

nuestras iglesias, entiende hasta qué punto es inaccesible la fe para un hombre moderno y adulto.

Sería un error pensar que ya hemos asimilado y que ya hemos puesto en práctica todas las consecuencias de la idea de Bonhoeffer. El muro que nos separa de los no cristianos, la incomunicación con todos los que no pertenecen a nuestras esferas cristianas, y el uso frecuente de la religiosidad para no enfrentar problemas humanos reales nos indican que hasta ahora no hemos tomado en serio la realidad humana y que no hemos comprendido que todo crecimiento en lo humano conduce a una mayor plenitud en la fe.

Dietrich Bonhoeffer no pudo desarrollar más completamente la intuición profética de su cautividad. Tuvo que contentarse con “vivir por los demás hasta la muerte”. Pero hoy podemos aplaudirlo como un precursor del movimiento de secularización.

## ¿UN TERCER HEIDEGGER?

Por J. C. SCANNONE, S. J. (San Miguel)

Según Dieter Sinn escribe en un boletín aparecido en la revista *Philosophische Rundschau*<sup>1</sup> todavía falta la obra que desarrolle detenidamente el pensamiento del último Heidegger, cuya intelección no sólo es imprescindible para comprender la totalidad de su itinerario filosófico, sino aun para valorar debidamente a *Ser y tiempo*. Por eso es de alabar todo esfuerzo científico que se haga para penetrar o hacer penetrar en dicha filosofía, que representa la culminación de las reflexiones de uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo, y que es capaz de tener en todos los campos del saber y del vivir humano una repercusión tan grande como la tuvo *Ser y tiempo*.

Una importante contribución italiana al estudio del último Heidegger (según E. Landolt se trata del “tercer Heidegger”) es la serie filosófica llamada *Heideggeriana*. El primer volumen que ha aparecido es el de Eduard Landolt, *Gelassenheit de Martin Heidegger*<sup>2</sup>, que trata de esa obra del filósofo alemán. La nueva colección pretende hacernos llegar a su pensamiento (hacernos pensar con él con un “pensamiento esencial”), dejando hablar a la “cosa heideggeriana” misma, y no tanto hablándonos “sobre” ella. Ese enfoque es muy acertado y puede ser muy fructuoso, ya que corresponde al “pensar” (*Denken*) del último Heidegger. Todos los demás volúmenes de la colección estarán estructurados en forma semejante al primero: el primer capítulo introduce en la problemática, en el clima de ese pensamiento, el segundo ofrece un comentario que más que esto es la presentación de la “cosa” misma, muy ceñida a las palabras mismas del pensador, pero interpretándolo y elucidándolo, sobre todo a la luz del conjunto de su obra y de su itinerario filosófico. El tercer capítulo presenta una especie de glosario de las principales palabras utilizadas por Heidegger en la obra correspondiente, situada en el contexto de los diversos textos paralelos en que se encuentra, junto con su traducción italiana y a veces un breve comentario: dicho “vocabulario” heideggeriano está tomado de un índice analítico de próxima publicación en alemán: es una ayuda preciosa para comprender el sentido de cada una de esas palabras clave, que se

<sup>1</sup> Cf. Dieter Sinn, Heideggers Spätphilosophie, *Philosophische Rundschau* 14 (1967), p. 83. Este mismo autor señala entre las excepciones a su afirmación los excelentes libros de W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961 y de O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.

<sup>2</sup> Eduard Landolt, *Gelassenheit di Martin Heidegger*, Marzorati, Milano, 1967, 320 págs.

iluminan mutuamente a la luz de los textos y significaciones paralelas. Buenos índices completan el conjunto.

El trabajo de Landolt responde al ambicioso plan de la colección y es una promesa de que el conjunto de ésta representará una introducción valiosa a la obra del último Heidegger. El método adoptado por el autor es el verdaderamente adecuado para ello, porque nos introduce en la “cosa” misma. Ya Heidegger en *Gelassenheit* emplea un método dialógico de acercamiento a (y de) esa “cosa”, es decir, a (y de) la esencia del pensar y de la verdad, acercamiento que, como lo indican los personajes del diálogo, es guiado por ella misma, y no por ellos, los que están “de camino” hacia ella y guiados por ella. El libro que reseñamos intenta, y lo consigue en su mayor parte, seguir el “ritmo” de ese movimiento de la “cosa” misma, que por ser el ritmo de de-velación y escondimiento de la verdad, es el de la obra heideggeriana que comenta y debe ser el de su comentario. Porque Heidegger, como Hegel, deja moverse en su pensamiento a la “cosa” misma<sup>3</sup>, aunque ese movimiento no sea dialéctico como en éste —Heidegger lo dice explícitamente<sup>4</sup>—, sino según el “método diádico de la hermenéutica” propia suya (así lo llama Landolt, p. 136), que no “eleva” el misterio a concepto dialéctico, sino que al contrario desemboca en el misterio, ya que no cierra el círculo en la identidad de la identidad y no identidad (Hegel), sino que lo abre por la diferencia en la identidad. Landolt dice: “No estamos en la síntesis dialéctica, sino en la diferencia de lo ‘idéntico’, que *ritmando* la ‘diadidad’ en el uno, la hace entrar en la unidad de la relación” (p. 75). Acotamos de paso que ha sido otro acierto del autor el completar la visión de *Gelassenheit* con la de *Identität und Differenz*, así como con aquello que es el culmen de la filosofía heideggeriana hasta ahora: su intento de pensar el *Geviert* (Landolt lo traduce en italiano *Quadruplica*, quizás se podría en castellano decir *Cuadrado*)<sup>5</sup>, aunque no estemos totalmente de acuerdo con él sobre la interpretación de este último.

Como dijimos, creemos que en el método empleado reside el prin-

<sup>3</sup> En su obra clásica sobre Hegel recalca Nicolai Hartmann que la dialéctica hegeliana es el movimiento de la “cosa” misma: cf. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II Teil: Hegel, Berlin und Leipzig, 1929, p. 16. Lo mismo se puede decir del “con-loquio” heideggeriano (esa expresión es usada por Landolt en la obra que comentamos, p. 79; en adelante citaremos dicha obra solamente con el número de página). El ritmo mismo de la “cosa” es co-loquial: los dialogantes se internan en ella en la actitud de “espera” (*Warten*), casi sin darse cuenta, guiados por ese ritmo que se revela. Landolt señala que el “comportamiento” existencial corresponde a la estructura misma del ser, que es histórico (cf. p. 79-80).

<sup>4</sup> Cf. *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, p. 68, en el contexto en que habla de la “Cercanía de la Lejanía” y de la “Lejanía de la Cercanía”.

<sup>5</sup> Sobre el *Geviert* cf. lo dicho a D. Sinn por Heidegger, art. cit. en nota 1, p. 130.

cipal mérito de Landolt y de la colección que su obra inicia. Eso mismo evidencia en aquél una profunda intelección fundamental de Heidegger (del “tercer” Heidegger, en su terminología: ¿no bastaría sin embargo hablar con Richardson solamente de Heidegger I y II?)<sup>6</sup>, aunque en algunos puntos se puede discutir su interpretación. El autor enriquece sus apreciaciones con frecuentes cotejos de la filosofía heideggeriana con la de otros filósofos como san Agustín, santo Tomás, Rosmini, Blondel y sobre todo, con el filósofo italiano contemporáneo V. La Via. Estamos más de acuerdo con el autor cuando expone el pensamiento de Heidegger por sí mismo, que en algunas de esas comparaciones. El paralelismo que señala con san Agustín y con Blondel nos parece muy acertado<sup>7</sup>, pero los otros, aunque enriquecen e iluminan su interpretación, podrían dar pauta a una falsa intelección de la “cosa” heideggeriana, al menos, debido a algunas expresiones empleadas, que se repiten muchas veces, como la de “ser *ideal*” (v.g. págs. 34, 53, 221, etc.)<sup>8</sup>, la de “conciencial” como sinónimo de “existencial” (p. 31), etc., que no creo que acusen una interpretación *laviana* de Heidegger en el autor, pero que pueden tener el peligro de que se comprenda así su interpretación. Hubiera sido por eso conveniente que también hubiera explicitado algo más las diferencias entre Heidegger y La Via, y cuidado de no usar algunas expresiones netamente no heideggerianas, que no son trasparencia de la “cosa” misma, según el método por él empleado. Pero creemos que eso no quita la riqueza de perspectivas que tales cotejos dan a la interpretación que ahora comentamos.

Uno de esos enriquecimientos es sin duda la acertada comprensión del ser heideggeriano —es decir, de la verdad como (movimiento o acontecer del) des-escondimiento (*A-létheia*, *Un-Verborgenheit*)— como *mediación* y *ritmo*. Por eso traduce Landolt con frecuencia el “entre” (*Zwischen*) heideggeriano como “mediación”. Como podrá apreciar el lector, esa interpretación y traducción (no sólo a la lengua italiana sino a tal lenguaje filosófico) tan acertada de Heidegger está íntimamente unida con la comprensión ya señalada del método de éste, o mejor dicho, del camino (*mét-hodos*) del pensar heideggeriano, que está en

<sup>6</sup> Acerca de la distinción entre Heidegger I y II ver lo que éste escribe a W. Richardson, en la obra de éste, *Heidegger - Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, p. XII. Landolt habla de la distinción entre segundo y tercer Heidegger en p. 42.

<sup>7</sup> Sobre el paralelismo —y la diferencia— entre Heidegger y Blondel he escrito yo mismo en mi obra *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, que aparecerá este año en la Colección “Symposion”, dirigida por Max Müller, B. Welte y Erik Wolf.

<sup>8</sup> No se puede decir que el ser sea *ideal* en Heidegger, aunque no sea ónticamente real. Usando la terminología de G. Siewerth en su obra *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959, se podría hablar negativamente de la no subsistencia del ser, y no de su idealidad, ya que es ontológicamente real.

camino y que es guiado por el camino que es el ser mismo en cuanto es "entre", mediación y ruta (*veritas, via*).

No nos vamos a detener en los distintos análisis de este libro sobre los principales "conceptos" (o, mejor dicho, "palabras-guía": *Leitworte*) heideggerianos empleados en la obra *Gelassenheit*, como son entre otros los de *Inständigkeit, Gelassenheit, Warten, Unterwegs, Edelmüt, Langmut, Bedingnis, Vergegenis* (que depende del "concepto" de *Gegnet*), a los que Landolt caracteriza como "las nuevas categorías existenciales y estructuras del nuevo pensar heideggeriano" (p. 16), sino que solamente queremos indicar algo que está íntimamente unido con lo dicho en párrafos anteriores, especialmente con respecto al método dialógico ("con-loquio": cf. p. 79) y a la mediación. Nos referimos a las frecuentes reflexiones de Landolt sobre el problema "Heidegger y la teología"<sup>9</sup>, así como sobre la cuestión de Dios en Heidegger. Son de gran interés las reflexiones o acotaciones de Landolt acerca de la "palabra encarnada" e histórica (de la cual ya hablaban discípulos católicos de Heidegger como Max Müller o Siewerth, a pesar de que Heidegger contraponía explícitamente el *logos* heraclíteo al joánico), sobre la presencia ausente del *éschaton* (escatológicamente entendida), sobre la diada Palabra (de-velación) y Misterio, que tendría su correspondiente teológico en la relación Verbo-Padre (la Palabra es mediadora, y en Heidegger la Palabra es mediación) y acerca de la unidad en la distinción de filosofía y teología, etc. Creemos que siguiendo en la línea de pensamiento de Heidegger y de su intérprete Landolt podría renovarse también la concepción tradicional de la analogía (la concepción del nombre, del lenguaje, de la historicidad, de la hermenéutica: con la palabra analogía queremos apuntar a toda esa problemática) respetando igualmente la identidad y la diferencia, y con esta última, el misterio.

Ese puede ser uno de los grandes frutos de un encuentro del pensamiento católico con el último Heidegger. Es mérito del autor el abrir perspectivas para dicho encuentro, aunque a veces parece interpretar demasiado católicamente a Heidegger (cf. v.g. pág. 213 y 239), a pesar de éste. No dudamos que está influenciado netamente por su origen (*Herkunft*, como lo escribe en *Unterwegs zur Sprache*, p. 96) católico y que se puede decir que en cierto sentido "formaliza" (O. Pöggeler) la experiencia cristiana de la historicidad, con todo deberíamos plantearnos por qué el mismo Heidegger encuentra más en los presocráti-

<sup>9</sup> Ver sobre ese tema el libro editado por G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, München, 1967, así como la bibliografía allí citada, a la que se debe agregar el artículo de W. Richardson, *Heidegger and Theology, Theological Studies*, 26 (1965), 86-100. Según D. Sinn falta todavía una contribución de importancia sobre el primero o el último Heidegger desde el punto de vista del teólogo (cf. art. cit. en nota 1, p. 94).

cos que en la Biblia la experiencia, aunque no reflexivamente expresada, de aquello que él intenta pensar. Por reacción contra la ontoteología de la metafísica occidental y su concepción demasiado óntica de Dios, Heidegger parece descuidar el momento personal de la verdad en cuanto ésta implica en su movimiento de des-escondimiento un encuentro *interpersonal*, y por ello también un escondimiento correspondiente *personalmente* libre, que estaría indicando el carácter *personal* (y por ende también "óntico") del Misterio que se revela y esconde en su Palabra de Verdad. Escribo "óntico" entre comillas, pues no se trata de volver, sin haber pasado por el pensamiento de Heidegger, al planteo de una metafísica que ha olvidado al ser. Aquél nos dice que la relación entre la verdad como *Gegnet* y el pensamiento como *Gelassenheit* no es ni óntica (causal-eficiente) ni ontológica (horizontal-trascendental), sino que debe pensarse como *Vergegnis* (como encuentro del pensar y la verdad en cuanto ese encuentro ha hecho que el pensar se "re-laje" en ella como Amplitud libre)<sup>10</sup>, es decir, que Heidegger al pensar la *Vergegnis* está trascendiendo no sólo el pensar óntico sino también el trascendental-ontológico. Pues bien, quizás ese mismo trascender la diferencia ontológica para llegar a pensar la diferencia interna al ser mismo (la del des-escondimiento y del misterio, diferencia que es el "entre" mismo o la mediación) pueda ser trascendido sin ser olvidado, hasta experimentar y pensar la diferencia teológica (en cuanto el Misterio se descubre en su encubrimiento como Libertad *personal*): hacia esto tienden las sugerencias de Landolt<sup>11</sup>. Pero creemos

<sup>10</sup> Es muy difícil traducir el vocabulario heideggeriano, tomado a veces del alemán antiguo o creado o recreado por Heidegger: no basta saber alemán para entender el sentido de esas palabras, si no se ha ido co-pensando con Heidegger al ritmo de la "cosa" misma hasta que se la nombra. En su tercer capítulo, antes de ofrecer esos términos en sus contextos, traduce Landolt *Gegnet* por "(La) Verità che viene incontro - (La) Libera Ampiezza", *Vergegnis* por "(L')Attuazione dell'incontro di verità ed uomo" y *Gelassenheit* por "L'essere calati nella verità (o) Rilassamento". Richardson traduce en el glosario alemán-inglés que se encuentra al fin de su libro ya antes citado esas tres palabras respectivamente como "Expanse", "expansion" y "release".

<sup>11</sup> Según Max Müller (*Existenzphilosophie in geistigem Leben der Gegenwart*, 3. ed., Heidelberg, 1964, p. 66-67) Heidegger se había planteado el problema de la "diferencia teológica" en una primera redacción de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, pero luego la dejó de lado por especulativa. Aquel autor piensa con Walter Schulz que lo que propiamente queda ahora por pensar es la relación del "ser" (es decir, de aquello que es anterior a la distinción entre ser y ente, es decir, del "Sein" o de la diferencia como origen de todo diferente) con Aquél que se denomina "Dios" (op. cit., p. 66, nota). Creemos por nuestra parte que la diferencia teológica no es especulativa, sino que se puede llegar fenomenológicamente a ella: cf. v.g. el libro de E. Levinas, *Totalité et infini - Essai sur l'exteriorité*, La Haye, 1961.

que el descuido (u olvido) heideggeriano de lo “óntico” (entre comillas, es decir, de lo interpersonal y teológico) está íntimamente conectado con su descuido del momento “volitivo” o “amativo” (entre comillas: aquello ontológico y veritativo que sólo el amor descubre y al amor se descubre) cuando piensa el ser y la verdad. Esto es debido a su desconfianza justificada por la filosofía de la subjetividad, que culmina en la *voluntad de poder* de Nietzsche: pero el amor no es voluntad de poder, sino que podría definirse también como *Gelassenheit*, aunque en un sentido más “óntico” que en Heidegger. Este nos habla de la “acción” (*Tun*: en *Gelassenheit*, p. 35, cf. también págs. 59-61) que es propia de la *Gelassenheit*, que está fuera (yo diría “más allá”) de la distinción entre actividad y pasividad y corresponde a la *Entschlossenheit* heideggeriana (la “decisión” en cuanto apertura de la existencia a la verdad como a lo Abierto). Dicha “acción” y apertura tendría en la concepción no heideggeriana antes sugerida una estructura “amativa” (en el sentido arriba indicado), en cuanto la apertura sería amor (amor pensante) originado en el “en-amoramiento” (*Verliebung* correspondiente a la *Vergegnis*) por el des-escondimiento (*A-létheia*) como Palabra de Amor del Misterio. Si la *A-létheia* es movimiento de amor (genitivo subjetivo y objetivo) es comprensible que la respuesta a la Verdad como Palabra sea “acción” de gracias (agregando un momento “óntico” —entre comillas— al *Dank* heideggeriano). En otras palabras, creemos que el hecho de que Heidegger no haya llegado (¿todavía?) filosóficamente a Dios está condicionado (no digo causado) por su “olvido” del momento pneumático del movimiento mismo de la verdad como *A-létheia*<sup>12</sup>. Por eso se explica que en Heidegger se encuentren la *diada* (como dice Landolt) y el *Geviert* (Cuadrado), pero no la *triada* en cuanto ésta correspondería al movimiento interno o ritmo de los trascendentales de la metafísica tradicional —*ens, verum, bonum*—, que los funda y funde (es decir, los hace *unum*), teniendo así además un paralelismo con la estructura trinitaria de la experiencia cristiana. Al hacer estas breves sugerencias nos inspiramos en Blondel, en cuanto éste puede completar a Heidegger y ser completado por él, pues para el primero el movimiento de revelación de la verdad tiene una estructura triádica. El ritmo o “juego” (en sentido heideggeriano) de la identidad y diferencia podría expresarse así en terminología blondeliana como un “trinitarismo unitario”<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> El término “pneumático” está tomado de la filosofía blondeliana: en ésta se contrapone a lo “noético”. Aquí lo tomo en el sentido más general, en cuanto que *Pneuma* se opone y refiere a *Logos*. “Pneumático” sugiere lo personal, lo amativo (o “volitivo”), y por eso también lo óntico teológico, real y realizante.

<sup>13</sup> Así se expresa Blondel sobre la “tri-unidad” ser-pensar-acción en *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, Propos recueillis par Frédéric Leffèvre, Paris, 1928, p. 226.

aunque también como en Heidegger dicho movimiento, mediación o ritmo tenga asimismo una estructura dialógica, incarnatoria e histórica.

La interpretación de Landolt abre la puerta a esas consideraciones y está como pidiendo que se tenga en cuenta (completando a Heidegger) el momento pneumático de la *A-létheia*, y por ello también el momento interpersonal, “amativo” o “volitivo” y “óntico-teológico” (entre comillas!)<sup>14</sup>. Pues el Misterio se abre y esconde por la *A-létheia* en la *Agápe* y el pensamiento es introducido en él sólo si es amor pensante.

<sup>14</sup> Con las comillas queremos indicar que no se trata de volver a una metafísica pre-heideggeriana de la substancia y del sujeto, aunque tampoco de negarla plenamente, sino de trascenderla reencontrando en su fundamento su verdadero sentido: para ello ayudará pensar el movimiento de la *A-létheia* en cuanto es de-velación de la Palabra de Amor del Misterio. Así éste podrá ser comprendido como “personal”, entendiendo esta palabra análogicamente, y no en el sentido inmediato de un personalismo óntico.