

# TEOLOGIA Y FILOSOFIA \*

por Martín HEIDEGGER

## I. FENOMENOLOGIA Y TEOLOGIA

Este texto contiene en lo esencial la segunda parte de una conferencia, "Fenomenología y teología", dictada por invitación del Círculo Teológico Evangélico de Tübingen el 9-7-1927. Fue revisado una vez más después de su exposición y aclarado a través de complementos, que sin embargo no modifican la posición de fondo.

La concepción vulgar de la relación entre teología y filosofía se orienta, de buen grado, hacia las formas opuestas de fe y saber, revelación y razón. Filosofía es la interpretación del mundo y de la vida que guarda distancia y libertad con respecto a la revelación y la fe; por el contrario, teología es expresión de una concepción del mundo y de la vida según la fe, en nuestro caso cristiana. Entonces, filosofía y teología, tomadas así, expresan la tensión y la lucha de dos posiciones de concepción del mundo. Esta relación no es decidida por una argumentación científica, sino por el modo, la amplitud y la fuerza de la convicción y el anuncio de una concepción del mundo.

Tomamos el problema de la relación desde un comienzo *de otra manera*, y a saber, como la pregunta por la *relación entre dos ciencias!*

Pero esta cuestión requiere una más cercana determinación. No se trata aquí de comparar el estado fáctico de dos ciencias históricamente dadas, prescindiendo de que hoy sería difícil describir un estado uniforme de cada una de ellas, a causa de la divergencia de orientaciones en ambas partes. Por este camino de comparar la relación fáctica no se ganaría ninguna visión *fundamental* acerca de cómo se relacionan recíprocamente la teología cristiana y la filosofía.

De allí que se requiera, a fin de tener una base para la discusión fundamental del problema, una construcción ideal de las

\* Traducción del original alemán por Dina V. Picotti C. de *Archives de Philosophie*, París j-sept. 1969 (separata obsequiada por el autor).

ideas de ambas ciencias! Según las posibilidades que ambas tienen como ciencias, se podrá decidir su posible relación.

Pero un tal planteo supone la fijación de la idea de ciencia en general y la caracterización de las modificaciones fundamentalmente posibles de esa idea. (No podemos entrar aquí en este problema, que debiera presentar a los prolegomena de nuestra discusión). Sólo como hilo conductor damos la siguiente definición formal: ciencia es el desocultamiento fundante de un dominio cada vez en sí cerrado del ente, es decir, del ser, en razón de la misma desocultación. Cada dominio objetivo tiene, según el carácter y el modo de ser de sus objetos, un modo propio de posible desocultación, identificación, fundación y acuñación conceptual del conocimiento que así se forma. De la idea de ciencia en general se muestra, en tanto es entendida como una posibilidad del ser-ahí, que se dan necesariamente dos posibilidades fundamentales: ciencias del ente, ciencias ónticas - y la ciencia del ser, la ciencia ontológica, la filosofía. Las ciencias ónticas tienen cada una por tema un ente dado, que ya siempre, en cierta manera, está desoculto *antes* de la desocultación científica. A las ciencias de un ente dado, de un positum, llamamos ciencias positivas. Lo característico suyo se encuentra en que la dirección de la objetivación de lo que toman por tema va directamente al ente, como continuación de la orientación precientífica ya existente hacia éste. Por el contrario, la ciencia del ser, la ontología, requiere fundamentalmente de un cambio de la mirada dirigida al ente: del ente al ser, aunque justamente el ente es todavía mantenido en la mirada, por supuesto para una orientación modificada. En el carácter metódico de esta inversión no entraré aquí. Dentro del círculo de las ciencias del ente, posibles o reales, de las ciencias positivas, sólo hay entre ellas una diferencia relativa, según la respectiva relación en que cada una está orientada hacia un determinado dominio del ente. Por el contrario, cada ciencia positiva es, con respecto a la filosofía, no relativa sino *absolutamente* diferente. Entonces nuestra tesis reza: *La teología es una ciencia positiva y como tal, por lo tanto, absolutamente diferente de la filosofía.*

En consecuencia, hay que preguntar, ¿cómo se relaciona la teología con la filosofía, en esta absoluta diferencia? De nuestra tesis surge, sin más, que la teología, como ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la filosofía que la química y la matemática. Con ello, formulamos en la forma más extrema la relación entre teología y filosofía y, a saber, frente a la representación vulgar, según la cual cada una de ambas ciencias tiene, en cierto modo, el mismo ámbito —la vida humana y el mundo— como tema, sólo que cada una al hilo conductor de una determi-

nada manera de captación: una desde el principio de la *fe*, la otra desde el principio de la *razón*. De acuerdo a la tesis decimos: teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía. Como tarea de nuestro debate se da lo siguiente: se trata de caracterizar a la teología como ciencia positiva, y sobre la base de esta caracterización de aclarar su posible relación con la filosofía, absolutamente diferente.

Advierto en esto que concibo teología en el sentido de la teología cristiana, lo que no significa que sólo se dé ésta. La cuestión de si teología es en general una ciencia es, por cierto, la más central, pero debe ser dejada de lado; no porque quisiéramos evitar este problema, sino sólo porque ni siquiera puede ser planteada con sentido, si antes no es aclarada en cierta medida la idea de ciencia.

Desarrollo pues, todavía, antes del tránsito a la verdadera discusión, la disposición de las siguientes reflexiones. Correspondiendo a la tesis, se trata de una ciencia positiva y, a saber, evidentemente, de propio tipo. Se requiere, por lo tanto, una breve aclaración de lo que constituye la positividad de una ciencia en general.

A la positividad de una ciencia pertenece:

1) que en general se encuentra en cierta medida un ente, ya desoculto de alguna manera, como tema posible de una objetivación y cuestionamiento teóricos.

2) que este positum existente se encuentra en un determinado modo precientífico de acceso y trato con el ente, modo de trato en el que ya se muestra el contenido específico de este dominio y el modo de ser del respectivo ente, por lo tanto antes de toda captación teórica, si bien está implícita e inconscientemente desoculto.

3) pertenece a la positividad, el que también este conducirse precientífico con el ente dado (naturaleza, historia, economía, espacio, número), ya sea iluminado y conducido por una comprensión de ser aunque todavía no conceptual. Ahora bien, la positividad puede variar, según el contenido del ente, su modo de ser y la manera precientífica del estar desoculto del respectivo ente y del modo de pertenencia de este estar desoculto a lo dado.

Surge la pregunta: ¿cuál es la positividad de la teología? Esta pregunta tiene que ser, evidentemente, contestada antes de que estemos en condiciones de determinar su relación con la filosofía. Sólo que caracterizando la positividad de la teología, no se la ha aclarado aún suficientemente como ciencia; no tenemos entonces todavía el concepto pleno de la teología como ciencia, sino sólo lo que le es peculiar como ciencia positiva. Más bien

se trata de caracterizar, orientándose hacia la específica positividad de la teología, al mismo tiempo su cientificidad específica, su carácter científico específico, si por otra parte la tematización en la dirección del cuestionamiento, el modo de investigación y la conceptualidad, debe adecuarse al positum respectivo. Por lo tanto, recién la caracterización de la positividad de la teología y de su cientificidad nos acerca esta disciplina como ciencia positiva y da la base para la caracterización de su posible relación con la filosofía. De este modo, nuestra consideración se articula en tres partes:

- a) la positividad de la teología
- b) la cientificidad de la teología
- c) la posible relación de la teología, como ciencia positiva, con la filosofía.

#### a) La positividad de la teología

La ciencia positiva es la desocultación fundante de un ente dado y ya de alguna manera desoculto. Se plantea la cuestión: ¿qué es dado para la teología? Se podría decir: lo dado para la teología cristiana es el cristianismo como un acontecimiento histórico, atestiguado a través de la historia de la religión y del espíritu, visible además en el presente como fenómeno general histórico mundial en sus organizaciones, cultos, asociaciones y grupos. Cristianismo - el positum dado, por lo tanto la teología, ciencia de éste. Evidentemente, sería una determinación equivocada de la teología, puesto que ella misma pertenece al cristianismo. La misma teología es algo que se manifiesta en el acontecer del mundo, en la historiografía<sup>1</sup> general, en conexión interna con todo el cristianismo mismo. Evidentemente, no puede entonces la teología ser ciencia del cristianismo como de un acontecimiento histórico mundial, sino que es una ciencia, que pertenece ella misma a esta historia del cristianismo, es llevada por ella, a la cual a su vez determina. Por lo tanto, ¿es la teología una ciencia, que pertenece a la historia del cristianismo, en cierta manera como cada disciplina historiográfica es un fenómeno histórico por sí misma, de tal modo que representa respectivamente a la conciencia que la historia toma de sí, por su parte históricamente cambiante? Se daría entonces la posibilidad de caracterizar a la teología como la

<sup>1</sup> Traducimos 'Historie' por historiografía y 'Geschichte' por historia, para distinguir, con el autor, la ciencia histórica o su tipo de consideración, de la historia como acontecer.

propia conciencia del cristianismo en su manifestación histórico mundial. Pero la teología no pertenece sólo al cristianismo en tanto como histórica entre en conexión con los fenómenos generales de la cultura, sino que la teología es un conocimiento de lo que recién posibilita de que se dé algo así como cristianismo como un acontecimiento histórico mundial. Teología es un saber conceptual acerca de lo que permite al cristianismo devenir un acontecimiento histórico originario, un saber de lo que simplemente llamamos cristianidad. Afirmamos entonces: lo *dado (positum) para la teología es la cristiandad*. Y ésta decide sobre la forma posible de teología, en tanto su ciencia positiva. Surge la pregunta: ¿pero qué significa cristiandad?

Cristiana llamamos a la fe. Cuya esencia puede ser delimitada de la siguiente manera: la fe es un modo de existencia del ser-ahí humano, que no se temporaliza, según el propio —pertenece esencialmente a ese modo de existencia— testimonio, *a partir del ser-ahí y a través de él libremente*, sino a partir de lo que en y con este modo de existencia se manifiesta, a partir de lo creído. Lo primariamente manifiesto para la fe y sólo para ella y como revelación, el ente que temporaliza inicialmente a la fe, es para la fe "cristiana" Cristo, el Dios crucificado. La relación de la fe con la cruz, así determinada a través de Cristo, es cristiana. Pero la crucifixión y todo lo concerniente a ella es un acaecimiento histórico y, a saber, se atestigua este acaecimiento como tal, en su historicidad específica, sólo para la fe en la Escritura. Acerca de este factum, sólo puede ser "sabido" *en la fe*. Lo revelado, presentado conforme a su carácter específico sacrificial, se dirige de manera determinada al hombre individual existente fáctico histórico, contemporáneo o no contemporáneo, o a la comunidad de estos individuos como colectividad. Esta revelación, como comunicación, no es transmisión alguna de conocimientos sobre acontecimientos reales, o sea pasados o apenas sobrevinientes, sino que esta comunicación convierte en "partícipe" del acontecer, que la revelación misma = lo en ella revelado, es. Este *tomar-parte*, cumplido sólo en el existir, es sin embargo, como tal, *dado* siempre sólo como fe a través de la fe. Pero en este "tomar-parte" y "tener-parte" del acontecer de la crucifixión, es todo el ser-ahí puesto ante Dios como cristiano, es d. relacionado con la cruz, y la existencia tocada por esta revelación se hace a sí misma manifiesta en su olvido de Dios. Y así, según su sentido —hablo siempre sólo de una construcción ideal de la idea—, el ser puesto ante Dios es un ser reubicado de la existencia en y a través de la misericordia de Dios captada por la fe. Por lo tanto la fe se entiende así misma sólo creyentemente. El creyente no sabe nunca, por algo así como en base a una constatación teórica

de vivencias interiores, acerca de su existencia específica; más bien sólo puede "creer" en esta posibilidad existencial como tal, a la que el alcanzado ser-ahí no domina a partir de sí, de la que devino siervo, es llevado ante Dios y de este modo ha re-nacido. El auténtico sentido existencial de la fe, es, según ello: *fe = renacimiento*. Y a saber, no en el sentido de una dotación momentánea de una cualidad cualquiera, sino renacimiento como modo del existir histórico del ser-ahí creyente fáctico en la historia, que comienza con el acontecer de la revelación; en la historia, a la que, según el sentido de la revelación, se le plantea un determinado fin último. El acontecer de la revelación, que se transmite a la fe y de acuerdo a ello acontece en la misma credibilidad, se desoculta sólo a la fe. Lutero dice: "fe es el darse cautivo en cosas que no vemos" (Erl. Ausg. WW. 46, 287). Sólo que la fe no es algo a través de lo cual únicamente se revela el acontecer de la salvación como un acontecimiento, por lo tanto, en cierta medida, un modo de conocer diversamente modificado, sino que la fe, como apropiación de la revelación, participa ella misma en el acontecer cristiano, es d. en el modo de existencia que el ser-ahí fáctico en su cristiandad determina como una historicidad específica. *Fe es el existir que comprende creyendo en la historia revelada, es d. aconteciente, con el Crucificado.*

El todo de este ente que la fe desoculta, y a saber, de modo que ella misma pertenece al contexto del acontecer de este ente creyente desoculto, constituye la positividad que la teología encuentra ante sí. *Suponiendo* pues que la teología sea impuesta a la misma fe desde y para ésta, pero que la ciencia sea objetivación libremente cumplida, conceptualmente desocultante, la teología se constituye en la tematización de la fe y de lo con ésta desocultado, es d. aquí "revelado". Se ha de observar bien que la fe no es sólo la manera en que se desoculta por adelantado el positum, que la teología objetiva, sino que la misma fe cae en el tema. ¡No sólo esto! En tanto la teología es impuesta a la fe, sólo puede tener en ésta el motivo suficiente para sí misma. Si la fe pudiera desde sí oponerse a una interpretación conceptual, entonces la teología sería justamente una aprehensión del todo *inadecuada* a su objeto (la fe). Le faltaría un momento esencial, sin el que, por adelantado jamás podría convertirse en ciencia. De allí que la necesidad de la teología no se pueda deducir nunca de un sistema de las ciencias proyectado de modo puramente racional. Más aún: la fe no sólo motiva la aprehensión de una ciencia que interpreta a la cristiandad como renacimiento; es al mismo tiempo la historia, a cuyo acontecer la teología misma, por su parte, debe contribuir; y sólo como tal ingrediente de la fe, en tanto caracterizado acontecer histórico, tiene la teología su sentido y derecho.

Intentando una aclaración de este contexto, mostraremos cómo a través de la específica positividad de la teología, es d. a través del acontecer cristiano descubierto en la fe como fe, se traza la cientificidad de la ciencia de la fe.

## b) La cientificidad de la teología

*Teología es la ciencia de la fe*

Esto dice varias cosas:

1) Es la ciencia de lo descubierto en la fe, es d. de lo creído. Lo creído no es algo a lo cual consentimos únicamente como un contexto de proposiciones sobre hechos y acontecimientos, teóricamente no razonables, pero que pueden ser apropiados precisamente en el modo de este consentimiento.

2) Por lo tanto, la teología es a la vez ciencia del mismo comportamiento creyente y de la credibilidad, que existe siempre sólo como revelada, según su interior posibilidad de ser en general. Es d., la fe, como comportamiento creyente, es ella misma creída, copertenece a lo creído.

3) La teología es, además, ciencia de la fe, no sólo en tanto convierte en objeto a la fe y a lo creído, sino porque ella surge de la fe. Es la ciencia que se motiva y justifica desde la fe.

4) La teología es, finalmente, ciencia de la fe, en tanto no sólo tiene a la fe como objeto y es motivada por ésta, sino porque la objetivación de la misma fe según lo que aquí es objetivado, tiene por único fin contribuir a conformar a la misma credibilidad. Tomada formalmente es, entonces, la fe, como relación existente con el Crucificado, un modo del ser-ahí histórico, de la existencia humana y, a saber, del ser-histórico en una historia que se desoculta recién en la fe y para la fe. De allí que la teología, como ciencia de la fe en tanto un modo de ser en sí *histórico*, sea según su núcleo más íntimo, una ciencia *historiográfica*; y a saber, una ciencia historiográfica de tipo singular, según la particular historicidad —"acontecer de la revelación"— decidida en la fe.

La teología apunta, como propia interpretación conceptual de la existencia creyente, es d., como conocimiento historiográfico, sólo a la transparencia del acontecer cristiano, revelado en la credibilidad y delimitado por ésta misma. Por lo tanto, objetivo de esta ciencia historiográfica es la misma existencia cristiana en su concreción, nunca un sistema en sí valedero de proposiciones teológicas sobre cuestiones generales en un ámbito de ser entre

otras cosas también presente. Esta transparencia de la existencia creyente, como comprensión de la existencia, sólo puede relacionarse con el existir mismo. Toda proposición teológica y concepto habla como tal según su contenido y *no* recién como posteriormente, sobre la base de una así llamada “*aplicación*” práctica, al interior de la existencia creyente del hombre individual en la comunidad. El contenido específico del objeto de la teología exige que el conocimiento teológico adecuado no se pueda depositar como un saber libremente flotante de cualquier contenido. Tanto menos puede la transparencia teológica y la interpretación conceptual de la fe fundar y asegurar a ésta en su legitimidad, ni aligerar de alguna manera su aceptación y el mantenerse en ella. La teología sólo puede dificultar a la fe, o sea hacer más evidente el que la credibilidad puede ser ganada justamente no a través de ella —la teología como ciencia—, sino sólo a través de la fe. De este modo, la teología puede grabar en la conciencia la seriedad que yace en la creencia, como modo “donado” de existencia. La teología “puede” algo así, es d. es capaz de ello, y a saber, sólo *de modo posible*.

Por lo tanto la teología, correspondiendo a la positividad objetivada por ella, es una *ciencia historiográfica*. Con esta tesis parecemos negar la posibilidad y necesidad de una teología tanto *sistemática* como *práctica*. Pero es bueno observar: no decimos, hay sólo “teología historiográfica” excluyendo a la teología “sistemática” o bien “práctica”. La tesis más bien reza: la teología es en general, como ciencia, historiográfica, sean cuales fueren las disciplinas en las que se articule. Sí, justamente a partir de esta caracterización es posible comprender, por qué y cómo la teología, no además sino según la unidad específica de su tema, originariamente se articule a la vez en una disciplina sistemática, historiográfica (en sentido estricto) y práctica. La comprensión filosófica de una ciencia no se obtiene captando únicamente su articulación dada de modo fáctico casual, y tomando simplemente la división técnica del trabajo, para luego anudar desde afuera las diferentes disciplinas y además formar un concepto “general”. Antes bien, se trata de inquirir por detrás de la articulación fácticamente dada e indagar *si* y *por qué* esta articulación es exigida a partir de la esencia respectiva, y hasta qué punto la organización fáctica corresponde a la idea de ciencia, determinada desde su positividad.

Pero entonces se muestra con respecto a la teología: porque ella es interpretación conceptual de la existencia cristiana, todos los conceptos tienen, según su contenido, una relación esencial con el acontecer cristiano como tal. *Captar esto en su contenido y en su modo específico de ser, y únicamente así, como se atesti-*

*gua en la fe para la fe, es la tarea de la teología sistemática.* Cuando por otra parte, la credibilidad se atestigua en la *Escritura*, la teología es, según su esencia, *neotestamentaria*. En otras palabras: la teología no es sistemática por fragmentar la totalidad del contenido de la fe en una serie de loci, para luego volver a ordenarlos en el marco de un sistema y luego probar la validez de éste. No es sistemática a través de la producción de un sistema, sino por el contrario *evitando* al mismo en el sentido de que únicamente busca traer el *σώστημα* interior del acontecer cristiano como tal, no cubierto, a la luz, es d. al creyente comprendiendo conceptualmente, a la historia de la revelación. Cuanto más historiográfica es la teología, tanto más inmediatamente lleva a la palabra y al concepto la historicidad de la fe, cuanto más “sistemática” tanto menos se torna esclava de un sistema. La originariedad del saber en torno a esta tarea y sus exigencias metódicas, es el criterio para el nivel científico de una teología sistemática. La tarea de una tal será tanto más segura y puramente alcanzada, cuando más inmediatamente la teología se deje dar por anticipado los conceptos y contextos conceptuales por el modo de ser y el contenido específico *del* ente, que ella objetiva. Cuanto más claramente la teología se sustraiga del empleo de cualquier filosofía y de su sistema, tanto más *filosófica* será en su científicidad nativa.

Por otra parte es valedero: Cuanto más sistemática es la teología en el sentido caracterizado, tanto más inmediatamente se funda con ello la *necesidad de la teología historiográfica en sentido estricto* como exégesis, historiografía de la iglesia y de los dogmas. Si estas disciplinas quieren ser auténtica *teología* y no ámbitos particulares de las ciencias historiográficas generales y profanas, entonces *deben* dejarse trazar su objeto por la teología sistemática, bien entendida.

No obstante, pertenece a la propia interpretación del acontecer cristiano como histórico, el que se cumpla siempre de nuevo la apropiación de su propia historicidad y de la comprensión crecida en ella de las posibilidades del ser-ahí creyente. Pero, porque la teología, tanto como disciplina sistemática cuando historiográfica, tiene por objeto primariamente el acontecer cristiano en su cristiandad e historicidad, y este acontecer se determina cual modo de existencia del creyente y existir se obrar, *πράξις*, tiene la teología, según su esencia, el carácter de *ciencia práctica*. Como ciencia del obrar de Dios en el hombre obrante con fe, es “por sí” ya homilética. Y únicamente por ello subsiste la posibilidad de que la misma teología, en su organización fáctica, se constituya como teología práctica, como homilética y catequética, y no porque por exigencias casuales se haga sentir el

requerimiento de proporcionar a las proposiciones, en sí teóricas, también una aplicación práctica. *La teología es sistemática sólo cuando es historiográfico-práctica. La teología es historiográfica sólo cuando es sistemático-práctica. La teología es práctica, sólo cuando es sistemático-historiográfica.*

Todos estos caracteres están esencialmente relacionados entre sí. Las actuales controversias en la teología pueden convertirse de una real discusión en fructífera comunicación, sólo cuando el problema de la teología como ciencia sea retomado sobre la cuestión central, que surge de la idea de *la teología como ciencia positiva*: ¿cuál es el fundamento de la unidad específica y de la necesaria diversidad de las disciplinas sistemáticas, historiográficas y prácticas de la teología?

Podemos aclarar brevemente el carácter de la teología, recién caracterizado a grandes rasgos, mostrando lo que ella *no* es.

Según el concepto de la palabra, teología quiere decir: ciencia de Dios. Pero de ninguna manera es Dios objeto de su investigación como los animales son tema de la zoología. Teología no es conocimiento especulativo de Dios. Tampoco nos encontramos con su concepto cuando ampliamos el tema y decimos: objeto de la teología es la relación de Dios en general con el hombre en general y viceversa; entonces la teología sería filosofía de la religión o historiografía de la religión, en suma ciencia de la religión. Tampoco es ciencia del hombre y de sus estados y vivencias religiosos, en el sentido de una psicología de la religión: ciencia de las vivencias, por cuyo análisis finalmente deba ser descubierto Dios en el hombre. Luego se podría conceder que la teología no coincide con: conocimiento especulativo de Dios, ciencia de la religión y psicología de la religión en general, pero desearía al mismo tiempo acentuar que la teología presenta un caso particular de la filosofía de la religión, historia de la religión, etc., la ciencia filosófico-historiográfico-psicológica de la religión cristiana. Mas, después de lo dicho, es claro: teología sistemática no es una filosofía de la religión relacionada con la religión cristiana; así como la historia de la Iglesia no presenta una historia de la religión limitada a la religión cristiana. En todas estas interpretaciones de la teología, desde un comienzo se abandona la idea de esta ciencia, es d. *no* es creada desde la consideración de la positividad específica, sino obtenida por el camino de una deducción y especialización de ciencias no teológicas y totalmente heterogéneas entre sí —filosofía, historiografía y psicología. Dónde, evidentemente, se encuentra la frontera de la cientificidad de la teología, es d. hasta dónde van y pueden ir las exigencias específicas de la misma credibilidad por una transparencia conceptual, para permanecer todavía cre-

yente, es un problema tan central como difícil, que se relaciona estrechamente con la cuestión del fundamento originario de la unidad de las tres disciplinas de la teología.

De ninguna manera podemos determinar la cientificidad de la teología por un camino en el que se anticipe *otra* ciencia como medida conductora de la evidencia de su modo de demostración y del rigor de su conceptualidad. Según el positum de la teología, desoculto esencialmente sólo en la fe, no sólo es propio el acceso a su objeto, sino también específica la evidencia de la legitimación de sus proposiciones. La conceptualidad peculiar de la teología sólo puede surgir a partir de sí misma. Pero realmente no requiere el préstamo de otras ciencias para aumentar y asegurar sus pruebas, ni puede de algún modo intentar, a través del aporte de conocimientos de otras ciencias, acrecentar o también justificar la evidencia de la fe. *Más bien, la misma teología es fundada primariamente por la fe*, aunque sus enunciados y procedimientos de prueba surjan formalmente de la libre acción racional.

De este modo, tampoco el rehusamiento de las ciencias no teológicas con respecto a lo que la fe revela, es pruebas alguna del derecho de la fe. Sólo se puede dejar a la ciencia "no creyente" arremeter y estrellarse contra ella cuando ya antes se persevera creyentemente en la verdad de la fe. Pero entonces es un malentendido de la fe, el creer que recién por este estrellarse de las ciencias contra ella, sienta su derecho o hasta se afirma. Todo conocimiento teológico, en su legitimidad de contenido, está fundado en la misma fe, surge de ella y vuelve a ella.

En razón de su específica positividad y de la forma de saber que ésta predetermina, la teología es una ciencia óntica totalmente autónoma. Surge ahora la pregunta: ¿cómo se relaciona esta ciencia positiva, ya caracterizada en su positividad como en su cientificidad, con la filosofía?

### c) Relación de la teología como ciencia positiva con la filosofía

La fe no necesita a la filosofía, sí sin embargo la *ciencia* de la fe como ciencia *positiva*. Y a saber, se debe aquí distinguir nuevamente: la ciencia positiva de la fe no necesita, por otra parte, a la filosofía para la fundación y primaria desocultación de su positividad, de la cristianidad. Esta se funda a sí misma a su manera. La ciencia positiva de la fe necesita a la filosofía sólo con respeto a su cientificidad. Por cierto, aún esto de un modo en verdad fundamental, pero singularmente restringido.

Como ciencia, la teología se pone bajo la exigencia de legiti-

mación y adecuación de sus conceptos al ente que asumió como tarea interpretar. Pero el ente a interpretar en conceptos teológicos, ¿no es justamente desocultado sólo a través de la fe y para la fe? ¿No es entonces lo que aquí debe ser captado conceptualmente, no esencialmente no conceptualizable, por lo tanto ni para sondear en su contenido, ni para fundar en su derecho, en un camino puramente racional?

Sólo que puede muy bien algo no ser conceptuable y nunca desocultable primariamente a través de la razón, y sin embargo no excluir una versión conceptual. Por el contrario: si la no conceptualidad como tal ha de ser desocultada justamente de modo recto, ello sólo sucederá por el camino de la interpretación conceptual adecuada y a la vez chocando con sus límites. Sino la no conceptualidad queda de alguna manera muda. Sin embargo, esta interpretación de la existencia creyente es asunto de la teología. ¿Para qué, entonces, filosofía? No obstante, todo ente se desoculta sólo sobre la base de una previa aunque no sabida comprensión preconceptual de lo que él es y cómo es. Toda interpretación óptica se mueve sobre la base de una ontología, en primera instancia y la mayoría de las veces oculta. ¿Puede, sin embargo, algo como cruz, pecado, etc., que evidentemente pertenece al contexto de ser de la cristiandad, ser entendido en lo que es y cómo es de otro modo que en la fe? ¿Cómo debe ser ontológicamente desocultado lo que es y cómo es de estos conceptos fundamentales constitutivos para la cristiandad? ¿Debe entonces la fe tornarse criterio de conocimiento de una explicación ontológico-filosófica? ¿No están justamente los conceptos teológicos fundamentales por completo sustraídos a una reflexión filosófico-ontológica?

Por cierto, aquí no se debe dejar de atender a algo esencial: la explicación de conceptos fundamentales se realiza, mientras esté correctamente planteada, nunca de tal modo que conceptos aislados sean explicitados y definidos por sí y luego movidos como fichas de aquí para allá. Toda explicación de conceptos fundamentales, justamente, ha de orientar su esfuerzo en captar y mantener bajo la mirada, en su totalidad originaria, el contexto de ser primariamente cerrado, al que remiten todos los conceptos fundamentales. ¿Qué significa esto para la explicación de los conceptos teológicos fundamentales?

Nosotros caracterizamos a la fe como el constitutivo esencial de la cristiandad: fe es renacimiento. Aunque la fe no se obtiene a sí misma y aunque lo en ella revelable no puede nunca ser fundamentado por un saber racional, de la razón libremente puesta sobre sí misma, sin embargo el acontecer cristiano como renacimiento implica que la existencia precreyente, esto es no cre-

yente del ser-ahí es suspendida. Suspendida no significa apartada, sino elevada a la nueva creación, conservada y custodiada en ella. En la fe, la existencia pre-cristiana es, por cierto, existencial-ónticamente superada. Pero esta superación de la existencia precristiana, perteneciente a la fe como renacimiento, significa justo que el superado ser-ahí precristiano se encuentra existencial-ontológicamente incluido en la existencia creyente. Superar no significa repeler sino tomar en nueva disposición. De aquí resulta: todos los conceptos fundamentales teológicos, tomados en todo su contexto regional, tienen cada vez en sí un contenido existencialmente impotente, es d. *ónticamente* suspendido, pero precisamente por ello *ontológicamente* determinante, precristiano y por lo tanto captable de modo racional puro. Todos los conceptos teológicos abrigan necesariamente en sí la comprensión de ser, que el ser-ahí humano como tal tiene por sí, en tanto en general existe<sup>2</sup>. De este modo, por ej., el pecado es manifiesto sólo en la fe, y sólo el creyente puede existir fácticamente como pecador. Pero si el pecado, fenómeno contrario a la fe como renacimiento y según ello un fenómeno de la existencia, debe ser interpretado teológica-conceptualmente, entonces el *contenido* del concepto *mismo*, no cualquier afición filosófica del teólogo, exige volver al concepto de culpa. Sin embargo, culpa es una originaria determinación existencial ontológica del ser-ahí<sup>3</sup>. Cuanto más originaria y adecuadamente es puesta a luz la constitución fundamental del ser-ahí en general, en auténtico sentido ontológico, cuanto más originariamente es captado por ej. el concepto de culpa, tanto más claramente puede actuar como hilo conductor para la explicación teológica del pecado. ¿Pero tomando de este modo el concepto ontológico de culpa como hilo conductor, decide entonces, justamente la filosofía, de modo primario sobre el concepto teológico? ¿No es tomada la teología en los andadores de la filosofía? ¡De ninguna manera! Porque el pecado no debe, en su esencia, ser racionalmente deducido del concepto de culpa. Aún menos debe y puede el *factum* del pecado ser de algún modo racionalmente probado, a través de esta orientación hacia el concepto ontológico de culpa; ni siquiera la posibilidad fáctica de pecado se torna, a través de ella, en lo mínimo razonable. Lo único que así es alcanzado, pero permanece indispensable también para la teología como ciencia, es que el concepto teológico de pecado,

<sup>2</sup> Todos los conceptos teológicos existenciales centrados en la fe muestran una *transición* existencial específica, en la que existencia precristiana y cristiana están *unidas* de manera propia. Este carácter de transición motiva la pluridimensionalidad característica del concepto teológico, sobre lo que aquí no se puede tratar con mayor aproximación.

<sup>3</sup> Comp. *Ser y tiempo* 1, 2. Sección § 58.

como concepto existencial, alcanza aquella corrección (es d. co-conducción), para él necesaria como concepto existencial, según su contenido precristiano. La dirección primaria (derivación), como origen de su contenido cristiano, por el contrario, la da siempre la fe. *De acuerdo a ello, la ontología actúa sólo como un correctivo del contenido óntico y, a saber, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales.* Pero queda por tener en cuenta: tal corrección no es fundante, algo así como conceptos físicos fundamentales reciben su fundamentación originaria y muestra de su total posibilidad interior y así de su verdad superior a través de una ontología de la naturaleza. La corrección es más bien sólo formalmente indicadora, es d. el concepto ontológico de culpa nunca se convierte, como tal, teológicamente en tema. Tampoco el concepto de pecado es construido simplemente sobre el concepto ontológico de culpa. Si bien, éste es determinante en un aspecto y, a saber, formalmente, de modo que anuncia el carácter ontológico de la región de ser, en la que debe necesariamente detenerse el concepto de pecado como *concepto existencial*.

En este anuncio formal de la región ontológica se encuentra la instrucción de, justamente, no computar de modo filosófico el contenido teológico específico del concepto, sin extraer de y en la así anunciada específica dimensión existencial de la fe y dejarse aventajar. Por lo tanto, el anuncio formal del concepto ontológico no tiene la función de compromiso, sino por el contrario de restitución e instrucción hacia el desocultamente originario específico, es d. acorde a la fe, de los conceptos teológicos. La caracterizada función de la ontología no es dirección, sino sólo "co-instruyendo": corrección.

*Filosofía es el correctivo formal anunciador ontológico del contenido óntico y, a saber, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales.*

Ahora bien, no pertenece, sin embargo, a la esencia de la filosofía, ni es nunca fundamentable a partir de ella misma y para ella misma, el que deba tener una tal función correctiva para la teología. Muy por el contrario, aparece que la filosofía, como libre cuestionar del ser-ahí puramente dejado a sí mismo, tiene según su esencia por tarea la dirección ontológicamente fundante con respecto a todas las otras ciencias positivas no teológicas. Como ontología, la filosofía ofrece la *posibilidad* de ser tomada por la teología, en el sentido de aquel caracterizado correctivo, si por otra parte la teología debe tornarse fáctica con la facticidad de la fe. Pero la exigencia de que tenga que ser tomada así no la plantea la filosofía como tal, sino justamente

la teología, en cuanto se comprende a sí misma como ciencia. Y por ello, sin una determinación precisa y resumiendo, hay que decir:

*La filosofía es el correctivo ontológico posible, formalmente anunciante, del contenido óntico y, a saber, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que ella es sin que actúe fácticamente como tal correctivo.*

Esta singular relación no excluye sino precisamente incluye, el que la fe, en su núcleo más íntimo como posibilidad existencial específica, permanezca enemigo mortal frente a la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía* y es en extremo de hecho modificable<sup>4</sup>. ¡Tan así que la filosofía ni siquiera emprende el querer combatir ese enemigo mortal de alguna manera! Esta *oposición existencial* entre credibilidad y libre asunción propia de todo el ser-ahí, que ya está *antes* de la teología y de la filosofía y no surge apenas a través de éstas como ciencias, justamente esta oposición debe soportar la *posible comunidad* de teología y filosofía *como ciencias*, si por otra parte esta comunicación debe poder permanecer auténtica, libre de toda ilusión y de débiles intentos de mediación. Por ello, no existe algo así como una filosofía cristiana; eso es simplemente un "hierro de madera". Pero tampoco existe una teología neokantiana, de la filosofía de los valores, fenomenológica, tanto menos que una matemática fenomenológica. Fenomenología sólo es siempre la designación del proceder de la ontología, que se distingue esencialmente del de las otras ciencias positivas.

Bien puede un investigador dominar, fuera de su ciencia positiva, también a la fenomenología, o sea, seguir sus pasos e investigaciones. Pero el conocimiento filosófico *sólo entonces* puede hacerse relevantes y fructuoso para su ciencia positiva y lo es en auténtico sentido cuando aquél, en medio de la propia problemática surge de esta reflexión positiva sobre los contextos ónticos de su ámbito, choca con los conceptos fundamentales de su ciencia y se le hace cuestionable la adecuación de los conceptos fundamentales tradicionales con el ente por él convertido en tema. Entonces puede, a partir de las exigencias de su ciencia, del horizonte de su propio cuestionar científico, en cierto modo en el límite de sus conceptos fundamentales, volver a preguntar por la constitución originaria de ser del ente, que debe permanecer y *devenir* nuevo objeto. Las cuestiones así surgidas se tras-

<sup>4</sup> Que aquí se trate de la confrontación fundamental (existencial) de dos posibilidades existenciales, que no excluye sino *incluye* una recíproca consideración y reconocimiento existenciales fácticos, no debiera ser antes discutido detalladamente.

cienden metódicamente, en tanto *lo que* ellas preguntan es accesible y determinable sólo ontológicamente. Por cierto, la comunicación científica entre investigadores de las ciencias positivas y de la filosofía no se deja encerrar en reglas fijas; sobre todo la claridad, seguridad y originalidad de la misma crítica de sus fundamentos cumplida por las ciencias positivas, crecen tan rápido y diversamente, como los correspondientes grados alcanzados y retenibles de la aclaración de la propia esencia en la filosofía. Esta comunicación gana y guarda su autenticidad, vivacidad y fructuosidad sólo cuando el cuestionamiento recíproco, expresándose cada vez positiva-óptica y trascendental-ontológicamente, es conducido por el instinto de la cosa y por la seguridad del tacto científico, y cuando todas las cuestiones del dominio y de la primacía y de la validez de las ciencias retroceden ante las necesidades interiores del mismo problema científico.

## II. ALGUNAS INDICACIONES ACERCA DE PUNTOS DE VISTA PRINCIPALES PARA EL COLOQUIO TEOLOGICO SOBRE "EL PROBLEMA DE UN PENSAR Y UN LENGUAJE NO OBJETIVANTES EN LA TEOLOGIA ACTUAL"

Friburgo en Br., 11 marzo 1964

¿Qué es lo cuestionable en este problema?

Hasta donde puedo ver, son *tres* los temas que deben ser examinados.

1. Ante todo, se trata de determinar, *qué* es lo que la teología, como un modo de pensar y de lenguaje, tiene que debatir. Es la fe cristiana y lo que ella cree. Sólo cuando esto se encuentre claro ante los ojos, podrá preguntarse, cómo tienen que estar conformados el pensar y el lenguaje para que correspondan al sentido y a la reivindicación de la fe y de este modo eviten introducir representaciones extrañas a ella.

2. Es inevitable, *ante* un debate de pensar y lenguaje *no* objetivantes, exponer qué se entiende por pensar y lenguaje *objetivantes*. Aquí surge la cuestión de si todo pensar como pensar, todo lenguaje como lenguaje, ya son o no objetivantes.

Si se muestra que pensar y lenguaje de ninguna manera son ya en sí objetivantes, entonces ello conduce a un tercer tema.

3. Se trata de decidir hasta qué punto el problema de un pensar y un lenguaje no objetivantes es en general un auténtico problema, si en ello no es preguntado algo que lleva a reflexionar sólo de paso en la cosa, desvía del tema de la teología y lo

enrieda innecesariamente. En este caso, el coloquio teológico organizado, tendría la tarea de darse cuenta de que se halla con respecto a su problema en mal camino. Esto sería, según parece, sólo un resultado negativo del coloquio. Pero sólo parece así. Porque, en verdad, tendría por inevitable consecuencia, que la teología finalmente y decididamente advirtiese la necesidad de su tarea principal de no referir las categorías de su pensar y el tipo de su lenguaje, a través de préstamos de la filosofía y de las ciencias, a partir de ellas, sino pensar y hablar adecuadamente a partir de la fe, para ésta. Cuando esta fe, según su propio convencimiento, interesa al hombre como hombre en su esencia, entonces el pensar y el lenguaje teológicos auténticos no requieren de ningún preparativo especial para alcanzar a los hombres y ser escuchados por ellos.

Los tres temas mencionados deberían, pues, ser discutidos más exactamente en detalle. Yo mismo sólo puedo dar algunas indicaciones, desde la filosofía, acerca del segundo tema. Porque la discusión del primer tema, que tiene que servir de base a todo el coloquio, si no debe quedar flotando, es tarea de la teología.

El tercer tema contiene la consecuencia teológica del tratamiento suficiente del primero y del segundo.

Ahora intentaré dar algunas indicaciones para el tratamiento del *segundo* tema y aún esto en forma de algunas preguntas. Debe evitarse la apariencia de que se trataría de una presentación de tesis dogmáticas de una filosofía heideggeriana, que no existe.

### Algunas indicaciones para el segundo tema

Permanece siendo necesario, *antes* de discutir la cuestión de un pensar y un lenguaje no objetivantes en la teología, reflexionar acerca de lo que se entiende por un pensar y un lenguaje *objetivantes* en el planteo del problema para el coloquio teológico.

Esta reflexión impone la pregunta:

¿Son el pensar y el lenguaje objetivantes un tipo especial de pensar y lenguaje, o debe cada pensar como pensar, cada lenguaje como lenguaje ser necesariamente objetivante?

La pregunta sólo puede ser resuelta si antes son aclaradas y contestadas las siguientes:

- a) ¿Qué significa objetivar?
- b) ¿Qué significa pensar?
- c) ¿Qué significa hablar?

d) ¿Es cada pensar en sí un hablar y cada hablar en sí un pensar?

e) ¿En qué sentido pensar y hablar son objetivantes y en qué sentido no?

Está en la naturaleza de la cosa que las preguntas, en su discusión, se engranan entre sí. Todo el peso de las mismas se encuentra en la base del problema de nuestro coloquio teológico. Al mismo tiempo, las mencionadas preguntas —desplegadas de modo más o menos claro y suficiente— conforman el todavía oculto medio de aquellos esfuerzos que dirige la “filosofía” odierna, a partir de sus más extremas posiciones contrarias (Carnap-Heidegger). Se denomina hoy a estas posiciones: concepción técnico-científica del lenguaje y experiencia especulativo-hermenéutica del lenguaje. Ambas posiciones son determinadas a partir de tareas abisimosamente diferentes. La primera posición mencionada quiere poner todo pensar y hablar, aún el de la filosofía, bajo el dominio de un sistema de signos construible técnico-lógicamente, es d. establecerlo como instrumento de la ciencia. La otra posición surgió de la pregunta acerca de qué es experimentable como la cosa misma para el pensar filosófico, y cómo puede ser dicha tal cosa (el ser como ser). En ambas posiciones no se trata, entonces, del circuito aislado de una filosofía del lenguaje (correspondiendo a una filosofía de la naturaleza o del arte), antes bien, el lenguaje es reconocido como el ámbito en el que el pensar de la filosofía y todo tipo de pensar y decir se detienen y mueven. En tanto, según la tradición occidental, la esencia del hombre es determinada como aquel viviente que “tiene lenguaje” (ζῷον λόγον ἔχον) —también como actuante es tal como aquél “que tiene lenguaje”— está en juego, en la discusión de las mencionadas posiciones, nada menos que la pregunta por la existencia del hombre y su determinación.

De qué manera y hasta qué límites la teología puede y debe aventurarse en esta discusión, está en ella decidirlo.

Antepóngase una observación a las siguientes breves aclaraciones de las preguntas a) hasta e), que probablemente condujo al “Problema de un pensar y hablar no objetivantes en la teología actual”. Se da la muy difundida opinión, aceptada sin examen, de que todo pensar como representar, todo hablar como dar a conocer sean ya “objetivantes”. No es posible aquí perseguir detalladamente la procedencia de esta opinión. Es determinante en ella la distinción, hace tiempo formulada sin aclarar, entre lo racional y lo irracional, distinción a su vez planteada desde la instancia de un pensar racional, él mismo no aclarado. Recientemente, fueron por cierto decisivas para la afirmación del carácter objetivador de todo pensar y hablar, las doctrinas de Nietzsche,

Bergson y la Filosofía de la vida. En tanto en el hablar —expresamente o no— por doquier decimos “es”, pero ser significa presencia y ésta es interpretada modernamente como enfrentamiento<sup>5</sup> y objetividad, pensar como representar y hablar como dar a conocer acarrear inevitablemente una consolidación de la “corriente vital”, en sí fluyente, y a través de ello un falseamiento de la misma. Por otra parte, una tal fijación de lo permanente, aunque falsee, es inevitable para la conservación y estabilidad de la vida humana. Como documento de esta opinión, formulada en diferentes versiones, baste el siguiente texto de Nietzsche, *La voluntad de poder*, n. 715 (1887)/88: “Los medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el “devenir”: pertenece a nuestra *indispensable necesidad de conservación* plantear continuamente un mundo más burdo de lo permanente, de cosas, etc. (es d. de objetos)”.

Las siguientes indicaciones sobre las preguntas a) hasta e) pretenden ser entendidas y examinadas ellas mismas como preguntas. Pues el misterio del lenguaje, en el que debe reunirse toda la reflexión, permanece como el fenómeno más pensable y cuestionable, sobre todo cuando se despierta la inteligencia de que el lenguaje no es obra del hombre: El lenguaje habla. El hombre habla sólo en tanto corresponde al lenguaje. Estas proposiciones no son el engendro de una “mística” fantástica. El lenguaje es un fenómeno originario, cuyo propio no se puede probar a través de hechos, sino sólo divisar en una experiencia del lenguaje sin prejuicios. El hombre puede concebir artificialmente configuraciones sonoras y signos, pero sólo puede hacerlo con respecto a un lenguaje ya hablado y a partir de él. También en relación con el fenómeno originario permanece crítico el pensar. Pues pensar críticamente significa: distinguir (κρίνειν) continuamente entre lo que exige una prueba para su justificación y lo que reclama para su acreditamiento el simple divisar y asumir. Es siempre más fácil en un caso dado suministrar una prueba, que en otro caso existente aventurarse en el divisar que asume.

Con respecto a a) ¿Qué significa objetivar? Convertir algo en objeto, plantearlo como objeto y sólo así representar. En el medioevo obiectum significaba lo que es arrojado en contra, opuesto, al percibir, a la imaginación, al juzgar, al desear y mirar. Por el contrario, subiectum significaba el *υποκείμενον*, lo que desde sí (no manifestado a través de un representar) está a la vista,

<sup>5</sup> Traducimos ‘Gegenständlichkeit’ por enfrentamiento y ‘Objektivität’ por objetividad, para distinguir con el autor entre el estar o ponerse frente a algo y el conocimiento de ese algo enfrentado propio de las ciencias.

lo presente, por ej. las cosas. La significación de las palabras subiectum y obiectum es, en comparación con la hoy usual, justamente lo inverso: subiectum es lo existente por sí (objetivamente), obiectum lo sólo (subjektivamente) representado.

A consecuencia de la transformación del concepto de subiectum a través de Descartes (comp. Holzwege p. 98 y sigs.), alcanza también el concepto de objeto una significación modificada. Para Kant objeto significa: el objeto existente de la experiencia de las ciencias de la naturaleza. Todo objeto es un enfrente, pero no todo en frente (por ej. la cosa en sí) es un objeto posible. El imperativo categórico, el deber moral, la obligación, no son objeto de la experiencia de las ciencias naturales. Cuando se reflexiona sobre los mismos, cuando son mentados en el actuar, no son por eso objetivados.

La experiencia diaria de las cosas en sentido amplio, no es ni objetivante ni un enfrentamiento. Cuando, por ej., estamos sentados en el jardín y gozamos de las rosas en flor, no convertimos a la rosa en objeto, ni siquiera en algo enfrente, es d. en algo temáticamente representado. Cuando hasta en un decir silencioso estoy entregado al rojo brillante de la rosa y medito en su ser rojo, este ser rojo no es un objeto, ni una cosa, ni un enfrente como la rosa florida. Esta se encuentra en el jardín, se balancea, tal vez, al viento hacia aquí y hacia allá. Por el contrario, el ser rojo de la rosa no se encuentra en el jardín, ni puede balancearse al viento hacia aquí y hacia allá. Sin embargo, lo pienso y digo de él en tanto lo nombro. Según esto, se da un pensar y un decir que de ninguna manera objetivan ni ponen enfrente.

A la estatua de Apolo en el museo de Olimpia puedo, por cierto, considerarla como un objeto de representación de las ciencias naturales, puedo calcular físicamente el mármol en su peso, puedo investigarlo en su calidad química. Pero este pensar y hablar objetivantes no divisa a Apolo, cómo se muestra en su belleza y aparece en ésta el aspecto del dios ...

Con respecto a b) ¿Qué significa pensar? Si prestamos atención a lo recién expuesto, se hace claro que el pensar y el hablar no se agotan en el representar y enunciar teórico de las ciencias naturales. Pensar es, más bien, el comportamiento que se deja dar, de lo que cada vez se muestra y cómo se muestra, lo que tiene para decir de lo que aparece. El pensar no es necesariamente un representar algo como objeto. Objetivante es sólo el pensar y hablar de las ciencias naturales. Si todo pensar como tal fuera ya objetivante, entonces quedaría sin sentido el configurar de obras de arte, pues no se podrían mostrar nunca a hombre alguno, porque convertiría de inmediato a lo que aparece en objeto y entonces impediría a la obra de arte el aparecer.

La afirmación de que todo pensar como pensar es objetivante carece de fundamento.

Con respecto a c) ¿Qué significa hablar? ¿Consiste el lenguaje sólo en transformar lo pensado en sonidos, a los cuales sólo se percibiría como tonos y ruidos objetivamente comprobables? ¿O no es ya el dar a conocer de un hablar (en conversación), algo completamente diferente a una sucesión de tonos acústicamente objetivables, afectados con una significación, a través de los cuales son discutidos objetos? ¿No es el hablar en lo más propio un decir, un mostrar múltiple de lo que el oír, es d. el atender obediente a lo que aparece, se deja decir? ¿Se puede, si sólo divisamos esto cuidadosamente, afirmar aún sin crítica, que el hablar como hablar sea siempre ya objetivante? ¿Convertimos pues, cuando consolamos a un enfermo y nos dirigimos a su mayor intimidad, a este hombre en un objeto? ¿Es entonces el lenguaje sólo un instrumento que utilizamos para el cultivo de objetos? ¿Está el lenguaje en general en el poder de disposición del hombre? ¿Es el lenguaje sólo una obra del hombre? ¿Es el hombre aquella esencia que tiene el lenguaje en su posesión? ¿O no es el lenguaje el que "tiene" al hombre, en tanto éste pertenece al lenguaje, que recién le inaugura mundo y con ello a la vez su habitar en el mundo?

Con respecto a d) ¿Es todo pensar un hablar y todo hablar un pensar?

A través de las cuestiones hasta ahora debatidas estamos ya remitidos a la suposición de que existe esta correspondencia (Identidad) de pensar y decir. Esta identidad está ya atestiguada desde antiguo, en tanto el *λόγος* y el *λέγειν* al mismo tiempo significan: discurrir y pensar. Pero esta identidad no está todavía suficientemente debatida y adecuadamente experimentada. Un obstáculo principal se oculta en el hecho de que la interpretación griega del lenguaje, a saber, la gramática, se orientó hacia el afirmar sobre las cosas. Las cosas fueron luego, a través de la metafísica moderna, reinterpretadas como objetos. A través de ello se insinuó la errónea opinión de que pensar y hablar se referían a objetos y sólo a éstos.

Pero echemos de ver frente a esto, el estado de cosas decisivo, de que el pensar es cada vez un dejarse decir lo que se muestra y según ello un corresponder (decir) a lo que se muestra, entonces deberá hacerse inteligible hasta qué punto también el poetizar es un decir pensante, lo que por cierto no es determinable en su propia esencia a través de la lógica usual de afirmación sobre objetos.

Justamente la percepción de la correspondencia de pensar y decir permite reconocer la insostenibilidad y el arbitrio de la

tesis de que pensar y hablar sean, como tales, necesariamente objetivantes.

Con respecto a e) ¿En qué sentido pensar y hablar son objetivantes, en qué sentido no lo son? Pensar y hablar son objetivantes, es d. plantean algo dado como objeto, en el campo del representar científico-técnico. Lo son aquí necesariamente, porque este conocer debe plantear por anticipado su tema como un enfrente calculable, causalmente aclarable, es d. como objeto en el sentido definido por Kant.

Fuera de este campo, pensar y hablar no son de manera alguna objetivantes.

Pero hoy existe y se acrece el peligro de que la manera de pensar técnico-científica se extienda a todos los ámbitos de la vida. A través de ello se refuerza la falsa apariencia de que todo pensar y hablar sea objetivante. La tesis que afirma tal cosa sin fundamento, dogmáticamente, reclama y fomenta, por su parte, la funesta tendencia a representar todo sólo todavía técnica-científicamente como objeto de posible gobierno y manipulación. Por este proceso de desenfundada objetivación técnica es pues afectado al mismo tiempo el lenguaje y su determinación. El lenguaje es deformado en instrumento de anuncio e información calculable. Es tratado como un objeto manipulable, al que debe ajustarse el modo de pensar. Pero el decir del lenguaje no es necesariamente un expresar proposiciones *sobre* objetos. En su más propio es un decir *de* lo que se manifiesta y adjudica al hombre de modo diverso, mientras éste a través del dominio del pensar objetivante y limitándose a él, no se cierre a lo que se muestra.

Que pensar y hablar sean objetivantes sólo en un sentido derivado y limitado. nunca es deducible científicamente a través de pruebas. La propia esencia del pensar y del decir es comprensible sólo en un divisar los fenómenos libre de prejuicios.

Entonces debiera quedar como un error pensar que sólo le corresponde un ser a lo que se deja computar y probar científicamente, por lo tanto objetivamente como objeto.

Esta opinión errónea olvida una palabra ya dicha hace mucho tiempo, que Aristóteles puso por escrito (Metafísica, IV, 4, 1006 a 6 sqq) : ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίτων δεῖ ζητεῖν ἀποδείξει καὶ τίτων οὐ δεῖ. "Es, a saber, mala educación, no comprender con respecto a qué es necesario buscar pruebas y con respecto a qué esto no es necesario".

Después de las indicaciones dadas, se puede decir con respecto al tercer tema —decisión acerca de hasta qué punto el tema del coloquio es un auténtico problema— lo siguiente:

Sobre la base de las reflexiones con respecto al *segundo* tema, debe expresarse más claramente el planteo del problema

del coloquio. En una versión intencionalmente crítica debe rezar: "El problema de un pensar y hablar no científico natural-técnico en la teología actual".

De esta adecuada transformación es fácil extraer: El problema planteado no es problema auténtico alguno en tanto su planteo se oriente hacia una suposición, cuyo absurdo a cualquiera es evidente. La teología no es ninguna ciencia natural.

Pero detrás del mencionado planteo del problema se oculta la tarea positiva para la teología, de debatir en su propio ámbito de fe cristiana, qué tiene que pensar y cómo debe hablar. En esta tarea está incluida, al mismo tiempo, la pregunta de si la teología puede aún ser una ciencia, porque probablemente no debe serlo de ninguna manera.

#### ANEXO A LAS INDICACIONES

Como ejemplo de un destacado pensar y decir no objetivante puede servir la poesía.

En *Los sonetos a Orfeo* I, 3 Rilke dice poéticamente qué es lo que determina al pensar y decir poéticos. "Canto es ser-ahí" (comp. Holzwege, p. 292 y sigs.). Canto, el decir que canta del poeta "no(es)apetencia", "no(es)búsqueda" de algo que al fin es alcanzado como efecto, por el trabajo humano.

El decir poético es "ser-ahí". Esta palabra "Dasein" es empleada aquí en el sentido tradicional de la metafísica. Significa: presencia.

El decir poético es un ser presente junto a... y para el dios. Presencia significa: un simple estar pronto, que nada quiere, no cuenta con ningún éxito. Presente junto a...: puro dejarse decir el presente del dios.

En tal decir no es algo puesto y representado como enfrente y como objeto. Aquí no se encuentra nada, que un representar asidor o abarcador pudiera enfrentarse.

"Un hálito en torno a nada". "Hálito" está por inspiración y ex-piración, por el dejarse decir, que responde a lo prometido. No se requiere ninguna discusión pormenorizada para tornar manifiesto, que en la base de la cuestión por el pensar y decir adecuados está la cuestión por el ser del ente que cada vez se muestra.

Ser como presencia puede mostrarse en diferentes maneras de presencia. Lo presente no necesita convertirse en un enfrente; el enfrente no requiere ser percibido empíricamente como objeto (comp. Heidegger, *Nietzsche* t. II, sección VIII y IX).