apunta a la tentación continua que es la vida. Hay una continua preocupación y una búsqueda constante de una seguridad, de un descanso en el ser humano.

El amor propio, junto con la molestia que agrupa el obstáculo y la dificultad, constituyen rasgos propios de la facticidad para Agustín. Las dimensiones de la facticidad cristiana, habrá dicho Heidegger, se revelan en la Cruz: la altura, la profundidad y la anchura, es algo que, afirma Kisiel (1995), tuvo en mente Heidegger cuando se identificó a sí mismo como un teólogo cristiano. A lo anterior, habrá que unir el mundo propio o del *yo* y la consideración de sí mismo como importante.

La disección del libro X de las *Confesiones* de Agustín continúa en el texto poniendo de presente que la experiencia de Dios corresponde a la plena facticidad histórica de la propia vida. No hay nada más cercano a uno mismo que sí mismo, y esto resulta de la tendencia del ser hacia sí mismo, lo que en el contexto no solo del libro X, sino también de su exégesis, revela lo que se había referido atrás en torno a la preocupación por sí mismo y las tentaciones que dentro de ello se enmarcan.

El tender hacia sí mismo hace que Agustín responda la pregunta de su cercanía consigo mismo, con Dios y con el amor y temor, este último, de particular relevancia para entender la distinción entre miedo y temor en SZ. Agustín distinguirá en este libro X entre *timor servilis*, que tiene que ver con el castigo, y *timor castus*, que es el que se da en un contexto de amistad. El primero, además, tendrá que ver con el mundo circundante y con el estar en el mundo. El segundo tendrá que ver, en cuanto a su motivación, con la esperanza y dicho temor irá atado a la preocupación de la vida por una experiencia personal auténtica (Kisiel, 1995, p. 217). De esa forma, Agustín habría ido más allá del ser que piensa y cubriría con mayor densidad la vida.

La experiencia religiosa, como quizás la indicación formal más preteórica de todas mostrará, de pronto en el contexto del método fenomenológico, por qué abordar la vida religiosa, más específicamente, la vivencia religiosa, resulta de tanta relevancia para entender no solo la noción heideggeriana de facticidad, sino también su calidad de soporte y fundamento de SZ en el estadio de pensamiento correspondiente al primer Heidegger.

IV. En aras de una facticidad caracterizada. Desde la vivencia religiosa

Con base en el examen de los textos que he recorrido hasta ahora, puedo atreverme a concretar una serie de hallazgos en torno a los caracteres de la *facticidad cristiana*. Desde la explicación situacional del propio Heidegger en torno a su interés inicial por el protocrristianismo, antecedido de su tratamiento del significado, el problema planteado no solo respecto de la fenomenología y la ontología, sino específicamente respecto de la filosofía y la teología, y el abordaje inicial fenomenológico por vía de la indicación formal, me llevan a concluir preliminarmente que hay una concentración particular en la experiencia, pero en su dimensión histórica, lo cual plantea un inconveniente central: cómo explicar racionalmente algo que no se ha vivido. ¿Es posible? Esto quiere decir fundamentalmente que la fenomenología, que en este estadio del primer Heidegger se centra en la experiencia de los primeros cristianos, se concentra, a su vez, en el experimentar, experimentar que debe ser abordado *correctamente* por la filosofía en su función rectificadora de una teología (medieval) que se ha contaminado.

El esfuerzo de deconstrucción no se contrae, por tanto, únicamente a la metafísica, aspecto que no es objeto de este trabajo; el esfuerzo de deconstrucción o de purificación también se orienta a la teología en aras de entender las manifestaciones del cristianismo primitivo. Que no haya habido una revisión del pasado judío y haya habido una concentración en el Nuevo Testamento, algo que, como ya se vio, ha sido criticado, quizás, más que indicar una falencia en el proceso de abordaje por Heidegger, lo que mostraría es su particular interés en el *Ereignis* que, en efecto, y para nuestros propósitos no es otro que la venida de Cristo y todo lo que ella supuso. ¿Cómo entender la mística medieval? ¿Cómo abordar a Agustín y su autointerpretación y autointerrogación constantes? ¿Cómo plantear el devenir cristiano y la constante actualización ante Dios? ¿Cómo criticar a quienes tildan de irracional el misticismo y asumir como lo hace Angelus Silesius con la rosa que “ella es su propio porque”? (Caputo, 1986, p. 140 y Sikka, 1997, pp. 134 y 165).

Un par de ejemplos pueden ayudar a entender esto. Ejemplo #1: en español, el sustantivo *niño* es masculino; en alemán, el mismo sustantivo es neutro. Un aficionado a las lenguas puede preguntar la razón de ello. ¿Qué puede contestar un experto en alemán? En inglés, normalmente las preposiciones van al final de la oración cuando se formula una pregunta, mientras que en español no. ¿Hay alguna razón que explique por qué los seres humanos hablantes decidieron esto? Ejemplo #2: la biología, aunque también

una observación del mundo que nos rodea, nos muestra que únicamente las mujeres pueden concebir criaturas en su vientre y que los hombres no. ¿Podemos determinar la razón por la cual solo las mujeres pueden concebir criaturas en su vientre?

Finalmente, en el contexto de lo que Kisiel (1995) bautizó en su obra capital como la genealogía de SZ, de lo que se ha tratado hasta ahora es de identificar los caracteres cristianos de la facticidad y buscar establecer los mismos como un punto de partida cuyo resultado final quedará compendiado en SZ. En otras palabras: SZ se hace acreedor a una herencia compuesta a su vez de todo un bagaje teológico y fenomenológico cuyos trazos iniciales se contraen a Agustín, entre otros, al misticismo medieval, y claro, al cristianismo primitivo.

A efectos de este trabajo, he extrapolado seis caracteres de la facticidad cristiana (ver Tabla 1): (i) molestia, tentación, inquietud y preocupación; (ii) temporalidad, miedo y esperanza; (iii) amor a Dios, amor a sí mismo, amor de los otros, temor a Dios, temor a los otros; (iv) oración y contemplación; (v) un devenir por Cristo y una actualización constante ante Dios; (vi) reclusión o distanciamiento. Para defender mi hipótesis de trabajo, es decir, que la noción heideggeriana de facticidad contrario a lo afirmado por Campbell (2012) tiene elementos más *negativos* que *positivos*, quiero centrarme ahora en las características (ii), (iv), (v) y (vi).

Tabla 1. Cuadro comparativo
Algunos caracteres de la facticidad cristiana desde GA 60

Caracteres	Algunas referencias en GA 60	Algunas referencias en GA 63
I	104-105 204-205 226-227 Molestia, tentación, inquietud, preocupación, cuidado, concupiscencia intelectual	18-20 241-242 y ss.

	79-80	
	95-98	37-38
II	118-120	38-39
	206-208	
Temporalidad, miedo (angustia), esperanza		
	71-72	
III	231-232	24-25
Amor a Dios, amor a sí mismo, amor de los otros. Temor a Dios, temor a los otros	237-238	
	121-123	
	187-188	14-15
	189-190	
	198-199	
IV		21
Oración, contemplación, búsquedad		
V	69-71	27-29
	79-80	78-79
Devenir	93-94	
V	I 307-308	55-56
Reclusión, distanciamiento		

Sobre (ii), o sea la temporalidad, el miedo y la esperanza, y sobre (iv), o sea la oración y la contemplación, puedo aseverar que la cristiandad primitiva en efecto tuvo como carácter de su propia vivencia, de su propia vida experimentada, la temporalidad, en un doble sentido: por un lado, a partir del conocimiento de Cristo el ser deviene algo distinto; por otro lado, también a partir del conocimiento de Cristo, se espera algo: o bien la Segunda Venida o bien lo que viene después, y aquí la esperanza resulta la clave:

no es el hoy o los constantes *ahoras* lo importante (Caputo, 1986, p.111). La vida feliz que recordamos viene *después*. Aun cuando la temporalidad, con su acepción heideggeriana muy particular que excede el objeto de este trabajo, marca la vivencia de los primeros cristianos, lo que importa resaltar aquí es que ella constituye casi por sí misma la acentuación sobre el proyecto irresoluto que es su vida: la constante actualización ante Dios, la continua proyección de su proyecto vital a partir de un momento histórico concreto, es decir, la venida de Jesús, pero también su crucifixión y el anuncio de lo que vendrá. El proyectar la vida (cristiana) siempre en pos de un futuro y con el ánimo de contemplar a Dios (nuestra cuarta característica) y vivir en la verdad constituye mucho del carácter de la vida de los primeros cristianos y constituye también mucho del eje central del libro X de las *Confesiones* de Agustín, que, finalmente, marcará con otros la pauta, como el mismo Heidegger lo sugiere, de la mística medieval. Sobre (v), o sea, el devenir por Cristo y la constante actualización ante Dios, ellos parecen tener un influjo decisivo en el planteamiento ontológico heideggeriano cuando se aborda cómo el ser ha llegado a ser. Se es en virtud de algo, el *Ereignis*, y ese ser se actualiza permanentemente. Sobre (vi), o sea, el distanciamiento o reclusión, deseo hacer ya especial énfasis para defender mi hipótesis y rebatir la de Campbell (2012) en torno a una dimensión positiva u optimista de la cotidianidad. Si a lo largo de los anteriores acápitres y, con base en los cursos de religión dictados por Heidegger y en una lección no impartida, se han repasado las expresiones de la facticidad cristiana que tanto interesaron al filósofo que alguna vez quiso ser sacerdote católico, puedo ahora afirmar que me ha llamado la atención, en particular, la noción de distanciamiento, que en la traducción inglesa aparece como *seclusion* y que en alemán sería *Abgeschiedenheit*.

Caputo (1986) hace un tratamiento algo extenso de esto bajo la expresión *detachment*. Aun cuando el término cotidianidad (*everydayness*) aparece ya en el curso de 1919-1920 titulado *The Basic Problems of Phenomenology*, que no se ha estudiado en este trabajo, me acerco al mismo de la manera más simple: que el ser humano vive absorbido, por ejemplo, en el día a día de su profesión o de sus problemas, aparentes o reales, todo lo cual llama a una resolución continua. Es más; para Heidegger el “*Dasein* tiende a interpretar su propio ser sobre la base de su modo de ser cotidiano” (Sikka, 1997, p. 76). Pero lo paradójico resulta que, o bien en una reclusión, o bien en una absorción, o bien en un distanciamiento, en el marco de la cotidianidad, ya en SZ refleja que el *Dasein* se muestra no tanto en las situaciones límite, sino en la cotidianidad de la vida: entre más cerca parece estarse, más eso que se busca se aleja. Así, la vida humana tiene la tendencia de caer lejos de sí

misma (Denker, 2013, p. 61). ¿Entre más lejos de Dios, más cerca? ¿Entre más cerca de Dios, más lejos? ¿Entre más nos buscamos, más nos perdemos? ¿Entre más nos perdemos a nosotros mismos, más nos encontramos?

Denker (2013) sugiere que el interés de Heidegger en este estadio es diseccionar la vida religiosa y aproximarse a la experiencia religiosa con el fin de implementar su método fenomenológico sobre la base de la revisión de las concepciones entonces imperantes en torno a la fenomenología de la vida religiosa y al estudio de la religión, al análisis de las Cartas de San Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses, a Agustín y a su libro X de *Confesiones*, todo en el contexto de un acercamiento a Dios y, en 1918, a la mística medieval, con una alusión a M. Eckhart, en quien “se aprecia una progresión mística hacia el sujeto mismo; aun cuando él lo aprehende en términos racionales, el proceso de retorno al fondo del alma que emprende no es teórico” (Capelle-Dumont, 2012, p. 191). Por consiguiente, aseverar que lo místico atacado por su aparente irracionalidad tenga como una de sus expresiones más claras, no solo la oración, sino también la propia reclusión para encontrarse con Dios que siguiendo las líneas del libro X de *Confesiones* es la Verdad, y, por consiguiente, la vida feliz, llega a constituir así, una verdadera absorción y un preludio evidente, creo, de la cotidianeidad de la cual nos hablará con mayor detalle y extensión en SZ. La absorción en una suerte de distanciamiento o un distanciamiento en una suerte de absorción o la reclusión en una suerte de absorción o la absorción en una suerte de reclusión no marcarían, en mi opinión, la expresión únicamente del místico, sino precisamente la del no místico. El cultivo de la vida interior, propia del místico o, más claramente, atribuida a él, sobre la base de lo referido en el libro X, constituye en su caso un esfuerzo por dirigir la tendencia de difusión propia del hombre con el objetivo claro de encontrar a Dios. El aparente no cultivo de la vida interior por parte del no místico, llámeselo filósofo, abogado, matemático o arquitecto, su día a día constituye, por otra parte, su distanciamiento, su reclusión, su continuo e irresoluto proyecto vital. En el místico quizás será el encontrar a Dios o verlo de frente. En el no místico, el resolver, pero también en una reclusión y en un distanciamiento que absorbe. El método de la indicación formal, según el cual, entre otras cosas, la materia se adecua a la forma, y en donde siempre hay *presentes y búsqueda de significado* (es decir, lo suprateórico), explicaría por qué la vida religiosa, el experimentar religioso, y la experiencia religiosa *per se*, en el caso de los primeros cristianos, en virtud de lo *Ereignis*, suponen que hay una suerte de escape (*fuga mundi*) para encontrarse con Dios, que en el caso de quienes no han vivido la experiencia religiosa, implica que hay una reclusión que absorbe en la parafernalia, en la profesión, en el día a día.

En ambos casos se busca la vida feliz, en el primero como equivalente a la verdad, o sea, a Dios, en el segundo, en la resolución continua del proyecto vital, lo cual también sigue siendo característica de lo primero: el cristiano primitivo o quien vive la experiencia religiosa continuamente se actualiza ante Dios en su continua resolución de la vida que nunca es final (Kisiel, 1995, p. 119).

V. Conclusión

He querido (de)mostrar a lo largo de este artículo que habida cuenta de los orígenes teológicos de Heidegger que, a pesar de haber roto con el catolicismo, se tuvo como un teólogo cristiano (Campbell, 2012, p. 58), las expresiones de la facticidad cristiana, algunas de las cuales ya logré identificar con base en GA 60, lo que mostrarían es que en la cotidianidad de sus vidas la nota imperante es la vivencia de una temporalidad marcada por la actualización de una situación vital, pero en *pos de algo*, en espera de algo, con un sentido de urgencia, de pregunta constante, de *dureza*, y *molestia*. El distanciamiento, creo, en esta etapa viene a representar, con ocasión de una suerte de *repulsión*, la forma como se asume la vida fácticamente para, en un contexto de temporalidad, vivir sobretemporalmente. No creo, como lo defiende Campbell (2012) a lo largo de su obra, que la cotidianidad de los primeros cristianos e, incluso, la cotidianidad de los místicos se caracterice por una vivencia positiva u optimista. Todo lo contrario: creo que la absorción por el distanciamiento en búsqueda de una tranquilidad y una seguridad y, finalmente, en búsqueda de Dios, a través de la contemplación y la oración, más ampliamente, en el marco de una fuga del mundo, muestra el carácter sobre todo negativo o pesimista, carácter que estimo no dejará de estar presente ni en los cursos posteriores de Heidegger que analizaré en una investigación posterior ni en SZ. Que contradictores de la hipótesis de trabajo que he estudiado aquí afirmen que la búsqueda de significado e intencionalidad misma sea algo *positivo* como parece afirmarlo Campbell (2012) merece otro examen y ejercicio dialécticos.

24

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. ([397-398] 2008). *Confessions*. Oxford.
- Blattner, W. (2006). *Heidegger's Being and Time*. Bloomsbury.
- Campbell, S. (2012). *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823242191.001.0001>

- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica.
- Caputo, J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Fordham University Press.
- Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, 47(4), 775-795.
- Denker, A. (2013). Martin Heidegger's Being and Time: A Carefully Planned Accident? En M. A. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (pp. 54-84). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139047289.003>
- Escudero, J. (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, XLIX(52), 25-46. <https://doi.org/10.21898/dia.v49i52.407>
- Heidegger, M. ([1975] 1988). *The Basic Problems of Phenomenology* (A. Hofstadter, Trad.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. ([1988] 1999). *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* (J. Van Buren, Trad.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. ([1995] 2005). *Introducción a la fenomenología de la religión* (J. Uscatescu, Trad.). Biblioteca de Ensayo Siruela.
- Heidegger, M. ([1995] 2010). *The Phenomenology of Religious Life* (M. Fritsch y J. A. Gosetti-Ferencei, Trad.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. [SZ] ([1927] 2014). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916609>
- Sikka, S. (1997). *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*. State University of New York Press.

Datos de financiación del artículo

El autor declara que no recibió financiación para este artículo.

Información de proveniencia del artículo

Este trabajo es una adecuación del primer capítulo de la monografía que presenté para optar al título de magíster en filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana en febrero de 2018.

Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Agradecimientos

Quiero agradecer al profesor Alfonso Flórez Flórez, que fue mi director de tesis en el programa de Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Autor de correspondencia:

Andrés Téllez Núñez. aatellez@javeriana.edu.co. Calle 40 No. 6-23 Piso 7.

Declaración de uso de inteligencia artificial

26

El autor declara que no utilizó ningún programa o aplicación de inteligencia artificial.