

## *La serenidad del tiempo*

Ángel E. Garrido-Maturano  
CONICET-Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco,  
Argentina

RESUMEN: El artículo analiza la interpretación de Heidegger de la esperanza cristiana en *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. A continuación se ocupa de trazar los rasgos más generales de la noción heideggeriana de serenidad, tratando de elucidar su vínculo con el tiempo. Finalmente procura mostrar cómo la relación de ambas con el tiempo es el punto en el que se encuentran y convergen, pero también donde se separan y divergen serenidad y esperanza.

ZUSAMMENFASSUNG: Der Artikel analysiert die Heideggersche Interpretation der christlichen Hoffnung in *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Folglich beschäftigt er sich damit, die allgemeinen Züge der Heideggerschen Gelassenheit zu skizzieren, mit der Absicht, den inneren Zusammenhang zwischen Gelassenheit und Zeit zum Vorschein zu bringen. Endlich zeigt der Artikel, wie die Beziehung von der Hoffnung und von der Gelassenheit zur Zeit der Punkt ist, in welchem sie sich treffen und zusammenlaufen, aber auch in welchem sie sich trennen und voneinander abweichen.

### 1. Introducción

¿Acaso hay esperanza sin serenidad?. La formulación de esta pregunta expresa y concentra la cuestión a la que se dedicarán las consideraciones que aquí comienzan. La pregunta, como pregunta existencial, esto es, como pregunta que no busca determinar teóricamente objetos, sino expresar la experiencia de estos temples, sólo puede ser legítima si ella no resulta de la mera curiosidad propia de la *Philosophiewissenschaft*, sino de la experiencia de lo preguntado por la pregunta. Un gran maestro de la experiencia del pensar, Martin Heidegger, ha comprendido profundamente el sentido de la serenidad y de la esperanza. Por ello en torno de su pensamiento girará este artículo. Sin embargo, repetimos, no nos proponemos interpretar fielmente la *Gelassenheit* heideggeriana, ni tampoco llevar a cabo una defensa o una crítica de Heidegger desde la perspectiva de la esperanza cristiana. No es este el modo en que nos referiremos a su filosofía en esta ocasión. Lo decisivo es, por el contrario, aquello que el pensamiento de Heidegger nos permita experimentar y comprender en relación a la pregunta planteada, pues ello ha de ser el mojón que nos oriente en el derrotero de nuestra propia cuestión.

Comenzaremos este camino refiriéndonos a la interpretación heideggeriana de la esperanza cristiana, desarrollado en su obra, de aparición relativamente reciente, *Phänomenologie des religiösen Lebens*<sup>1</sup>. Luego bosquejaremos los trazos esenciales de la *Gelassenheit*, para finalmente pensar la relación en la *diferencia* entre ambos temples,

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1995.

esto es, entre la serenidad heideggeriana y la esperanza cristiana en su sentido genuino, es decir, tal como fuera experimentada en el cristianismo primitivo y de la que ha dejado testimonio el apóstol Pablo en sus cartas, particularmente en sus cartas a los Tesalonicenses. El poner en relación ambos temples no es un objetivo caprichoso o casual, sino que es su relación y su confrontación lo que nos deja acceder al sentido de cada uno de ellos, entendiendo por sentido aquello que los origina y aquello a lo que ellos nos remiten. Especial atención habrá que guardar a la cuestión del tiempo de la serenidad y del tiempo de la esperanza. Pues sospechamos del tiempo. Tal vez sea él quien reúna y también separe serenidad y esperanza.

## 2. 1. *Parusía y esperanza*

Como bien señala Heidegger<sup>2</sup> (y también Jürgen Moltmann<sup>3</sup>) el término *parusía* ha experimentado a lo largo de su historia un profundo cambio de su estructura conceptual. Tal cambio, en el que se deja ver lo propio de la experiencia de vida cristiana, resulta de un viraje en la temporalidad a la que es referida la *parusía*. «La *parusía* era para los griegos la suma del presente de Dios, la suma del presente del ser<sup>4</sup>». *Parusía* significaba para ellos fundamentalmente la referencia del hombre a lo divino en el presente, pues lo divino es, para el griego clásico, el ser parmenídeo que es ahora todo y a la vez. El ser, que no se dilata en los tiempos, sino que está eternamente presente, acontece, y es este acontecer presente del ser la *parusía* misma de lo divino. Para el cristianismo, en cambio, *parusía* significa referencia a Dios en el futuro, pues ella mienta el regreso futuro del Cristo resucitado. Como bien ha observado Moltmann, «en el Nuevo Testamento, (...) la *parusía* de Cristo (...) no se refiere a la *praesentia Christi*, sino al *adventus Christi*; la *parusía* no es el presente eterno de Cristo, un presente que detiene el tiempo, sino que es su futuro, (...) un futuro que inaugura la vida en el tiempo, pues la vida en el tiempo es esperanza<sup>5</sup>. La esperanza sería así la respuesta o correlato humano a la prometida *parusía* divina. Dicho en otros términos, el modo de existencia por el cual el hombre se refiere —esto es, existe en relación a— la *parusía* divina en la cual cree por fe es la esperanza. Mas, ¿sería legítimo reducir la esperanza cristiana, tal cual ella ha sido experimentada en el cristianismo primitivo, a un mero esperar (*Erwarten*) un acontecimiento futuro? ¿Es acaso la esperanza una forma especial de espera? ¿Cuál es el sentido referencial propio que vincula esperanza y *parusía*? Heidegger, en su interpretación de las cartas del apóstol San Pablo a los cristianos de Tesalónica, ha mostrado con una agudeza hermenéutica rara vez observable que reducir la esperanza a la espera de un suceso representado es desconocer profundamente el sentido de la esperanza cristiana, esto es, el modo en que el cristianismo primitivo ha experimentado la esperanza. Cuando la esperanza es vista

---

<sup>2</sup> Cfr. *idem*, p. 102.

<sup>3</sup> Cfr. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1985<sup>12</sup>, p. 25.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

como espera de un suceso objetivo es reducida a una relación con un momento futuro del tiempo también objetivo —una fecha— en la que ocurrirá ese acontecimiento. Pero el cuándo al que se refiere la esperanza, y que es lo que propiamente determina aquello que la esperanza es en su esencia, no es concebido originariamente como un tiempo objetivo mensurable. La cuestión del cuándo de la parusía que la esperanza espera no es para Pablo una cuestión gnoseológica. No se trata de conocer a través de insensatas cavilaciones y del desciframiento de ocultas señales la fecha de la segunda venida del Señor. Incluso Pablo no se refiere al tiempo de la parusía empleando términos objetivos propios del tiempo mensurable. El no se refiere a la fecha ni al año, no dice que en tal o tal momento nuevamente vendrá el Señor, ni tampoco que él no sepa cuándo regresará. Tales expresiones resultarían inadecuadas para referirse al cuándo de la parusía. «En cuanto al tiempo y al instante (*peri tón chrónon kai ton kairón*), queridos hermanos, no es necesario escribirles.» (1 Tes 5, 1) El tiempo y el instante no requieren ser determinados, pues no se refieren a una fecha objetiva. No nos ponemos en relación con el cuándo de la parusía, relación que lleva el nombre de esperanza, elucubrando acerca de un cuándo preciso y objetivo. Nuestra relación con la parusía, la esperanza, no tiene fecha, sino que su tiempo es un *tiempo* existencial vivido a cada *instante*. Por ello puede decir Pablo a los tesalonicenses que «ellos saben muy bien» (1 Tes 5, 2) que el día del regreso del Señor llegará como un ladrón cuando menos se lo espere. Es decir, el cuándo de la parusía y la parusía misma como promesa sólo es experimentada en el momento en que respondemos a la promesa. El tiempo de la respuesta, el tiempo de la esperanza, que es el correlato humano de la relación del hombre con la promesa divina, es un tiempo vivido a cada instante. ¿En qué consiste nuestra respuesta y qué es lo que nos permite decir que vivimos ese instante? El cómo vivimos nuestra vida fáctica. El cómo de nuestra vida fáctica determina si vivimos o no el tiempo de la esperanza. Y sólo viviendo el tiempo de la esperanza vivimos en el cuándo de la parusía, en tanto vivimos en relación y correspondencia con ella. En relación al cómo de la vida de los que tienen esperanza Pablo nos dice que los Tesalonicenses saben muy bien qué día volverá el Señor, pero este saber —remarca Heidegger— es un saber muy particular, pues Pablo, para explicar de donde proviene el saber, no remite a fundamentos ni a signos ni a *conocimientos*, sino que remite a los Tesalonicenses a sí mismos y a su propia vida de creyentes. En este sentido el apóstol contrapone dos modos diferentes de vida: la de aquellos que dicen «todo está en paz y hay seguridad» (1 Tes 3, 1; 3, 5) y la de aquellos que no están en la oscuridad. A los primeros el día del Señor los sorprenderá como un ladrón. Para los segundos en cambio el día del regreso del Señor no será una sorpresa<sup>6</sup>. *Paz y seguridad* caracteriza el cómo de la vida, de la actitud respecto a lo que me sale al encuentro en el mundo, de aquéllos que nada saben del ni están en relación con el cuándo de la parusía. Los que buscan en las cosas del mundo paz y seguridad son aquéllos que dependen del mundo, que es quien se la proporciona. Están presos en el presente en el que obtienen satisfacción de las cosas, a la inversa de Pablo que vive el presente en constante aflicción, a la espera del futuro retorno de Cristo. Es la experiencia de la ausencia de Dios en el mundo y la necesidad de la vuelta del Señor lo que caracteriza la entera vida de Pablo como un sufrimiento y lo lleva a confesar: «no pude resistir más» (1 Tes 3, 1; 3, 5). Por el contrario los que buscan paz

---

<sup>6</sup> Cfr. 1 Tes 5, 4.

y seguridad no sienten la ausencia de Dios y están absorbidos en su trato con las cosas del mundo. En términos de *Ser y tiempo* son aquéllos que se hallan caídos al mundo en la existencia inauténtica, dominados por el presente cadente y existiendo desde y para ese presente, que los conforma y contenta. No tienen esperanza, a lo sumo están a la espera de aquéllo que el mundo puede ofrecerles. Su espera es un pensamiento calculador, voluntarista y representativo. Esperan objetos determinados, porque quieren disponer de ellos, y calculan los medios para conseguirlos. Se han perdido a sí mismos, porque hasta tal punto necesitan la seguridad mundanal, que es esta seguridad la que determina el cómo de su existencia, y ya nada que sea ajeno a ella puede ser experimentado por ellos. Su única necesidad es la del mundo y no hay lugar en su corazón para experimentar la necesidad de Dios. A estos los sorprenderá repentinamente la destrucción y la oscuridad, porque en su vida, supeditada al presente, a las fechas y los años, no hay tiempo para tener esperanza en la parusía del Señor, es decir, no hay tiempo para experimentar la necesidad de Dios. Y quien no experimenta la necesidad de Dios y no sufre por esta necesidad, no puede esperar la parusía de Dios. A él le llegará repentina la destrucción<sup>7</sup>. Qué implique esta destrucción no es cosa que aquí nos interese, aunque bien puede suponerse que quien está absorbido en el mundo y sólo tiene tiempo para el mundo, no puede pensar en aquella destrucción que acaba con sus relaciones con el mundo: la muerte. Y quien no experimenta la angustia de la muerte, no puede experimentar la vida como un sufrimiento, ni la necesidad de la salvación, ni, por ende, la necesidad de la parusía. Aquí la autenticidad heideggeriana y la esperanza cristiana se tocan. Para Heidegger el yo no se gana a sí mismo si no se proyecta silenciosa y angustiadamente sobre la base de su posibilidad más propia: la muerte. Ahora bien, para el cristianismo, esta angustia ante la muerte es imprescindible para experimentar la necesidad de Dios, sin la cual no puede haber ni fe ni esperanza. Para quien el mundo lo es todo y no toma en serio la muerte, Dios es nada y así también nada será de él. La destrucción se abatirá sobre los que buscan seguridad y, entonces, será demasiado tarde para escapar. No quedará tiempo, pues la muerte clausura el tiempo del mundo, que es el único que para ellos cuenta. Ciertamente hay grandes diferencias entre la concepción cristiana y la heideggeriana de la muerte. Heidegger analiza la muerte como posibilidad, esto es, como modo de relacionarme a ella, en la medida en que mi relación auténtica con la muerte me permite liberarme de mi absorción en el mundo y así devenir el lugar que el ser necesita para acaecer en su verdad. Para el cristianismo, en cambio, la muerte no es una posibilidad existencial, sino una necesidad que pone fin a la existencia. Sin embargo no se trata de un fin definitivo: el hombre gracias a su fe en la promesa de Dios puede trascender la muerte. A pesar de las enormes diferencias, a pesar de que el *sí mismo* que se conquista en virtud de una relación auténtica con la muerte (el *Da-sein* auténtico y el hijo de Dios que se ha salvado) es muy diferente en uno y otro caso, tanto para el cristianismo como para Heidegger, la angustia ante la muerte es necesaria para liberarse del mundo. Y, para ambos, sin liberación del mundo no se puede alcanzar ni la serenidad ni la esperanza. Y sólo en los templos que llamamos serenidad y esperanza el hombre alcanza su *sí mismo* en cuanto interpelado y llamado a su destino más propio. Ciertamente para Heidegger el destino del hombre es ser apropiado por el ser para

---

<sup>7</sup> Cfr. 1 Tes 5, 3.

comprender su acaecimiento en el ente, y para el cristianismo su destino es la resurrección prometida por Dios. Pero en ambos casos para acceder a la serenidad que nos abre al acaecimiento del ser y a la esperanza que nos abre a la resurrección es preciso primero pasar por la angustia ante la muerte, abandonar la seguridad y la paz. Y aquí, en este preciso punto, punto que significa liberación del presente y existencia en relación al futuro, ambas concepciones del hombre se tocan<sup>8</sup>. Ciertamente que son dos futuros diferentes, mas sobre ello volveremos en el último párrafo de este trabajo. La cuestión es, sin embargo, la siguiente: ¿es posible liberarse del mundo y tener esperanza sin experimentar a la vez la serenidad? ¿No nos lleva la experiencia de la angustia y el abandono de la seguridad, que la genuina esperanza cristiana requiere, a comprender, en el sentido más profundo de la palabra, que el ente no lo es todo —no es el ser—? En principio, podría pensarse que quienes tienen esperanza y se han ganado a sí mismos están también serenos, esto es, para ellos puede acaecer el ser en otro como diferente a la entidad del ente. Mas la diferencia esencial con el *Dasein* auténtico radica en que ningún cómo del acaecer del ser, acaecer que acaba con la muerte de aquél de quien se apropia el ser para acaecer, libera al hombre esperanzado de la necesidad que le permitió liberarse del mundo: la necesidad de trascender la muerte. De ella lo libera sólo la fe en la promesa. En resumen, quien no se ha ganado a sí mismo no puede tener esperanza ni experimentar la serenidad. Mas ganarse a sí mismo es condición suficiente para la serenidad en tanto apertura a lo abierto del ser, pero no para la esperanza. Para ella es necesaria también la fe. ¿Pero quiénes son los que se han ganado a sí mismos y no serán sorprendidos por la muerte? ¿Y qué significa genuinamente, es decir, en el modo en que ella fue experimentada en sus orígenes, la esperanza cristiana? Heidegger interpreta con maestría a Pablo en este respecto. El apóstol, refiriéndose a aquéllos que saben el cuándo de la nueva venida del Señor y que en ella afincan su esperanza, nos dice: «Pero ustedes hermanos no están en la oscuridad para que el día del regreso del Señor los sorprenda como un ladrón» (1 Tes 5, 2). *Día* tiene aquí, como bien lo señala Heidegger<sup>9</sup>, una doble significación. Primero, en contraposición a la oscuridad en la que viven (*adormecidos*) aquéllos que, ocupados de la seguridad mundanal, nada saben del cuándo, significa «claridad del saber acerca de sí mismo». Es decir, estar a la luz del día implica saberse mortal, asumir y vivir a cada instante la muerte y la finitud como destino más propio del hombre. Por eso a los que son del día, la muerte, la destrucción, no puede llegarles de improviso. Son sapientes de su referencia a la muerte. Pero, en segundo lugar, *día* significa también día del regreso del Señor, día de la parusía. En esta segunda significación de día se especifica el modo de esa referencia de la que son conscientes: están referidos a la muerte experimentando a cada instante que habrán de trascenderla y resucitar con Cristo. La experiencia cristiana es pues doble: conscientes de la finitud del mundo no pueden resistir más esta prisión que culminará con la muerte. La existencia es así un soportar. Pero sapientes (*despiertos*) del día de la

---

<sup>8</sup> La idea de que quien no se ha ganado a sí mismo y liberado del mundo no puede aspirar a la salvación, surge de la propia interpretación heideggeriana del cristianismo paulino: «*Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens*». M. Heidegger, *op. cit.*, p. 103.

<sup>9</sup> *Cfr.* Heidegger, *op. cit.*, p. 104.

segunda venida de Cristo, el soportar es un soportar esperanzado. Y la parusía es experimentada en esta esperanza. Aquel que vive de modo tal de liberarse de la falsa seguridad del mundo y que, por ende, soporta en el sufrimiento su existencia, ése sabe el cuándo de la parusía. Por ello puede decir Heidegger que «la pregunta por el cuándo revierte en referencia a mi comportamiento (*Verhalten*). El cómo está en mi vida la parusía, ello remite a la consumación de la vida misma»<sup>10</sup>. Así pues, los que tienen esperanza, en el sentido genuino de la esperanza cristiana, tan bien interpretado por Heidegger, son aquellos que están en relación con el tiempo de la parusía. Mas estar en relación con el cuándo de la parusía no significa representarse un momento futuro objetivo e histórico en el que ocurriría un hecho constatable y también objetivo, porque el sentido del cuándo, del tiempo en que Cristo promete su venida, no es asible dentro de un concepto objetivo del tiempo. Estar en relación con la parusía —tener esperanza— es vivir cada instante en referencia a nuestro más extremo futuro: la muerte, y al futuro de ese futuro: la resurrección con Cristo. Por ello puede decir Pablo que, a diferencia de los que no tienen esperanza, los cristianos «creemos que Jesús murió y resucitó y que Dios va a resucitar con Jesús a los que murieron creyendo en Él» (1 Tes 4, 13). Ahora bien, ¿cómo es la vida que vive cada instante con esperanza, cómo es la vida que vive el cuándo de la parusía? La actitud espiritual de Pablo es un buen ejemplo de ese cómo. El está constantemente soportando un sufrimiento. El vive con la aflicción que le provoca la necesidad del regreso del Señor y de la consecuente vida eterna. Esta *alta necesidad* que el mundo no puede satisfacer lo lleva a no preocuparse por la seguridad en el mundo. Por ende, en él Pablo es débil y «sólo cuando él es débil, cuando él soporta las necesidades de su vida, puede entrar en una estrecha relación con Dios»<sup>11</sup>. Porque en su debilidad, en el padecimiento de la inseguridad en el mundo, él experimenta la necesidad de Dios que trasciende al mundo. De allí que para la vida cristiana no haya seguridad. La inseguridad es para ella necesaria. Mas no se trata de una necesidad natural o lógica, sino temporal: quienes viven en el tiempo del mundo no pueden experimentar el cuándo de la parusía. Saber el cuándo significa existir en un determinado cómo. Ese cómo se determina en la forma de un soportar. Y el soportar del cristiano es un soportar triple. Soporta la ausencia de Dios y la necesidad de su venida. Soporta la muerte, pues es plenamente sapiente de ella. Y soporta su debilidad en el mundo. Quien vive soportando de esa manera y quien persevera en ese soportar, existe ya referido al tiempo de la venida del Señor, esto es, temporaliza su presente en función de ese futuro que no puede representarse, pero que por fe espera le será enviado. Ese sabe del cuándo de la parusía, lo sabe pues lo experimenta. Quienes en cambio viven en paz y nada necesitan que no sea ocuparse de las tareas de la vida están condenados a aquello que les ha de traer la vida: están condenados a muerte; y, lo que es peor, como viven en la oscuridad, ni siquiera lo vislumbran. La respuesta de Pablo a la cuestión del cuándo de la parusía es entonces la convocatoria a velar y a estar atentos, es decir, a no adormecerse en el presente del mundo, a no confortarse con él, sino a experimentar la necesidad de Dios y ser ciertos a cada instante de su regreso. Como bien observa Heidegger, aquí reside la más aguda razón para rechazar a aquellos caviladores que

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 100; *Cfr.* II Cor. 12, 2-10.

especulan acerca del cuándo. «Ellos se preocupan sólo por el cuándo, el qué, la determinación objetiva; (...) Ellos permanecen metidos en lo mundano»<sup>12</sup>. Pues lo mundano es el ámbito de las determinaciones objetivas y del tiempo cronológico.

«Pablo, [por el contrario], no piensa en absoluto en responder la pregunta por el cuándo de la parusía. El cuándo es determinado por el cómo del comportarse, y éste a su vez es determinado por la consumación de la experiencia de vida fáctica en cada uno de sus momentos»<sup>13</sup>. Consumación que asume la forma de un soportar, en el triple sentido del soportar al que recién nos referíamos.

## 2. 2. Fe y esperanza

Siguiendo a Heidegger hemos afirmado que lo que determina el cuándo de la parusía es el cómo de la consumación de la vida fáctica. Y ese cómo a su vez se consume al modo de un soportar perseverante (*Erharren*). ¿Empero, basta con soportar para tener esperanza? ¿Es suficiente la autenticidad de quienes se han ganado a sí mismos, liberándose del mundo, siendo ciertos de la muerte y experimentando la necesidad de Dios, para vivir esperanzados? ¿O, por el contrario, la esperanza debe asimilarse a la espera de un evento futuro? Ni una ni la otra cosa. Indudablemente lo decisivo para el cristiano que tiene esperanza es el ahora en el que se consume el conjunto de su vida y no la espera de un acontecimiento al que se lo ubica dentro del fluir del tiempo en un instante futuro. En esta experiencia existencial de la parusía difiere el cristianismo del judaísmo tardío, quien cifra su esperanza no en una experiencia de la parusía y un consecuente viraje en la relación con el mundo, sino en un esperar un suceso histórico concreto por venir: la llegada del Mesías. Pero, si bien el consumir la vida en la forma de un soportar le permite saber al cristiano que necesita de Dios, el tener necesidad de Dios y liberarse de la seguridad del mundo no es tampoco sinónimo de tener esperanza en el sentido paulino de esta palabra. El cristiano no tiene esperanza, porque soporta, sino que soporta, porque tiene esperanza. Y tiene esperanza porque sabe que Dios lo ha elegido para que no muera. Ese saber no es un conocimiento objetivo, es cuestión de fe. Por eso puede decir Pablo a los cristianos de Tesalónica: «Dios los escogió desde el principio para la salvación por medio del espíritu que los consagra y la verdad en que han creído». (2 Tes 2, 13) El cristiano no espera un evento que lo salve, experimenta a cada momento su sí mismo como un estar destinado y haber sido elegido desde el principio e independientemente de su voluntad para la salvación. Por ello el mundo, condenado a muerte, se le vuelve irresistible y la existencia en él un sufriente soportar. Por eso la seguridad del mundo nada vale para él, y prefiere soportar también la inseguridad que adornecerse y olvidar su sí mismo más propio. Este sí mismo del cristiano no le pertenece, él es un elegido. Lo elegido en él es su destino: la salvación. Quien sabe de ese destino tiene esperanza y soporta con alegría el mundo. Mas sólo se sabe de ese destino por una decisión: la decisión por la fe. Se puede soportar sin esperanza, tal vez sólo con serenidad o sólo con angustia, mas quien ha ganado la serenidad que otorga la libertad del mundo y lo ha hecho desde el saberse

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 106

elegido para ser salvado, esto es, quien tiene fe, él si puede tener esperanza. Por ello afirma Heidegger que la relación a la parusía, es decir, la consumación en un determinado cómo de la vida fáctica «tiene su fundamento en una elección»<sup>14</sup>. Porque hemos sido elegidos y sabemos por fe de esa elección estamos ciertos de la resurrección, tal como lo somos de que la muerte no nos sorprenderá como destrucción y nada, sino como el momento fuera del tiempo en que pasamos a estar junto a Dios. La esperanza cristiana no es pues el aguardar un suceso futuro en el tiempo, sino que tiene su origen en el saber por fe el propio destino más allá del tiempo. Y el propio destino no se lo experimentará en el futuro histórico, se lo experimenta a cada instante. Maravilla de la estructura temporal de la esperanza que se libera de la opresión del presente (el trato con el mundo, proyectado sobre la base de la muerte que determina el todo integral de la temporalización del existente) para existir y determinar el cómo de su existencia a partir de la relación con un futuro que no puede proyectar, un futuro al que no conduce el advenir de ningún presente, pero un futuro que sin embargo me ha elegido y está presente. La experiencia de ese futuro, el cuándo de la parusía, es el cómo de mi existencia. Por la esperanza infiniciona, es decir, es experimentado en el tiempo finito, un futuro que se halla más allá de toda finitud. Mas ese futuro no es experimentado objetivamente, porque no se revela como un hecho objetivo, sino como la certeza existencial del propio destino: la salvación. De allí que toda cavilación y especulación acerca de cómo será ese futuro nos aleje de él, pues el futuro es ahora en la consumación de mi vida fáctica. En otros términos, el futuro es experimentado testimonialmente, y el testimonio de ese futuro es el saberse por fe elegido para la salvación. Quien sabe *vive en el día y la luz* y tiene esperanza; es decir, soporta el mundo, pues en él experimenta la necesidad de Dios, pero lo hace con alegría, cierto de su salvación y sin especular ni representarse objetivamente el cuándo ni el qué será su salvación. Con razón afirma Heidegger que la genuina esperanza cristiana no es simplemente creencia en la inmortalidad, «sino el soportar creyente fundado en la fáctica vida cristiana»<sup>15</sup>. Tener esperanza es un modo de vida que soporta perseverante la tribulación y la angustia, porque sabe que habrá de vencerlas. Tener esperanza y el mero *einstellungsmäßiges Erwarten* son esencialmente diferentes. «El esperar como tener esperanza [es un] esperar que tiene fe, que ama, que se pone a servir en tribulación y alegría»<sup>16</sup>. La esperanza, pues, no es un mero soportar, sino es soportar siendo ciertos de la salvación. Es un soportar desde la fe. Pero la fe no es el mero tener por verdadero un hecho futuro representado a nuestra medida, sino el saber-se elegido para ser salvado y comprender la relación con el mundo a partir de esta certeza. Fe y esperanza son inescindibles: la fe es el origen de la esperanza y la esperanza la alegría de la fe.

---

<sup>14</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 130.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>16</sup> *Ibid.*



## 3. Serenidad

Nos referiremos ahora brevemente a la noción heideggeriana de serenidad (*Gelassenheit*). No pretendemos analizarla exhaustivamente ni explicitar sus riquísimos matices de significado. Sólo nos limitaremos a introducir la noción desde una perspectiva determinada, a saber, interpretar la peculiaridad del estar a la espera (*Warten*) propio de la serenidad y explicitar su temporalidad. El análisis debe conducirnos a una contraposición entre serenidad y esperanza que aclare su convergencia y divergencia *esencial*.

En su conocida obra *Gelassenheit*<sup>17</sup> Heidegger pone en diálogo a un investigador, un profesor y un erudito. Los tres pensadores dialogan sobre la esencia del pensar. Lo hacen al anochecer y sobre un camino campestre. La esencia del pensar, esto es, aquello a partir de lo cual es posible pensar, se le revela a los pensadores como un estar a la espera. Mas este estar a la espera es esencialmente diferente de un esperar algo (*Erwarten*), pues el esperar presupone un representarse lo esperado. El *Erwarten* es un modo de pensar, a saber, el pensar representativo que determina la objetividad del objeto, y no aquello de donde proviene todo pensar. El estar a la espera, en cambio, no espera objeto alguno, aguarda que al pensar le sea dado su asunto, lo a pensar, para pensarlo de un modo dado, por ejemplo, como objeto. De allí que el estar a la espera no sea representarse lo aguardado, como en el caso del esperar, pues quien se representa lo esperado no aguarda entrar en relación con aquello que lo lleva a pensar, sino que se anticipa a aquello que se abre al pensamiento para que el pensamiento pueda ser tal y lo reduce a un modo de pensamiento; olvidando luego lo que se abre para ser pensado —la esencia del pensar— y subsumiendo la esencia del pensamiento a uno de sus modos. Estar a la espera (*Warten*) y esperar (*Erwarten*) son esencialmente diferentes. «En el estar a la espera dejamos abierto aquello por lo que esperamos»<sup>18</sup>. Mas aún el estar a la espera no es sino un modo de existir que se adentra en lo abierto, a lo que Heidegger caracteriza con la expresión la «extensión de lo lejano»<sup>19</sup>. Lo abierto —el ser en tanto lo que se ayecta para ser pensado antes de ser encerrado en un pensamiento dado— es la única zona desde donde puede proceder lo esperado por el estar a la espera. Y éste no será sino acercarse a la zona de lo abierto. Por ello afirma Heidegger que «lo abierto mismo es empero la zona (*Gegnet*)»<sup>20</sup>. Y si lo abierto es lo lejano, la esencia del pensar, el estar a la espera, no sería sino «venir a las cercanías de lo lejano»<sup>21</sup>. Tratemos de explicar un poco más claramente las expresiones heideggerianas. Una puerta de acceso para su comprensión se nos abre si meditamos la relación entre las dos expresiones que *definen* el estar a la espera: «adentrarse (*sich- einlassen*) en lo

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, 1977<sup>5</sup>.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 42

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Idem*, p. 46.

abierto» y «venir a las cercanías de lo lejano». Lo abierto es el ser. El ser es aquello que se da y a partir de su darse es posible todo modo del pensar. Acceder a la esencia del pensar supone, entonces, no determinar de algún modo lo que se da —ni siquiera anticipativamente como en el caso del esperar—, pues entonces estamos en relación con lo dado, esto es, con el ente, y no con el darse que hace posible el pensar, a saber, el ser. Acceder a la esencia del pensar no es sino estar a la espera del darse del ser. El darse del ser antes de ser convertido en algo dado es lo abierto. Esperar es adentrarse en lo abierto. ¿Cómo adentrarse en lo abierto sin determinarlo, sino experimentándolo como abierto? A nuestro modo de ver ello es sólo posible si experimentamos el ser como acaecer. Experimentar el ser como acaecer no significa determinar al ser, sino experimentar el modo en que se da el ente no como una proyección arbitraria del pensamiento, sino como llegado a darse de ese modo a partir del acaecimiento del ser en él. Quien experimenta el ser como acaecer está abierto a lo abierto, esto es, está a la espera de que el ser acaezca, y de acuerdo con ello el ente aparezca de un modo o de otro. Y sólo si alguien espera el acaecimiento del ser, si sabe que el ser acaece, el ser podrá acaecer para ese alguien, y no caerá en el olvido, consumándose como definitivo el modo actual horizontal —trascendental-representativo— objetivo de darse del ente. Adentrarse en lo abierto —que es la esencia del estar a la espera— significa, pues, primero: abandonar el pensamiento representativo y la voluntad de poder sobre el ente, pues ambos desconocen el acaecer del ser y refieren el ente a la espontaneidad trascendental y a la voluntad de poder, cuya obra conjunta es la entidad. A este abandono es a lo que Heidegger llama *no querer*. Y segundo, y como consecuencia directa de lo primero, adentrarse en lo abierto significa dejar que el ser acaezca. ¿Cómo? Repetimos: experimentando a cada instante que el ser de lo que es resulta de un acaecer, y que ese acaecer es lo que se le da al hombre para que piense, es decir, es la esencia del pensar. Estar a la espera no es una pasividad inerte. Es una pasividad activa. Pasividad en cuanto no es la voluntad quien determina cómo acaecerá el ser. Pero activa, pues constantemente debe ser consciente de no caer en el olvido del fenómeno de los fenómenos, en el olvido de que el ser acaece. Manteniendo viva la experiencia de lo dado como proveniente de un acaecimiento y esperando más el acaecimiento que encerrándose en lo dado, el hombre deja que lo abierto advenga y de ese modo se encuentra dentro de lo abierto. ¿Por qué este adentrarse en lo abierto es un acercarse a lo lejano? Porque quien experimenta el ser como acaecer se abre para que el ser pueda acaecer de algún otro modo al representativo, y, en ese sentido, está cerca de un acaecimiento del ser. Pero el ser como ser no puede ser asido, para nosotros él se agota en el acaecer. Aquello que reúne todos los acaecimientos escapa a nuestro intento de asirlo y permanece en la lejanía. Nosotros nos acercamos al ser en cuanto experimentamos el mundo como un abrirse del ser y en cuanto experimentamos el ser como lo que abre. Empero así nos acercamos al abrirse de lo abierto, pero lo abierto en sí permanece en la más lejana lejanía.

Si el acaecimiento del ser es aquello a partir de lo cual el pensar piensa, es la esencia del pensar, y si el estar a la espera de lo abierto es estar a la espera de que el ser acaezca, entonces estar a la espera es esperar el arribo de la esencia del pensar<sup>22</sup>. En tanto lo abierto (el ser) se abre (acaece), él es la zona en la que acaece la esencia del

---

<sup>22</sup> Cfr. *idem*, p. 43.

pensar, que piensa el ente en (donde en cobra sentido modal y no espacial) el acaecer del ser. Quien abandona todo pensar representativo y deja que su pensar piense desde el imperar de este acaecer, accede a la serenidad. La serenidad no es sino dejar al pensar desde la zona en la que impera lo abierto, desde la esencia del pensar. Por eso puede decir Heidegger que la serenidad es aquello que ella es en relación a la zona<sup>23</sup>. Mas dejar al pensamiento pensar desde su esencia no es sino estar a la espera del arribo de la esencia del pensar. En tal sentido, en el estar a la espera reside la esencia de la serenidad. Y «en la medida en que éste [el estar a la espera] se refiere a lo abierto y lo abierto es la zona, el esperar es una relación a la zona»<sup>24</sup>. La referencia del estar a la espera a lo abierto se agota en saber que lo abierto acaece, que otro y de antemano irrepresentable —por ello mismo abierto— sentido del todo del ente puede acaecer, y en permanecer estando a la espera de lo que demora su acaecer. Esta es la única relación posible a lo abierto, pues determinarlo o forzar su acaecimiento es ya no estar en relación con lo abierto como tal. Esta relación es una relación auténtica, porque deja imperar en su esencia aquello respecto de lo cual se relaciona. Decimos *imperar en su esencia* porque el acaecer del ser rige sobre el modo en que el hombre proyecta el ente, y en su esencia porque la esencia del ser radica en acaecer. El dejar imperar en su esencia lo abierto es estar a la espera de que acaezca, pues por el momento impera como ausencia, en tanto estamos en-cerrados en el horizonte trascendental. De acuerdo con ello, el estar a la espera es un estar en relación con lo abierto en tanto se abre y acaece como ausencia, porque el hombre piensa el ente en el horizonte trascendental sin experimentar que el horizonte es el modo en que el ser acaece. Su acaecer actual implica, pues, una ausencia doble: por un lado no acaece como ser, como lo abierto que puede abrirse de diferentes modos, sino unívocamente como horizonte trascendental de constitución de la entidad del ente; y, por otro, acaece sin que el hombre pueda experimentar que esa concepción unívoca resulta de un acontecer del ser. En tal sentido estamos y no estamos fuera de la zona. Estamos en la zona en cuanto el horizonte es el lado de la zona vuelto hacia nosotros. Por ello pensamos todo ente dentro del horizonte trascendental. «Como horizonte nos rodea y se nos muestra la zona»<sup>25</sup>. Pero se nos muestra de modo tal que mostrándose nos oculta su propia esencia: a saber, que puede acaecer de otro modo, que su esencia no es el horizonte sino el acaecer. En tanto se nos oculta y nosotros no experimentamos la esencia de la zona como acaecer no nos adentramos en la zona en tanto tal. En tanto experimentamos el horizonte como un modo de acaecer ocultándose de la zona, y permanecemos a la espera de su desocultamiento nos adentramos en ella. Tal permanecer es la serenidad. Mas lo esencial de la serenidad no es el librarse del encierro en el horizonte trascendental, aunque éste sea su primer momento. Librarse de su encierro en el horizonte no lleva por sí sólo al hombre a lo abierto. «La serenidad proviene de la zona, porque consiste en esto, que el hombre permanece serenamente dado (*gelassen*) a la zona y ciertamente por

---

<sup>23</sup> Cfr. *idem*, p. 45.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>25</sup> *Ibid.*

esta misma»<sup>26</sup>. Es decir, el hombre no conquista la serenidad, porque para estar sereno es menester lo abierto respecto de lo cual se está sereno (la serenidad es una relación a la zona). Cuando lo abierto aparece como abierto (como zona) instaura la posibilidad de la serenidad, que es la correspondencia a aquello que aparece absolutamente sereno, a saber, la zona. El estar a la espera, esencia de la serenidad, es aquello a lo que arroja el abrirse de la zona al hombre. Por ello es la zona por sí misma quien hace permanecer al hombre serenamente dado a sí misma. El hombre sólo puede cumplir el primer momento negativo de la serenidad, a saber, liberarse de la imposición del horizonte trascendental como único modo de acontecer de lo que acontece, liberación que asume justamente la forma de un no olvidar el carácter —de— ser un acaecer del ser del horizonte. Pero el momento más propio de la serenidad, el hecho de que esa liberación vire en un estar a la espera de aquello abierto que habrá de acaecer, es originado por el llamado de lo abierto, por el advenir de la zona como zona al hombre. Ahora bien, y esto es la pregunta clave de nuestra interpretación de la serenidad, ¿cómo llama la zona? ¿Y qué es lo sereno de la zona cuyo llamado sume al hombre en serenidad? Dice Heidegger: «La zona es la extensión demorante que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es tenido y detenido»<sup>27</sup>. La zona llama reuniéndolo todo, de modo tal que experimentamos que cada ente aparece reunido con todo, pero su aparecer —el modo en que él brilla en el todo— no depende ni de sí ni de ningún otro ente, sino del acontecer reuniente del ser, del abrirse de lo que se agota abriéndose y reuniendo. Mas de lo abierto experimentamos la reunión, lo abierto como tal se aleja en la extensión, permanece como el extremo futuro de donde viene lo que reúne. Allí es donde lo abierto se guarda a sí mismo, se tiene y se detiene, pero desde allí nos llama. El llamado no es sino el temple en que nos instala la experiencia de la reunión y de la lejanía de lo que reúne, que no podemos asir en lo reunido. Porque nos llama es la zona quien nos arroja a la serenidad. ¿Y por qué nos llama a estar serenos? ¿Por qué la zona instala al hombre en la serenidad? ¿Qué es lo sereno del abrirse de la zona que hace posible la esencia de la serenidad en el hombre y que es la esencia de toda serenidad? Lo sereno es el tiempo. Escribe Heidegger: «Si la zona fuera la demorante extensión (*verweilende Weite*), podría la longanimidad (*Langmut*) ser la relación a lo más extenso, ella podría presumir la extensión de la demora, porque ella podría esperar larguísimo»<sup>28</sup>. Cada acaecer del ser está guardado y demorado en el tiempo. El *mora* en el futuro, se demora en él y desde él acaece. Mas se trata del más lejano futuro, de la extensión del futuro. Porque no es un futuro que podamos proyectar desde nuestro presente, no es un futuro al que advenimos, sino que nos adviene. Por ello es tan lejano, porque no podemos llegar a él, sólo esperarlo. La serenidad es longanimidad en sus dos sentidos: grandeza de ánimo y paciencia. Paciencia porque es estar a la espera de un futuro lejanísimo. Grandeza de ánimo, porque sólo los grandes tienen el valor para estar dispuestos a esperar y esperar lo que tal vez nunca llegue. En el tiempo se guarda lo abierto desde donde acaece la reunión del ente. Pero en un tiempo al que el hombre no le pone los

---

<sup>26</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 64.

plazos. Un tiempo no mensurable a partir del ahora desde donde se despliegan las proyecciones. Un tiempo que no reconoce apuros, un tiempo al que siempre le queda tiempo para acaecer. Un tiempo que puede aguardar larguísicamente hasta que el hombre se libere del encierro en el horizonte y del olvido del ser, y se serene para recibir lo abierto que se demora en el tiempo. Un tiempo cuya esencia no es el transcurrir, sino el demorarse, para, en su demora, guardar lo abierto que debemos aguardar. Este tiempo es la esencia de la serenidad, y quien lo experimenta, estando a la espera de que desde el advenir acaezca el ser, estará en relación con la serenidad, porque la serenidad es la serenidad del tiempo. A él no lo perturba el vano intento del hombre que cree que en el presente, que en *su* presente, se agota el tiempo, y que, por tanto, quiere poderlo todo y todo quiere en el presente. Sereno, más allá de ese presente de vanos querer, se demora el tiempo. Es el tiempo que rige en la profundidad de la noche, cuyo oscuro tejido deja brillar a las estrellas. La noche acerca la lejanía de los astros en el cielo, reúne sus fulgores y trama con su quietud la belleza del cosmos. Gracias a ella advertimos el cielo estrellado, mas ella permanece en el misterio. Está más lejos que las estrellas y su tiempo es más largo que el de los fulgores, pues aún cuando las estrellas se apaguen perdurará la noche.

#### *4. Esperanza y serenidad*

Analizada la serenidad y analizada la esperanza en su sentido cristiano genuino, tornamos a las preguntas fundamentales de este trabajo: ¿hay esperanza sin serenidad? ¿Cuándo se encuentran y cuándo se separan ambos templos? Tanto serenidad como esperanza requieren liberarse del mundo y del horizonte trascendental, esto es, liberarse del presente y de la ocupación con el presente, cuya esencia es la representación, para poder darse. Quien tiene esperanza ya ha experimentado esa autoliberación, pero además la esperanza supone que ciertamente acaecerá un futuro, el de la resurrección, que no podemos ubicar en el tiempo cronológico, es decir, en el tiempo que proyectamos desde el presente. Se trata, pues, de un futuro irrepresentable. La esperanza implica, entonces, liberación del presente y espera de aquello que no podemos concebir y en lo que no tiene sentido cavilar objetivamente, ni en su cuándo ni en su qué, que permanecen abiertos. Quien tiene esperanza está, pues, a la espera de lo abierto, esto es, está sereno, porque la serenidad se produce cuando uno se libera del horizonte trascendental y se pone a la espera de lo que no puede concebir. Ciertamente que lo esperado por la esperanza, la resurrección, aun cuando no pueda ser concebida, no es lo mismo que el acaecer del ser que el tiempo guarda, y que es lo que propiamente espera la serenidad. Sin embargo, quien tiene esperanza en lo que trasciende no sólo el tiempo cronológico, sino la muerte misma y toda historia, incluso la más lejana historia del ser, es decir, quien tiene esperanza en lo que trasciende todo tiempo, bien que ha de estar sereno para lo que se demora en lo más lejano del tiempo. Al hombre esperanzado, para el cual el ahora no es definitivo, no le está cerrado otro acaecer, pues tiene tiempo para esperarlo. Tanto tiempo tiene que su tiempo no sólo no finaliza en el ahora, sino que no finaliza ni siquiera con la muerte. E inversamente, no se concibe cómo podría tener esperanza quien no puede esperar lo que no proviene de sí ni puede concebir. La esperanza incluye, pues, la serenidad, al menos en su primer momento, a saber la liberación respecto del horizonte trascendental, que requiere a su vez como condición

suya la angustiada certidumbre de la muerte<sup>29</sup>. Mas cierto es también que la serenidad es una relación a lo abierto y la liberación no basta para que haya serenidad, sino que es menester el abrirse de lo abierto y la experiencia del llamado de lo abierto, dada en la experiencia de la reunión de todo lo que es. Pero justamente quien tiene esperanza genuina existe de modo tal que él no espera nada del mundo —de él sólo espera la muerte—, sino que está a la espera de lo que no viene del mundo, ni del presente, ni de nada a lo que conduzca el presente: el futuro de la resurrección. Y quien está abierto a un futuro tal, se distancia del mundo y su seguridad. Desde esta distancia percibe al mundo como un todo reunido en su encierro del presente; y quien experimenta el mundo como reunión provisoria y condenada a muerte, desde ya es cierto de que otros acaeceres, de que otras formas de reunir el mundo, que también morirán, pueden darse. Serenamente las aguarda, tan serenamente que ni siquiera le angustia el que jamás puedan acaecer, pues más allá de todo jamás hay para él todavía un ahora.

*Pero la relación inversa no acontece. La serenidad que de por sí no excluye la esperanza, tampoco la implica. Pues la esperanza requiere fe, y la fe es ajena a la serenidad.*

Es pues en la relación con el presente en donde se encuentran serenidad y esperanza. Ambas se dan en el presente, en tanto ambas son actitudes existenciales, son un cómo de la existencia fáctica. Ambas, además, se dan en el presente a partir de un futuro que las hace posibles en cuanto convierte la existencia en relación con ese futuro: ya sea el abrirse de lo abierto, ya la promesa de la resurrección. A ambas la relación con el futuro las libera de la absorción en el presente, y les torna patente que el presente no es eterno: ha de cambiar, ha de morir. Por ser modos de existencia desde el futuro ambas se relacionan con el presente como si fuera su pasado. Para la serenidad el horizonte trascendental (lo presente) es lo ya acaecido (lo pasado) y el *Dasein* sereno está a la espera del nuevo acaecer (está en el futuro). Igualmente el cristiano, que sabe que su ser más propio es la futura salvación, considera al mundo como el pasado de su destino más propio; destino que a cada momento experimenta en la forma de la esperanza. En esta relación con el presente, en este temporalizarse en él, de modo tal que para ambas el presente es su pasado, se encuentran serenidad y esperanza.

Pero es el futuro al que se remiten el que las separa. El futuro de la serenidad acaba siempre con la muerte de aquel o de aquellos futuros para quien se abre lo abierto; el futuro de la esperanza se abre más allá de la muerte para los que ahora tienen fe. Se trata de un futuro más futuro que el lejano futuro en el que el ser se guarda. ¿Un futuro escatológico? Sí, si por escatología se entiende la presencia en el cómo de la existencia fáctica del cristiano no de los momentos finales del tiempo, sino de lo que viene tras de él. No, si por escatología se entiende doctrina de las cosas últimas, porque la parusía a la que se relaciona la esperanza no es una cosa, ni es última en el lapso mensurable y objetivo del tiempo, sino primera y única más allá de él. La serenidad del tiempo es su demorarse y demorar el acaecimiento del ser que él guarda. Necesita que el hombre serenamente espere por el tiempo. La esperanza, en cambio, no tiene que esperar largamente al tiempo que se demora y se demora, porque es cierta ya de aquello

---

<sup>29</sup> Es decir, requiere la *Entschlossenheit* de *Ser y tiempo*. Respecto de la inescindible relación entre *Entschlossenheit* y *Gelassenheit* (al punto de nombrar la *Entschlossenheit* el mismo fenómeno que la *Gelassenheit*), cfr. *idem*, pp. 58-59.