



La noción de temporalidad en la interpretación heideggeriana de las cartas paulinas

Antonella Zoe Mazzon Palermo*

Introducción

Según Heidegger, en el ser se lee lo que es el tiempo, el tiempo le es al *ser-ahí* una determinación ontológica fundamental (Armas Magaña, 2006, p. 118). El *mundo de la vida* entendido como horizonte formal de posibilidades determinadas entrama una escansión con el predominio teórico de la razón; consecuentemente la noción de *Erlebnis* se erige como fundamental para pensar el entramado complejo que somos, donde la racionalidad es tan solo una capa de significado entre muchas otras. Es allí donde el cristianismo de los orígenes sirve a Heidegger como camino alternativo a la metafísica dogmática. Pablo de Tarso, proclama la prescindibilidad de la escritura, pues el saber es allí de otra índole: el apóstol enuncia “vosotros sabéis muy bien” remitiendo a un estar enterado que los mismos tesalonicenses ya poseen. Dicho saber resulta entonces experienciado. El peso del anuncio del fin de los tiempos abre un nuevo horizonte temporal, otra vivencia del venidero que se entrama en la posición paulina sobre su propia vida. La comprensión originaria de su *estar-ahí*, lo que representa una ruptura en su existencia, constituye la postura desde la que ejerce su actuación como apóstol y como hombre. En palabras de Heidegger la temporalidad es vivida como tal por la religiosidad cristiana, el *haber llegado a ser* co-experienciado, este co-ser ahí del mundo compartido afecta al *cómo* del comportarse en la vida fáctica. La conciencia religiosa es el trasfondo, el horizonte original, preteórico, a partir del cual podemos comprender la complejidad de la vida. Pablo no hace un tratamiento gno-seológico del fin de los tiempos, sino que, lo que se exige se relaciona al *cómo*, a la forma de vida, allí brota un nuevo sentido sobre la temporalidad y, consecuentemente una nueva actitud ante ello en la vida auténtica. El fin de los tiempos remite al ejercicio de la vida propia, tiene carácter fundante en el modo de comportarse ante lo que me sale al encuentro. Un sa-

* Universidad Nacional de Córdoba / antonella.mazzon@mi.unc.edu.ar

ber particular que los erige como “hijos del día y de la luz” que reflexionan sobre la vida propia y su ejercicio. El tiempo implica así la determinación a partir de un ahora. La muerte, la inclinación, el abrazo paulino hacia ella constituye el encuentro más propio, la posibilidad suprema del *ser-ahí*, la anticipación de su muerte como posibilidad más extrema (Armas Magaña, 2006, p. 119). El *haber sido* en tanto *cómo* del *ser-ahí* posee la fuerza para situar el *ser-ahí* en la anticipación del futuro en medio de su cotidianidad; por tanto, no hay contraposición entre propiedad e impropiedad sino la recuperación de la cotidianidad en el *cómo*. Las epístolas paulinas, en este sentido, esta actitud ante la muerte, ante el advenimiento del fin de los tiempos, vuelve a arrojar a los hombres en la mundaneidad preteorética que constituye el punto de partida. El *ser-ahí* es el tiempo (Armas Magaña, 2006, p. 119), siendo el *cómo* fundamental de la existencia, un *ser-para-el-fin* hacia el cual se encamina anticipadamente.

Las raíces fenomenológicas husserlianas

A pesar de sus posteriores tensiones, la deuda del filósofo alemán con Husserl resulta visible a lo largo de toda su obra (Petrella, 2023). El gran maestro de Heidegger introduce la noción de *fenómeno* como estructura formal abierta de posibilidades determinadas, a saber, resulta en un orden que no está abierto al infinito, no es relativización generalizada, sino que está determinado por los contextos de referencia. Prima entonces no el sujeto que impone formas, sino la experiencia. Somos *Erlebnis*, vivencia, una complejidad que no se limita únicamente a la racionalidad, pues también somos seres sintientes, que fantasean, quieren, desean, ergo constituimos un entramado complejo donde la racionalidad es sólo un aspecto entre otros. La mencionada formalidad refiere por ende a variabilidad. El sentido formal no es un sitio vacío, sino nociones amplias, laxas, que no se constriñen a ningún ámbito empírico. El mundo de la vida será en Heidegger un horizonte formal de posibilidades, en mencionado sentido, el verdadero horizonte de la fenomenología.

La filosofía debe así reencontrar su sendero originario, dejando de lado su entendimiento en sentido derivado como sistema racional, pues “...comprender desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutico la vida como horizonte originario de referencia de la filosofía significa, para Heidegger, salvaguardarla en su rasgo estructuralmente abierto, nunca

agotable en definiciones conceptuales rigurosas y teóricas...” (Petrella, 2023, p.289) El camino, la puerta de acceso hacia ella será por lo tanto la experiencia fáctica de la vida. Como expone Heidegger durante la lección del semestre de invierno, existe una tripartición estructural del mundo que nos sale al encuentro, a saber, el mundo ambiente, el mundo compartido, co-vivenciado, y el mundo del sí. Cabe destacar, que no se habla de objetos, sino de mundos, en ellos se puede vivir, de modo que alude a un *estar sumido en*.

Mencionadas estructuras no son aprehendidas en un plano derivado gnoseológico jerarquizado, sino que se encuentran íntimamente imbricadas, anudadas y accesibles en el devenir de la experiencia. En la explicación fenomenológica de las epístolas a los tesalonicenses, Heidegger observa de qué modo se realza cada mundo, destacando que, al resaltar, no se trata de abstraer, pues los demás mundos están siempre conjuntamente dados, enlazados entre sí en la experiencia fáctica de la vida.

El medio, mundo circundante, constituye aquello que nos sale al paso, los objetos concretos e ideales, la ciencia, el arte, etc. Este mundo es a su vez co-vivenciado y compartido con otros semejantes que poseen determinada caracterización fáctica concreta, es decir, no como género homo sapiens sino como amigos, docentes, familiares, entre otros. Las epístolas paulinas, de acuerdo con esto, se encuentran dirigidas, a diferencia de las cartas católicas, a personas y comunidades concretas. Podemos leer dicho mundo compartido en Pablo de Tarso en su dependencia respecto de los tesalonicenses 2 Tes. 2, 13 < nosotros, por nuestra parte, siempre debemos dar gracias a Dios a causa de ustedes>, ellos son quienes se han pasado a su lado, y el apóstol se co-experiencia en ellos a sí mismo. Hay también un mundo no cristiano circundante y compartido con los otros donde se pone en juego la actitud cristiana frente al mismo.

En adición, está el mundo propio, 2 Tes. 3,17 <el saludo es de mi puño y letra. Esta es la señal característica de todas mis cartas: así escribo yo, Pablo> El experienciarse a sí mismo es en aquello que Pablo realiza, en su padecer, en su tribulación, en su alegría; por consiguiente, no se habla de una percepción interna de actos y procesos mentales, ni de reflexión yoica-objetual, sino de un experienciar del mundo del sí que se encuentra volcado a la significatividad, y, así, en boca de Heidegger, sujeta fácticamente al mundo circundante. Gal. 3, 13 <Cristo nos liberó de esta maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros> Parafrasean-

do a Heidegger, se marca aquí en Pablo una ruptura en su existencia desde donde ejerce su actuación a partir de la comprensión histórica originaria de su *estar-ahí*.

Esta composición ternaria, es accesible en la experiencia fáctica de la vida, no a través de una mirada cargada teóricamente sino como sentido referencial, a saber, el encuentro con lo que nos sale al paso no es a partir de un sentido de contenido, una determinación acerca del *qué* experimentado; más bien se trata sobre el modo, el cómo yo miro y me muevo en el mundo, en palabras de Heidegger, modo en que me pongo frente a las cosas y, en esta inmersión, el fenómeno significa.

Un camino alternativo para la comprensión filosófico-fenomenológica

Se define a la experiencia fáctica de la vida como "...la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad..." (Heidegger, 1920, p. 46). El experimentar en sí mismo tiene carácter indiferente, diferenciándose únicamente en el contenido, tendiendo de este modo a la caída en la significatividad. En otras palabras: la forma de experimentar en la experiencia fáctica de la vida es mostrada con indiferencia, lo que fundamenta a su vez su carácter de autosuficiencia, esto es, en el curso del devenir, el *cómo* no se me hace consciente, sino que simplemente me sale al encuentro. Así, el contenido mismo de mi experimentar está atravesado de antemano por mencionada significatividad. A modo de ejemplo, un libro se me presenta a mí, antes que como una categoría conceptual abstracta, como dado dentro de un mundo ambiente particular, en relación a mi experiencia de vida, a una historia, un contexto, una emocionalidad particular. No es un encuentro de la cosa como res extensa de modo derivado, de ninguna manera me sale al paso como aislado de su mundo ambiente y de nuestra vivencia. Consecuentemente, como explicita Heidegger, por estar volcado a la significatividad, el experimentar tiene carácter mundanal. Las concepciones filosóficas y científicas salen al paso de manera nivelada en la vida fáctica como "significados entendidos".

Experimentar en trabajado sentido, tiene connotación, por parte del hombre respecto al mundo, a la vez activa y pasiva, es afrontar lo experimentado de manera que no puede establecerse de primera mano una separación entre el yo experimentante y lo experimentado. Como el expe-

rienciar de la vida fáctica se desenvuelve en dicho ejercicio fáctico, no refiere a lo causalmente determinado o efectivo ni a lo real, sino a lo siempre histórico. El filósofo alemán argumenta que la experiencia fáctica de la vida es puerta de entrada hacia el camino de la filosofía y posibilita el giro radical que lleva la transformación hacia ella. El mundo de la vida es el verdadero horizonte de la filosofía como ciencia de los orígenes. Ella brota de la precomprensión de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella, esto es, de lo pre-teorético se desprende el predominio de lo teorético que oculta su procedencia del primero. Dicho de otro modo, la experiencia fáctica de la vida resulta tanto el punto de partida como la meta de la filosofía. Previo a acercarse a la filosofía de la religión desde una determinada visión, lo originariamente cristiano debe ser considerado en su realidad factual.

El giro radical es entonces aquel en el cual el complejo histórico-objetual se transforma en situación histórico-ejecutiva, refiere a un volcarse a la situación que no designa objetualidades ni nada ordinal, sino que radica en la experiencia fáctica de la vida misma. No se trata de un mero giro que se basa en dirigir el conocimiento a otros objetos; se trata, por el contrario, de una transformación radical.

Cuando se habla aquí de lo histórico, éste debe ser comprendido en su sentido auténtico, a saber, lo histórico nos sale al paso *per se* en la vida. Heidegger dice que la colma, una historicidad viva que devora nuestro existir. La historia asida como tema frente a la que adopto una actitud gnoseológica entrama una comprensión actitudinal que dista de ser comprensión auténtica, fenomenológica, ya que, por ser referencia una objetualidad, obliga a dirigirse al tema apartándose de uno dejando en suspensión la referencia viva. Ergo, entender la historia como actitud no es sino siempre un sentido derivado. Urge entonces tomar como punto de partida el fenómeno concreto, esto es, la temporalidad en el experimentar fáctico en su forma experienciada de manera originaria. Tomando como núcleo central lo histórico en su originariedad, resulta comprensible que el método fenomenológico no refiere a un sistema metodológico particular, sino a una puerta, un sendero por la experiencia fáctica de la vida, donde el fenómeno de lo histórico nos facilita el ingreso a la comprensión propia de la filosofía.

Es entonces allí donde el cristianismo de los orígenes se erigirá para Heidegger como camino alternativo a la metafísica dogmática: la vía de

partida es la comprensión filosófico-religiosa en su carácter originario. El dogma ha deformado el mensaje original del cristianismo. Es por ello que no hablamos entonces de teología, no se trata de preeminencia del *logos*, sino de filosofía cristiana, originaria. El cristianismo no es un punto de vista, es el eje fundamental y estructural mediante el cual comprender filosóficamente la vida. Heidegger no puede quedarse con categorías metafísicas clásicas como sustancia, causalidad, etc. Sino que ha de ir en busca de nuevas categorías mediante las cuales pensar el mundo de la vida. A modo de ejemplo, al hablar de humildad del alma elige un término religioso para respetar la complejidad de la experiencia tal como se nos ofrece en la actitud del fenomenólogo.

La temporalidad del ser en el horizonte del cristianismo

En Pablo no hay un sistema teológico, antes bien, se trata de una experiencia religiosa fundamental. Debe comprenderse aquí la utilización de la epístola como forma específica de proclamación. La carta, género vastamente utilizado en la época grecorromana, pone al descubierto la abordada noción de *Erlebnis* como entramado complejo constitutivo. Es expresión del vivenciar el mundo de la vida, en puño y letra de Pablo, cargada no únicamente de un mensaje, sino de emotividad, portadora de inquietudes y deseos, y de un modo de vivenciar la temporalidad. Las cartas de Pablo se encuentran dirigidas a una persona o comunidad determinada. Ellas son testimonio inmediato de vida, no perteneciente al pasado, sino testimonio que se funda en una historia presente y actuante. Tal y como se refiere en el Nuevo Testamento, en sus epístolas se encuentra vívidamente reflejada la fe ardiente, la rica sensibilidad, su temperamento apasionado y combativo. Nos servimos del siguiente pasaje 2 Cor. 3, 2-3 para ilustrar el particular valor epistolar <Ustedes mismos son nuestra carta, una carta escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres. Evidentemente ustedes son una carta que Cristo escribió por intermedio nuestro, no con tinta, sino con el Espíritu del Dios viviente, no en tablas de piedra, sino en carne, es decir, en los corazones>.

La carta no es sin el instante de urgencia en el que Pablo escribe 1 Tes. 3, 10 <les pedimos con insistencia>. La proclamación aquí expresa no debe entenderse en su referencia al contenido; las doctrinas paulinas no son especialmente teóricas, sino que entran un carácter ejecutivo, re-

fieren al cómo. “...La posibilidad de comprender el mensaje paulino, coincide íntegramente con la experiencia de este tiempo, y sin ella queda como letra muerta...” (Agamben, 20007, p.13) es esta vivificación temporal en la epístola lo que Heidegger busca rescatar. De tal manera, en la proclamación ha de verse que la temporalidad sea vivida como tal por la religiosidad cristiana, afecta a los hombres de manera continua en el ejercicio de la vida, sigue determinando, permanece viva. El saber cristiano se caracteriza entonces por un ahora, es decir, por un tiempo y un instante que los tesalonicenses saben perfectamente, que carece de contenido teórico: no les dice cuándo sucederá la segunda venida, sino que el énfasis recae sobre el *cómo* del experimentar, en la expectativa de la parusía, ante lo que en la vida fáctica me sale al encuentro. Toda carta resalta la urgencia y a su vez acrecienta la tensión. La decisión pesa de dificultad.

Parusía indica en griego, de acuerdo con Agamben (2007), *presencia, estar junto a*. De este modo, sin coincidir con un instante cronológico, lo aprehende y lo lleva al cumplimiento desde el interior. Heidegger anuncia que por el lenguaje toda exposición se desliza hacia lo actitudinal. Pablo proclama un “estar enterado” que los tesalonicenses ya poseen. “Ustedes sabéis muy bien”, afirma. El saber, por tanto, no remite allí a una abstracción temática de la actitud teórica, sino que alude al giro radical a la *situación* que emana de la experiencia fáctica de la vida misma. El saber acerca del propio *haber llegado a ser* debe comprenderse en la situación histórico-ejecutiva y no como complejo histórico-objetual. Por este último se comprende lo histórico como un sector, un área temática parcial a la que puedo dirigirme de manera actitudinal. Cuando se adopta dicha actitud gnoseológica, uno se dirige al tema apartándose de sí, de manera que conlleva una suspensión de la referencia viva al objeto. De esto se sigue que la comprensión actitudinal nada tiene que ver con la comprensión fenomenológica. Heidegger dirá que lo que urge es tomar la vía inversa, a saber, el punto de partida debe ser el fenómeno determinado. El problema del tiempo debe ser abordado de la misma forma en que, en el experimentar fáctico de la vida, lo experimentamos originariamente.

En la insistencia del filósofo de sacar el problema del complejo histórico-objetual, comprendemos que el *haber llegado a ser* no es un acontecimiento histórico particular dentro de una secuencia de hechos, sino que es co- experimentado continuamente, esto es, “...su ser ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora pre-

sente..." (Heidegger, 1920, p.119) en otras palabras, es a cada momento que se asume la asunción del fin de los tiempos. Ella *es* en el ser (como verbo transitivo). La experiencia fáctica cristiana vive el tiempo mismo. Un saber que forma parte de la facticidad. El tiempo resulta entonces la conjunción de origen y fin.

Pablo de Tarso ejerce su actuación como hombre y como apóstol. Agamben (2007) refiere al significado proveniente del griego *apóstello* como el enviado para entregar el anuncio mesiánico. El apóstol habla luego de la venida del mesías, por ello allí no cabe a la profecía emitir palabra, pues ésta última se ha ya cumplido, y este "... (es el sentido de su tensión íntima hacia su fin). Entonces la palabra pasa al apóstol, al enviado del mesías, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente. Por eso el evento mesiánico es en Pablo <el tiempo presente>..." (Agamben, 2007, p. 67). Consecuentemente, lo que allí interesa no es la fecha, el instante en el que concluirá el tiempo pues 1 Tes. 5, 5: <en cuanto al tiempo y al momento, no es necesario que les escriba>. De lo que allí se trata es de la abreviación del tiempo, del estar proyectado hacia un futuro.

El *llegar a ser* entrama una aceptación de la proclamación estando inmerso en una gran tribulación. Al aceptar, explica Heidegger, se acoge el *cómo* del comportarse en la vida fáctica, el talante vital cristiano 1 Tes. 4,1 <vivan conforme a lo que han aprendido de nosotros sobre la manera de comportarse para agradar a Dios. De hecho, ustedes ya viven así> Mencionada presencia de Dios hace al caminar ante él, es decir, a un colocarse dentro de la necesidad de la vida. Constituye un volcarse hacia Dios primario. Lo que resulta entonces de la venida del Día del Señor es la constatación de la forma del comportarse frente a ello, un modo experienciado que se aleja de todo tratamiento gnoseológico, exigiéndose un ejercer auténtico 1 Tes. 5, 4-6 <ustedes, hermanos, no viven en las tinieblas para que ese Día los sorprenda como un ladrón: todos ustedes son hijos de la luz [...] no nos durmamos, entonces, como hacen los otros: permanezcamos despiertos y seamos sobrios> Consiste consecuentemente, dirá Heidegger, en la exigencia de un ejercer en sentido propio.

Siguiendo lo expuesto, en el horizonte de la expectativa del fin de los tiempos, la preocupación absoluta se vuelve parte de la vida de los cristianos, y todo ejercer auténtico la eleva. La tribulación, visible en lo insoporrible de la existencia que Pablo expresa <no pudiendo soportar más> (1 Tes. 3, 5), es de este modo co-experienciada de manera decisiva en la cues-

tión acerca del *cómo*. Ella expresa, en palabras de Heidegger, la situación auténtica a partir de la que la vida se determina por entero, visible con claridad en 1 Tes. 2, 13 donde Pablo proclama que aceptaron la palabra de Dios como <palabra que actúa en ustedes, los que creen>. Dicho actuar habla del sentido propio del experimentar.

Heidegger traduce la conversión como un cambio de actitud en términos filosóficos fenomenológicos, uno tiene que decidirse. La vida no es mera acumulación de vivencias o sucesión de momentos históricos, solo *es* en la medida en que se la tiene. Y este tener acrecienta la tribulación pero... ¿por qué? Argumenta Heidegger, que si el fin de los tiempos depende del *cómo* vivo, entonces hay angustia en un sentido auténtico, pues los cubre la preocupación de conllevar hasta el final la fe y el amor, siendo que el día decisivo acecha permanente. Deben de estar desesperados y cada uno está solo ante Dios. Quién no se tiene a sí mismo, como aquellos quienes se comportan afirmando que hay paz y seguridad (1 Tes. 5, 3) y se apegan a este mundo, se verán sorprendidos por una calamidad, pues no la esperan, absorben en lo que la vida les da, presos de lo mundano. En cambio, quienes no están en las tinieblas, son hijos de la luz, puesto que el día de la parusía está en ellos de manera que la misma, en palabras de Heidegger, remite al ejercicio de la vida misma. Por consiguiente, el *cuándo* no es objetualmente aprehensible ya que la temporalidad es vivida en la religiosidad cristiana como tal.

Ante dicha pregunta por el *cuándo*, Pablo sostiene la exigencia de permanecer despiertos y ser sobrios (1 Tes. 5, 6), la respuesta por el *cuándo* de la parusía se encuentra determinada por el *cómo* del comportarse del ejercicio de la experiencia fáctica de la vida a cada momento. En el curso de la segunda epístola San Pablo también nos habla de dos formas de vida fáctica: aquellos quienes han comprendido la primera carta (2 Tes. 2, 13-15) y otrora quienes se ocupan de si el Señor viene enseguida, inquietos por lo mundano, holgazanes y despreocupados en sentido propio. El filósofo alemán dirá que la segunda epístola a los Tesalonicenses se encuentra bajo el signo del recargamiento, a saber, ante la expectativa de la parusía y la tribulación auténtica que conlleva su ascensión en el instante presente. El énfasis de Pablo sobre la necesidad de la experiencia de angustia en sentido auténtico es visible en 2 Tes. 1, 5 <en esto se manifiesta el justo Juicio de Dios, para que ustedes sean encontrados dignos del Reino de Dios por el cual tienen que sufrir> .

Acerca de los dos modos de comportarse en la vida fáctica “...Se trata de un aceptar que es un decidirse último...” (Heidegger, 1920, p. 137). Para quien sabe, el anticristo representa una prueba: no sucumbe a sus ensalmos y engaños pues lo reconoce. Por el contrario quienes no se mantienen alerta sucumben a, en palabras de Heidegger, la tendencia caediza de la vida y en dicha caída se desligan de la preocupación originaria por lo divino. Es entonces, no una indiferencia, sino un engañarse. Insta entonces a sacar la aparición del anticristo del complejo histórico objetual: no se trata de un acontecimiento transitorio, sino que allí se decide de continuo el destino de cada uno. <porque antes tiene que venir la apostasía> (2 Tes. 2, 3) No refiere, explica el filósofo, a un lapso de tiempo anterior en sentido objetual, sino un aumento de la necesidad, de la situación de urgencia en la vida fáctica cristiana. Lo único que cabe aceptar como decisivo es el *ahora* del complejo ejecutivo y no la expectativa de un suceso futuro.

Resulta imprescindible destacar que no existe oposición entre los dos modos del comportarse. Por ello dice Heidegger que el sentido referencial del mundo circundante no está en la experiencia de la vida cristiana de manera autónoma. Conciérne aquí al ejercicio: a través del complejo ejecutivo del *haber llegado a ser* deben pasar todas las referencias del mundo circundante y así este *haber llegado a ser* modifica la experiencia cristiana de la vida. El complejo vivencial sólo se aprehende desde la originariedad del complejo cristiano primitivo de la vida. “...Al recoger las conexiones referenciales e integrarlas en el ejercicio auténtico, se tiene y se experiencia de manera peculiar la significatividad del mundo...” (Heidegger, 1920, p. 147). Al cristianismo se llega entonces por una experiencia originaria de modo que el saber siempre está allí, los complejos ejecutivos son saber. El complejo ejecutivo no puede explicitarse ni negativa ni positivamente pues es a través del ejercicio mismo donde éste se determina a sí mismo. De esta forma, los modos del comportarse en la vida fáctica deben ser entendidos, dice Heidegger, en participio presente (por ejemplo, *estado de ser revocado*) que resalta un ejercicio continuado.

Parafraseando a Heidegger, saber exige ser un hombre espiritual, donde espíritu no significa una objetualidad, una parte del hombre, sino es quien se ha apropiado de la vida. El carácter dicotómico (no opositivo) del pensamiento heideggeriano entre propiedad e impropiiedad permite la circularidad: no hay oposición, pasamos de lo impropio a lo propio y volvemos a lo impropio. Esta actitud ante el advenimiento del fin de los

tiempos vuelve a arrojar a los hombres en la mundaneidad preteorética que constituye el punto de partida.

A modo de cierre, la filosofía como forma de vida, entendida como filosofía fenomenológica logra alcanzar esta articulación compleja. La conciencia religiosa es el trasfondo, horizonte original (preteorético) a partir del cual podemos comprender la complejidad de la vida. No se persigue entonces una interpretación dogmática, más bien se busca una vía originaria de acceso. La argumentación paulina brota en todo momento de un talante de fe, no se trata allí de un sistema teológico, sino antes bien es una experiencia religiosa fundamental. En los cuatro evangelios Jesús viene a anunciar el fin de los tiempos ¿qué horizonte temporal se abre entonces si se acerca el fin? Se está de tal suerte proyectado hacia el futuro, que se habilita otra vivencia del tiempo donde la temporalidad *es* en el ser. Así, el *cómo* del comportarse ante lo que me sale al encuentro en la experiencia fáctica de la vida entrama una determinada relación con la temporalidad. La vida propia concierne a la aceptación de este encaminarse anticipado, consecuentemente la temporalidad es vivida como tal en la experiencia cristiana originaria. Se trata de un *haber sido* determinado a partir de un ahora.

Referencias

Agamben, Giorgio (2007). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Armas Magaña, Dailos (2006). Sobre el concepto de tiempo: M. Heidegger: El concepto

de tiempo, conferencia de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo. *Laguna: Revista de Filosofía*, 20, 117-119.

Heidegger, Martin (1920-1921). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Petrella, Daniele (2023). En las raíces de la fenomenología hermenéutica. Heidegger lector de Husserl en el Kriegnotsemester de 1919.

Studia Heideggeriana, 12, 271-292. <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.201>