

TEOLOGIA, PENSAR Y LENGUAJE

por Dina V. PICOTTI C. (Buenos Aires)

A distancia de no pocos años de la aparición de estos dos textos de Martín Heidegger, que presentamos aquí en versión española, el primero en 1927 y el segundo en 1964, durante los cuales se han sucedido diferentes planteos tanto filosóficos como teológicos, osamos decir que los mismos revisten un renovado interés, por cuanto plantean el tema del pensar y lenguaje teológicos desde una dimensión originaria que no suele asumirse, que permite considerarlos en su adecuación y apertura posibles, y porque, creemos, que en ocasión del objeto de la teología, o más ampliamente, de un pensar de la sagrado, filosofía, pensar y lenguaje son puestos a prueba.

Intentaremos mostrarlo siguiendo el planteo de ambos exposiciones, deudores del avance del mismo camino del pensar heideggeriano.

En un primer planteo, la teología es ubicada como ciencia óntica positiva, en cuanto se refiere a una entidad, por más que sea la máxima, y es juzgada por esta razón absolutamente diferente de la filosofía, ciencia ontológica, referida al mismo ser. Basándose en la diferencia ontológica entre ser y ente, Heidegger acentúa que no comparten el mismo ámbito como si se diferenciaban sólo por el modo de captación, según lo determinaba la distinción medieval entre teología y teodicea, fe y racionalidad. Aunque, también afirma, que está más cerca de la filosofía, la cual operaría como correctivo formal ontológico, que las demás ciencias, a las cuales más bien fundamentaría. Con todo, pone en interrogante su carácter científico, y si bien parece tener que soslayar el tratamiento porque éste supondría plantear antes la cuestión previa de qué es ciencia, lo hará desde un aspecto de ésta, el de su positividad, que evidenciará la situación singular de la teología.

Toda positividad supone siempre para la especulación un previo desocultarse del ente objeto, un modo de acceso y trato precientífico, en el que ya se muestra su contenido y modo de ser, iluminado por una comprensión aún no conceptual y, habrá que agregar acercándonos a reflexiones posteriores de Heidegger y a nuestra propia convicción, que excede la determinación conceptual, en el doble sentido de que no puede pasar enteramente a

la misma y sobre todo de que se juega en un nivel diferente, del ser mismo, al óntico más propio de ella.

La positividad depende del contenido del ente, de su modo de ser, de su desocultación. En el caso de la teología, lo dado es un acontecimiento histórico, el Cristianismo, y ella no puede ser ciencia de éste como de un objeto porque pertenece y contribuye a él, no como conciencia concomitante al modo de una conciencia de sí hegeliana, sino como conocimiento de lo que lo posibilita, de la cristiandad, que es su positum. Por ejemplo la fe, que se temporaliza no a partir del ser-ahí sino de lo que se manifiesta y es creído —primariamente Cristo—, dado que la revelación no es mera transmisión de conocimientos sobre hechos sino comunicación que hace partícipes. Esta situación singular de la teología que impide que sea mera relación objetivadora, es uno de los motivos que la convierte en piedra de toque de la filosofía, obligándola a replantearse por ejemplo su visión moderna del conocimiento, dado que toda verdadera comprensión es participación, relación de sujeto a sujeto, que tiene como punto de partida el ser informado por una manifestación a la que se abre y con la que comunica. Heidegger añade que la existencia, así tocada por la revelación, se hace manifiesta en su olvido de Dios, es reubicada por gracia y misericordia y su tomar parte y tener parte sólo es dado en y por la fe. Sin embargo, esto que por excelencia se muestra aquí, en relación con lo divino, en cuyo ámbito a diferencia del de otros entes se juega la salvación, la posible plenitud, se extiende también a todo acto de conocimiento, en cuanto siempre requiere asentimiento, reconocimiento de lo que es, midiendo el carácter humano, de lo contrario se trataría o bien de un acto creativo o de desconocimiento y por lo tanto autonegador. Otro aspecto importante para ser considerado, es que la fe sólo se entiende a sí misma creyentemente, no por constatación de vivencias interiores, sino en la comprensión de su propio asentimiento a lo que no se domina, de lo que por el contrario se es hecho siervo, llevado ante Dios y así renacido; nuevamente, si ello se da por excelencia en relación con lo divino, en cuanto fuente del ser, se da también en el caso de los demás actos humanos auténticos, en cuanto siempre parten del estar abiertos a algo dado, que siempre transforma, si no radicalmente como en el caso citado, sí siempre profundamente. Este renacimiento, continúa señalando Heidegger, es el sentido existencial de la fe, no como dotación momentánea de una cualidad, sino como modo de existir creyente en la historia, que comienza con la revelación o comunicación participante; y ésta es la positividad que la teología como ciencia intenta desocultar conceptualmente, siendo su motivo suficiente sólo la fe, no la deducción de un sistema, la cual motiva

no sólo su aprehensión racional sino como renacimiento la historia a la cual contribuye¹.

Este primer planteo de Heidegger se continúa en otros, ya decididamente en el clima de la superación de la metafísica, del pensar objetivador. Cuestiona abiertamente el status científico de la teología, preguntándose más bien cuál deba ser su pensar y lenguaje adecuados, siendo que el objeto es la fe y lo creído. Ello se vincula a la pregunta de si todo pensar y lenguaje sean por sí mismo objetivadores. Queda asimismo como interrogante si la cuestión de un lenguaje y pensar no objetivadores en la teología constituye para ella un auténtico problema o más bien la desvía, aunque en este segundo caso no se trataría de un resultado meramente negativo para el coloquio del que está participando el autor, sino por el contrario positivo, por cuanto conduciría a advertir que es tarea principal de la teología no pensar y hablar sirviéndose de la filosofía y las ciencias sino desde la novedad y singularidad de su positum, desde la fe.

La actitud cautelosa y reflexiva del verdadero pensador sólo pretenderá dar algunas indicaciones. Ante todo recordará que para toda la filosofía contemporánea el lenguaje es el ámbito en que el pensar y el decir se mueven, no un circuito determinado

¹ O. Pöggeler señala decididamente (*Der Denkweg Martin Heideggers*, G. Neske, Pfullingen, 1963, IX, p. 261) la posición del autor de este escrito de 1927: una revelación, que es historia, no puede ser aclarada en general, ni ser fundada en un principio general, es un positum a asumir y a cuyo encuentro sólo podemos ir con un cuestionamiento abierto. A partir de esta época habría sido decisiva la experiencia nietzscheana de la muerte del dios metafísico, lo cual no significará la muerte de la teología sino su renovación y un pensar al dios divino que el ser acontece. A. Gethman-Siefert resume su prolija investigación acerca de *La relación de filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, K. Alber Verlag, München, 1974, en la convicción de que tal renovación de la teología permanece en Heidegger una hipótesis de trabajo a pesar de los resultados de su analítica existencial o de sus reflexiones posteriores en diálogo con los primeros pensadores y con poetas, y que la relación de filosofía y teología sólo se podrá configurar como una discusión metodológica (no en sentido de una construcción apriórica o de una aplicación deductiva, sino como teoría histórica del lenguaje y como crítica del discurso científico teológico que quiere hacer comprensible la experiencia religiosa) en torno a los posibles modelos de fundamentación de un hablar y una acción racionales, que estructuren con sentido también el discurso teológico sobre Dios.

Sin desechar esta exigencia y más cerca de la exposición del primer autor, creemos que el valor fundamental del pensamiento heideggeriano reposa en haber señalado que el modo de la racionalidad humana es correspondencia al acontecer, en este caso de lo sagrado, y adecuación a su nivel, que sin duda excluye la objetivación pero alberga otras valiosas posibilidades de discurso.

de la realidad, y en el que se juegan la esencia y existencia humanas.

Llamará además la atención sobre el hecho que nos envuelve y en cierto modo condiciona, de que desde hace tiempo se opine, sin mayor examen, que todo pensar, a su vez entendido también sin cuestionamiento como representar, y todo hablar, sobreentendido como dar a conocer, sean objetivantes, y asimismo se disponga entre racional e irracional desde un pensar que se juzga, sin aclararse, racional. Ante esta situación, fueron decisivas según Heidegger, filosofías como las de Bergson, Nietzsche y la Filosofía de la vida. El 'es' que pronuncia al hablar significa presencia y modernamente enfrentamiento y objetividad; para Nietzsche el pensar representativo y el hablar como dar a conocer acarrearán una consolidación de la corriente vital, un falseamiento que se orienta a la conservación y estabilidad de la vida humana². Al mencionarlo, Heidegger ubica la representación y el dar a conocer como una forma resultante de una determinada actitud vital, no por lo tanto como el pensar y el lenguaje sin más. Y llama la atención acerca del misterio del lenguaje, su permanente cuestionabilidad, sobre todo por no ser obra del hombre, a quien le cabe corresponder partiendo de lo ya hablado³, por ser fenómeno originario no es tratable experimentalmente, no puede ser probado a través de hechos sino sólo divisado en una experiencia⁴ desprejuiciada, aunque sea más fácil suministrar una prueba porque supone cierto apoyo que aventurarse en el divisar que asume y nos transforma; no le incumbe, en fin, un tratamiento entitativo, metafísico, objetivador, ante él el pensar debe permanecer crítico. Para Heidegger, a la teología, que parte de la fe, le cabe más bien esta actitud.

Analizará y ubicará el objetivar, mostrando que el pensar y el lenguaje no se consuman en él, que son amplios. Objetivar significa convertir algo en objeto y de este modo re-presentarlo, es decir, ponerlo en relación con el sujeto; objectum, lo arrojado en contra, lo opuesto a los actos del sujeto, el percibir, desear, mirar, etc. El sub-jectum es, a su vez, lo desde sí a la vista, pre-

² F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, 715. El planteo nietzscheano configurador de la forma, entrelazándose con la configuración cambiante misma de la realidad, aparece como figura superadora de la concepción metafísica.

³ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen, 1963, "Der Sprache", señala insistentemente la primacía del hablar del lenguaje sobre el hablar humano.

⁴ Idem, *Das Wesen der Sprache*, II, muestra la experiencia, en su originalidad, como "en camino, por un camino, alcanzar algo... (que) nos demanda, nos alcanza y reivindica, en tanto hacia él nos transforma", p. 177.

sente, ejemplo las cosas. Se trata de un sentido de sujeto y objeto opuesto al actual, dado que el sentido del sujeto se transforma a partir de Descartes y consecuentemente el del objeto: para Kant se trata del objeto existente de la experiencia de las ciencias naturales; todo objeto es algo en-frente, pero no todo lo que está en-frente es un objeto posible, por ejemplo la cosa en sí, el imperativo categórico, etc. La experiencia diaria de las cosas no es objetivante ni un enfrentamiento, por ejemplo, dice Heidegger, cuando en el jardín gozamos de las rosas en flor, y sin embargo se las puede decir y pensar en tanto se las nombra, como también la belleza de la estatua de Apolo y la presencia del dios. Es d., hay con los entes una posible relación más amplia y originaria que la objetivadora, que es comunicante, participativa y supuesta cuando se los enfrenta y objetiva. El pensar, no se agota entonces en el representar y enunciar teóricos de la ciencia⁵, sino que en una actitud más originaria, es dejarse dar antes lo que tiene que decir, aún cuando es recreativo. Si todo pensar fuera objetivador, no cabría la configuración de obras de arte, porque no podrían aparecer como tales.

A su vez el hablar no se limita a transformar lo pensado en sonidos perceptibles, objetivamente comprobables, afectados de una significación y por los cuales son discutidos objetos. En su dimensión más originaria el lenguaje aparece como un decir, un mostrar múltiple de lo que el oír, el atender obediente a lo que se manifiesta, se deja decir; se trata del lenguaje humano, derivado, que parte de un reconocimiento de lo que ya es, aún cuando recree, configure. No es primariamente ni sólo objetivador, ni mero instrumento para objetos; no es obra humana, a disposición, sino es más bien el hombre quien pertenece al lenguaje que inaugura mundo y su habitar en él⁶.

Todo pensar es un hablar y viceversa, una identidad testimoniada desde antiguo —la voz griega *lógos*, *légein*, significa a la vez discurrir y pensar—, pero no suficientemente debatida ni pensada. Según Heidegger, un obstáculo principal fue ofrecido por el hecho de que la interpretación griega gramatical se orientó hacia la afirmación de las cosas, las que a su vez en la metafísica moderna fueron reinterpretadas como objetos, a partir de lo cual se considera que el pensar y hablar sólo se refieren a objetos. Pero antes de poder desempeñar esta función, el pensar es dejarse

⁵ Si bien el pensar y lenguaje científicos supongan, sobre todo en sus bases y límites otras actitudes y operen de modo configurativo.

⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden", se hace visible a dos mundos que inauguran dos lenguajes diferentes a pesar de la comunidad humana y de intereses.

decir lo que se muestra y corresponder a ello. Por ejemplo el poetizar es un decir pensante, no determinable por la lógica usual de la afirmación de objetos⁷. Tal correspondencia entre decir y pensar muestra que ellos, como tales, no son objetivadores.

Desde esta caracterización originaria del pensar y del lenguaje se ubica su carácter objetivador o no objetivador. El primero plantea algo dado como objeto; se da necesariamente en la representación científico-técnica, porque su conocer debe plantear su tema como un en-frente calculable, causalmente aclarable, etc.: objeto en el sentido kantiano. El peligro actual es que el primero se extienda inadvertidamente a todo y de esta tendencia surge la opinión de que todo pensamiento y lenguaje sean por sí mismos objetivantes, se considere a todo como objeto de posible gobierno y manipulación y el lenguaje se deforme en instrumento de anuncio e información calculadora, y sea tratado como objeto manipulable, al cual a su vez debería ajustarse el pensar. Que pensar y lenguaje sean objetivantes sólo en sentido derivado y limitado no es deducible científicamente, a través de pruebas, afirma Heidegger, su esencia es sólo divisible en una experiencia de los mismos sin prejuicios, invocando a su favor aquella sentencia de Aristóteles acerca de que es mala formación no comprender con respecto a qué es necesario buscar pruebas y con respecto a qué no⁸.

Las anteriores reflexiones llevan a replantear mejor el anunciado tema del coloquio "Filosofía y teología" como "El problema de un pensar y hablar no científico-técnico en la teología actual". No sería un auténtico problema si se considera a la teología como una ciencia natural —la había calificado en 1927 de ciencia historiográfica. En realidad, se oculta aquí, para el autor, su verdadera tarea, consistente en debatir en su propio ámbito de fe cristiana qué tiene que pensar y cómo debe hablar, y se incluye la pregunta de si aún puede ser ciencia: probablemente no deba serlo. Una sugerente mención de Rilke, referida al decir poético, parece orientar en este sentido: el canto es ser-ahí, presencia junto a y para el dios, un simple estar pronto que nada quiere ni cuenta con éxitos, puro dejarse decir el presente del dios, donde nada.

⁷ Los límites de la lógica usual de la afirmación y su ubicación en el pensar objetivador, se advierten claramente no sólo desde otros lenguajes como el poético, sino desde el lenguaje de otras culturas que por ej. se ven precisadas, ante la vigencia universal de la civilización objetivadora, a utilizar, por el contrario, una lógica de la negación, para preservarse a sí mismas y expresar negativamente la índole de sus propios contenidos y modos. R. Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, Cimarón, Buenos Aires, 1975.

⁸ Aristóteles, *Metafísica IV*, , 1006 a 6 sqq, tal como lo indica Heidegger en su escrito.

es puesto ni representado como un en-frente u objeto, un hábito en torno a nada, inspiración y expiración, un dejarse decir que responde a lo prometido⁹. En la cuestión del pensar y decir adecuados, reflexiona Heidegger, está la cuestión del ser del ente, que se muestra; lo presente no necesita convertirse en un en-frente ni éste ser percibido empíricamente como objeto. Creemos que la teología, más ampliamente el pensar a lo sagrado, que ella fundamentalmente debe ser, requiere este dejarse decir la presencia del dios, estar pronta para ello y corresponder con un decir adecuado, que nunca, en lo más originario, podrá apresar objetos, de lo contrario el dios dejaría de ser divino¹⁰.

Esto que en el ámbito del pensar filosófico ha significado toda una reflexión recuperadora de lo esencial y originario, en el pensar de otras culturas se ha mantenido prístino. Es importante tenerlo en cuenta para poder percibir otras presencias y configuraciones de lo sagrado, y decisivo para nuestro pensar, que deberá asumir su deuda con una diversidad de tradiciones¹¹.

⁹ El valor y la eficacia de otros modos de lenguaje, que reivindica Heidegger tomando el ej. de la poesía, claramente expresado por Rilke, para reclamar un lenguaje adecuado al positum de la teología, tiene clara confirmación en el poder del canto en nuestro mundo actual tecnocrático y cibernético y de progresiva manipulación aún de lo sagrado.

¹⁰ En el juego del cuarteto, en el cual se ubica el habitar humano, lo sagrado aparece siempre en signos a ser interpretados y trascendiendo toda objetivación posible.

¹¹ Una de las tareas fundamentales de nuestra teología latinoamericana es justamente ésta, la de intentar expresar en una racionalidad adecuada la propia compleja experiencia religiosa, lo que implica, con respecto a la racionalidad teológica advenida, novedades y replanteos. Dentro de la numerosa bibliografía existente, ver por ejemplo J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia; Evangelización, cultura y teología; Nuevos puntos de partida de la filosofía latinoamericana*, Edic. Cristiandad, Madrid, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1987-1990.