

a nivel práctico los problemas que plantea la predicación de la Palabra de Dios según su intrínseca naturaleza teológica.

Es posible que gracias a ellos, el predicador concreto de hoy consiga avanzar un tanto en la recta solución de los síntomas que aún denotan la existencia de una crisis de la predicación: la falta de realismo, la falta de verdad humana y la falta de fuerza evangélica.

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

HEMEROTECA
CAMPUS

Heidegger es probablemente el filósofo contemporáneo que más ha influenciado la teología y filosofía cristianas, no sólo con sus primeros escritos, especialmente *Ser y tiempo*, sino también después de la *Kehre*, es decir la *vuelta* o el viraje acaecido en su pensamiento. Para atestiguarlo basta referirse a su influjo decisivo en Bultmann, en Karl Rahner o en la nueva hermenéutica, o a las controversias que sobre el problema Heidegger y la teología ha suscitado la obra de Heinrich Ott en Europa y los Estados Unidos. Y sin embargo el tema de Dios, del dios y de los dioses; es uno de los más oscuros de su pensamiento, hasta tal punto que su itinerario filosófico ha podido ser interpretado, o bien como un itinerario que, habiendo partido de la experiencia cristiana, ha desembocado en el mito pagano, o bien, por el contrario, como un camino que, atravesando la muerte del dios de los filósofos, se prepara para un nuevo advenimiento del "Dios divino" en la historia del pensamiento del ser¹. Este trabajo no pretende elegir definitivamente entre esas dos interpretaciones, sino solamente señalar algunas pautas para responder al interrogante que plantea nuestro tema: Dios en el pensamiento de Heidegger. En la primera parte de nuestra exposición estudiaremos al primer Heidegger, en la segunda consideraremos la crítica que hace a la concepción de Dios de la metafísica, entendiendo por ésta no la tal rama de la filosofía, sino la época de la historia del ser que comenzó en Platón y se consumó en Nietzsche. En tercer lugar abordaremos la concepción positiva de lo divino en el último Heidegger.

* Reproducimos el texto de la clase inaugural tenida el 10 de marzo de 1969, en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador en San Miguel, con el solo añadido de notas. El autor espera escribir más amplia y documentadamente sobre el tema.

¹ Para algunos autores, entre los que se destacan K. Löwith (*Heidegger—Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt/M., 1953) y W. Bröcker (*Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Frankfurt/M., 1958; cf. la crítica de O. Pöggeler en *Zeitschrift f. phil. Forschung* 1959, 150-154), Heidegger se aparta de la fe cristiana conservando el motivo religioso, que algunos califican de pagano. Otros recalcan la apertura de su pensamiento al Dios divino, más allá del dios de los filósofos: entre ellos están B. Welte (*Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, págs. 262-276) y E. Landolt (*Gelassenheit di M. Heidegger*, Milano, 1967; cf. mi comentario en esta revista, 24, 1968, págs. 15-21).

1) EL PRIMER HEIDEGGER

La pregunta por Dios acompaña toda su trayectoria, aun aquellos pasos en los cuales, como en *Ser y tiempo*, parece haberla puesto entre paréntesis. En una de sus últimas obras, él, antiguo estudiante de teología en Freiburg, hace la confidencia de que "sin ese origen teológico, no hubiera arribado al camino del pensamiento" y agrega que "origen (es decir, de donde se viene) permanece siempre siendo futuro (es decir, lo que adviene)" y así se hace el "verdadero presente", oyendo el mutuo llamado de ambos, origen y porvenir². En esas palabras se refiere sobre todo a su descubrimiento de la hermenéutica como relación lenguaje y ser, que él veía oscuramente esbozada en la hermenéutica bíblica; pero nosotros podemos entenderlas en forma más amplia, ya que sabemos que en el origen de su preguntarse por el ser no sólo se encontró su lectura de las palabras de Aristóteles sobre el ser, sino también la experiencia cristiana del tiempo: ser y tiempo. Pues a los 18 años Heidegger lee en un libro de Brentano la frase de Aristóteles que él traduce así: "el ente, en cuanto a su ser, se manifiesta de diversas maneras", y luego, estudiando al mismo Aristóteles, se encuentra con la noción griega de verdad, *alétheia*, que él traduce por "desocultamiento", y con la concepción aristotélica del ser del ente como *ousía*, cuyo rasgo fundamental es la presencia³. Así, según él mismo sigue narrando en su carta al P. Richardson, se le planteó la pregunta por el carácter temporal del ser. Pues la concepción griega del ser como presencia no tiene en cuenta sino uno de los tres momentos de la temporalidad, es decir el del presente, y, a pesar de entender aparentemente la verdad como desocultamiento, olvida la relación de lo ya manifiesto y presente con lo que todavía está oculto y adviene. Pero, ¿de dónde le surgió a Heidegger el cuestionamiento de la concepción griega del ser y el tiempo? No es aventurado responder que fue debido sobre todo a su contraste con la experiencia bíblica y cristiana del ser y el tiempo. Recientemente, y con frecuencia bajo el influjo de Heidegger, se ha repetido que el pensamiento griego aborda al ser desde el "ver", y por eso para él el ser verdadero es ahistórico e inmutablemente inteligible, y que en cambio el pensamiento bíblico lo piensa desde el "oír", porque se basa en una revelación, que revela históricamente y en lenguaje lo que estaba hasta entonces velado⁴. Pues bien, Otto Pöggeler ha mostrado cómo en el origen de una concepción tan radi-

² *Unterwegs zur Sprache*, p. 96.

³ Carta de Heidegger a W. Richardson, en su obra: *Heidegger - Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, XI. Cf. *Unterwegs zur Sprache*, p. 92.

⁴ Cf. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2da. ed., Stuttgart, 1951 (bajo el influjo de *Ser y tiempo*). Además cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 2. ed., Göttingen, 1954.

calmente histórica del ser de los entes como la heideggeriana, está su contacto con la experiencia cristiana, sobre todo primitiva, aunque interpretada ontológicamente⁵. Esto aparece claro no sólo por el influjo de experiencias óntico-existenciales cristianas como las de San Agustín, los místicos medievales, Lutero y, sobre todo, Kierkegaard, en la analítica existencial-ontológica de *Ser y tiempo*, sino especialmente en la serie de clases que Heidegger dio sobre fenomenología de la religión o sobre filósofos cristianos después de la primera guerra mundial. Así en el semestre de invierno 1920-1921 analiza fenomenológicamente en sus clases algunas epístolas de San Pablo. Él se fija sobre todo en la estructura histórica y fáctica de la experiencia paulina, abierta a la esperanza del advenimiento del día del Señor "como un ladrón de noche". Por un lado, no da al día del Señor caracteres objetivables de fecha o contenido, sino kairológicos e inobjetivables: sucederá en el *kairós*, como un evento súbito, fuera de toda disponibilidad y cálculo. Y por otro lado él no se gloria en "visiones" o "revelaciones" objetivables, sino en la facticidad histórica de la vida testificada por el "agujón en la carne". Es decir, que en Pablo la experiencia cristiana primitiva no sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo entre facticidad y parusía.

En el semestre siguiente Heidegger tiene sus clases sobre "San Agustín y el neoplatonismo", en las que contrapone la experiencia vital agustiniana, que es histórica y se centra en la inquietud: "irrequietum cor meum", a la conceptualidad neoplatónica ahistórica de la *fruitio Dei*, y del *summum bonum* con la que Agustín la expresa. Heidegger lo contrapone entonces al joven Lutero con su puro oír la palabra de salvación y su teología de la cruz, que implica la facticidad histórica de la existencia y un juicio sobre la sabiduría griega.

En esas clases del joven profesor de Freiburg ya se insinuaba su crítica a la concepción del ser centrada en lo visible y disponible porque objetivable en una relación sujeto-objeto, y su contraposición a la experiencia histórica del ser en el horizonte del tiempo, es decir,

⁵ Cf. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 35: Heidegger es más originario que Dilthey, bajo el influjo de la fe cristiana primitiva; págs. 36-45: sobre las clases de Heidegger sobre fenomenología de la religión y sobre San Agustín; cf. además págs. 260-267: el problema de Dios y el itinerario heideggeriano. También sobre la incidencia de la experiencia cristiana de la historia en el pensamiento del joven Heidegger cf. el excelente artículo de Karl Lehmann: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126-153. Por ello ya Max Müller había expresado su admiración por el hecho de que Heidegger solamente contrapusiera la comprensión del ser propia de la metafísica a la presocrática, y no a la que es propia de la fe judaica y cristiana, de cuyo conocimiento y experiencia le había nacido la necesidad de trascender la concepción aristotélica del ser y de las categorías: cf. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. ed. Heidelberg, 1964, págs. 232 ss.

como evento inobjetable, indisponible e indeducible del desocultamiento. Para hablar de éste, Heidegger va después a tomar de San Agustín y de la Escolástica la palabra iluminación, de reminiscencia platónica, pero mientras que ellos en su metafísica de la visión dan por supuesta esa luz del ser que ilumina a los entes, y no la piensan en sí misma, Heidegger intenta pensar el acontecer mismo de esa iluminación o desocultamiento⁶.

Si reflexionamos lo enseñado por el joven Heidegger sobre Pablo, Agustín o Lutero a la luz de su itinerario posterior, nos resulta claro que el pensamiento heideggeriano se relaciona con el ser, abriéndose *ontológicamente* al evento del desocultamiento, en forma paralela a la actitud *óntica* que él encuentra en San Pablo ante el advenimiento del día del Señor o en Lutero ante la Palabra de salvación. Así se explica la analogía de proporcionalidad que en una reunión tenida en 1960 Heidegger sugirió hipotéticamente: “así como el pensamiento, en el sentido del pensamiento filosófico, se comporta con el ser, en cuanto el ser se le dice, así se comporta el pensamiento creyente con lo revelado, que se hace palabra”⁷. Por eso no es de extrañar que el último Heidegger designe su relación con el ser con el nombre de *Gelassenheit*, con el cual el Maestro Eckhart designaba la actitud del místico ante Dios. *Gelassenheit* significa aquí al mismo tiempo serenidad, apertura y abandono⁸. Claro está que para él el ser no es Dios, como lo dice explícitamente⁹, sino el evento de la iluminación, del desocultamiento y de la “revelación”, o, mejor dicho, develamiento de la verdad. Ser como evento.

Dado ese origen de la experiencia heideggeriana de ser y tiempo, no es de extrañar que la obra así titulada se refiera frecuentemente a san Agustín, Lutero, Pascal y Kierkegaard, y que transfiera al plano ontológico expresiones de sabor religioso como culpa, cura (concepción que él encuentra interpretando la antropología agustiniana), angustia (con una referencia explícita al *timor castus* de san Agus-

⁶ *Vorträge und Aufsätze*, p. 252. En *Kierkegaard vivo*, Madrid, 1968, págs. 142 s., Heidegger se refiere a la *Lichtung* como “claro del bosque” contraponiendo el adjetivo *licht* en el sentido de “abierto” al mismo adjetivo en el sentido de “luminoso”.

⁷ Citado según H. Jonas, *Heidegger und die Theologie*, en el libro del mismo nombre, München, 1967, p. 330. Jonas recalca en su artículo el neopaganismo de Heidegger. Cf. también la réplica de W. Richardson, *Heidegger and God — and Professor Jonas*, en *Thought* 40 (1965) 13-40, que se refiere al original inglés.

⁸ A esa relación entre Heidegger y Eckhart se refiere R. Guilead en su libro *Être et liberté — Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain-Paris, 1965, págs. 142 ss. y 172 ss. Cf. también lo dicho por P. Ricoeur en el prólogo de esa obra, p. 7.

⁹ “Carta sobre el Humanismo”, p. 76, en: *Platons Lehre von der Wahrheit — Mit einem Brief über den “Humanismus”*; cf. también *Zur Seinsfrage*, p. 18.

tín), muerte (con una nota sobre el pensamiento cristiano de san Pablo a Calvino), el llamado de la conciencia, decisión, caída, la trascendencia (que, según dice, tiene su raíz en la dogmática cristiana) o los conceptos kierkegaardianos de instante y existencia, nacidos de una experiencia religiosa, pero ontologizados por Heidegger¹⁰.

Ser y tiempo no toca la cuestión de Dios, pero de paso critica a veces a la teología por usar una conceptualidad no nacida del preguntar mismo de la fe y que la desfigura, y otras veces señala hipotéticamente cómo se debería pensar a Dios, por ejemplo la eternidad de Dios, desde una concepción histórica del ser¹¹. Es decir que esa obra es consciente de su aptitud para preparar una precomprensión ontológica de Dios desde una nueva concepción del ser y el tiempo. Hacia eso apuntan las palabras con las que dos años después, en su escrito *Sobre la esencia del fundamento*, dice que “con la interpretación ontológica del *Dasein*, es decir, de la existencia humana, como ser-en-el-mundo —v.g. en *Ser y tiempo*— no se había decidido nada ni negativa ni positivamente sobre un posible ser-para-Dios del hombre”, y en seguida agrega: “Pero mediante la clarificación de la trascendencia —que él intenta en su obra— se logra antes que nada un concepto suficiente del *Dasein*, en vista del cual se puede entonces plantear la pregunta acerca de la relación ontológica del *Dasein* con Dios”¹². En el texto citado las palabras “un concepto suficiente del *Dasein*” están en bastardilla, pues, como Heidegger se interpreta 20 años después defendiéndose de la acusación de ateísmo e indiferentismo, él deseaba entonces indicar que un pensamiento que piensa desde la verdad del ser, piensa más originariamente que la metafísica. Luego agrega a su autointerpretación las palabras siguientes: “Solamente desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo Sacro. Sólo desde la esencia de lo Sacro se puede pensar la esencia de la divinidad, y recién a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse, lo que la palabra *Dios* ha de nombrar”¹³. Por tanto, concibe su pensamiento de la verdad del ser como una preparación del pensar y decir a Dios en forma más originaria que la metafísica de Platón a Nietzsche.

Que ésa era una de sus intenciones aun desde *Ser y tiempo*, lo

¹⁰ W. Stegmüller señala el influjo de religión y teología en *Ser y tiempo*: cf. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1965, págs. 155 s. Cf. también H. Jonas, op. cit., págs. 319 s. Los paréntesis en nuestro texto hacen respectivamente referencia a *Sein und Zeit*, págs. 199, nota; 190, nota; 249, nota; 49. Sobre el instante y la existencia de Kierkegaard, resp. 338 y 235, nota (cf. también p. 190, nota). Además, hablando de la *Stimmung*, se refiere a las relaciones de verdad y caridad en Pascal y san Agustín: cf. p. 139, nota.

¹¹ *Sein und Zeit*, respectivamente págs. 10 (cf. p. 49) y 527, nota 1.

¹² *Vom Wesen des Grundes*, 4. ed., p. 39, nota 56.

¹³ Carta sobre el Humanismo en op. cit., págs. 101 s.

muestra la confianza que le hizo a Max Müller acerca del primer esbozo de *Tiempo y ser*, como debía llamarse la tercera sección de aquella obra, que Heidegger nunca llegó a escribir¹⁴. En ese esbozo él preveía distinguir una triple diferencia: 1) la diferencia trascendental u ontológica en sentido estricto, es decir, entre el ente y su entidad, o mejor dicho, su "siendidad". Esa diferencia es la que las dos primeras secciones de "Ser y tiempo" elaboran fenomenológicamente con respecto al *Dasein*; 2) la diferencia trascendental u ontológica en sentido amplio, es decir, la que se da entre el ente y la siendidad, y el ser. No se trata aquí de una diferencia distinta, sino que en esta manera distinta de experimentar la misma diferencia ontológica se traduce el viraje, vuelta o *Kehre* expresada por el título "Tiempo y ser" contrapuesto a "Ser y tiempo"; 3) la diferencia trascendente o teológica en sentido riguroso: es decir, la diferencia entre Dios y ser, siendidad y ente. Heidegger dijo que a esa tercera diferencia luego la dejó de lado, porque no era una diferencia fenomenológicamente experimentada, sino sólo concebida especulativamente. Así como en las dos primeras diferencias se insinuaba ya el pensamiento del primer y del último Heidegger, antes y después de la *Kehre*, en la tercera se plantea el interrogante por Dios que acompañará todo el itinerario heideggeriano: ¿es experimentable la diferencia teológica en y a través de la diferencia ontológica?, es decir: ¿Dios puede mostrarse en y a través del evento del ser como desocultamiento?, o, en otras palabras, ¿se puede arribar fenomenológicamente a Dios? Recordemos que la diferencia teológica se colocaba en la misma línea de las dos primeras, pero *más allá* de ellas, un poco como en la experiencia cristiana la Trascendencia de Dios está *más allá* del evento de su Palabra (aunque también está *en él*), o como en los textos paulinos ya citados Dios está *más allá* del evento esperado de la venida de su Hijo (pero sin embargo está también *en él*).

2) HEIDEGGER Y LA DESTRUCCION DE LA METAFISICA

En ese dejar de lado la diferencia teológica por especulativa se refleja la crítica en que Heidegger envolvía a san Agustín, a los escolásticos y al Lutero maduro, y que va a abarcar luego también a Pascal y al mismo Kierkegaard: que a pesar de la autenticidad de su experiencia, la han vivido y expresado en el marco de la metafísica,

¹⁴ Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, págs. 66 s. Para su comentario nos inspiramos especialmente en F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg-München, 1961, págs. 111-128. Sobre la *Kehre* y la trasposición ser-tiempo en tiempo-ser cf. lo que dice Heidegger en su carta a Richardson, op. cit., p. XVII.

sica, que desde Platón ha olvidado la historicidad del ser¹⁵. Por eso Heidegger intenta "destruir" la metafísica, que no significa negarla o suprimirla, sino superarla en su fundamento por lo que él llama el "salto" o "paso hacia atrás". Para ello le fue decisivo su estudio de Nietzsche, quien con su grito *de profundis*: "Dios ha muerto", constata, según Heidegger, la muerte del mundo de ideas y valores metafísicos cuya cabeza es ese dios. No es el Dios divino quien ha muerto, aunque esté ausente en este tiempo de nihilismo, sino el dios ente y valor supremo, *causa sui* y supremo hacedor¹⁶. Para la metafísica, que se consume en Nietzsche, el ente tiene primacía sobre el ser del ente, y el sujeto humano tiene la primacía sobre ente y ser, que terminan por ser considerados como el objeto y su objetividad. Así la razón toma por ser a lo que ella intuye o construye según su ángulo de visión, que por eso es objetivable, disponible y representable, estando a la mano en su estabilidad de sustancia o de *subjectum*, en el cual la razón encuentra seguridad y la voluntad la satisfacción de su voluntad de poder.

En una de sus últimas obras se plantea Heidegger la pregunta de cómo vino el dios a la filosofía, exigido y determinado por ésta, y encuentra la respuesta en la estructura onto-teo-lógica de la metafísica¹⁷. Ésta concibió al ente, o bien en general, al *ens qua ens*, y se hizo así ontología, o bien en su carácter supremo, como *to theíon* o como Dios, y se hizo teología; pero a ambas, ontología y teología, les es común el ser "logía", lógica, porque la metafísica concibe al ser y a Dios como *logos* entendido como *ratio*, fundamento. La razón (*ratio*) en su voluntad de dominio y en su búsqueda de seguridad absoluta contra el riesgo de la historia pone *a priori* al *ens qua ens* como fundamento trascendental de los entes y aun de Dios considerado en cuanto ente, y luego prueba lógicamente al dios *causa sui* y ente supremo, como fundamento trascendente del *ens*.

Para Heidegger en la circularidad de esa recíproca fundamentación está la explicación de cómo el dios *causa sui*, es decir, fundamento de sí mismo, viene a la filosofía. Pero él agrega que ante el dios *causa sui* no se puede ni rezar ni ofrecer sacrificios, ante él no se puede caer de rodillas en reverente adoración ni se puede tocar música y danzar, como David. Por eso, añade, un pensamiento sin-dios, que ha dejado de lado a ese dios, está quizás más cerca del Dios

¹⁵ Cf. Nietzsche, tomo 2, p. 187 (Pascal); *Was heisst Denken?*, p. 129 (Kierkegaard).

¹⁶ *Holzwege*, p. 199, así como el resto de ese artículo y los dos tomos titulados Nietzsche.

¹⁷ Cf. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en *Identität und Differenz* págs. 37-73, así como Nietzsche, tomo II, págs. 344-349 y *Was ist Metaphysik?*, 9 ed., págs. 19 s.

divino, es decir, está más libre para recibirlo, que lo que la onto-teológica pudo pensar¹⁸.

Antes de seguir adelante notemos que el ansia de asegurarse absolutamente contra todo riesgo y cambio, y la voluntad de dominio que Heidegger rechaza en la metafísica, son exactamente lo contrario de la relación de apertura, disponibilidad y escucha que el pensar del ser tiene en la *Gelassenheit*, y que Heidegger había encontrado en la experiencia cristiana primitiva.

Sin embargo, siguiendo a Nietzsche, va a involucrar en la metafísica no sólo al platonismo de la filosofía occidental, sino también a la teología cristiana y a todo el cristianismo histórico, que él distingue explícitamente de la "cristianidad" de la fe neotestamentaria¹⁹. Aunque es cierto que no siempre la teología ha sabido purificar su lenguaje de toda univocidad y de todo resabio de "voluntad de poder", sin embargo, es injusto que Heidegger aprecie en Nietzsche y no en aquélla la *theologia negativa*: al fin y al cabo, ella también, como el último Heidegger, lucha por expresar el misterio en cuanto misterio. El malentendido sería aún mayor si fuera cierto que Heidegger involucra en su superación de la metafísica no sólo una concepción demiúrgica y unívoca de la causalidad y finalidad, y aun la interpretación tomista de la creación, sino también la misma fe bíblica en el Dios Creador, como algún texto pareciera sugerir²⁰. Sin embargo, creo que él respeta la fe en la creación, en cuanto fe, aunque al mismo tiempo también afirma que quien cree en la creación no puede realizar la pregunta por el ser, que es lo propio de la filosofía²¹. Quizás en este punto de la creación, que

¹⁸ *Identität und Differenz*, págs. 70 s.

¹⁹ Cf. vg. *Holzwege*, págs. 202 s., donde distingue entre la vida cristiana primitiva y la "cristianidad" de la fe neotestamentaria por un lado, y el cristianismo por otro.

²⁰ Así interpreta K. Rosenthal en su artículo: *Martin Heideggers Auffassung von Gott, Kerygma und Dogma* 13 (1967), p. 217, lo que se dice de la creación en *Holzwege*, p. 19 (cf. *Nietzsche*, t. II, p. 131). Creo que Heidegger sigue distinguiendo, como en *Ser y tiempo*, entre la fe bíblica en la Creación y su expresión metafísica (cf. v.g. *Nietzsche*, t. II p. 414).

²¹ *Einführung in die Metaphysik*, págs. 5 s., donde también se dice que la filosofía es locura para la fe (cf. asimismo *Was ist Metaphysik?*, 9. ed., p. 20). Recordemos que para Heidegger la ontología sólo es posible como fenomenología (y en ese sentido también el *Seinsdenken* del último Heidegger es fenomenológico), y que por ello no se preocupa del problema del origen óntico de los entes, sino de su accesibilidad ontológica (cf. W. Richardson, op. cit., p. 150). Pero creemos que, por un lado, fe y pregunta ontológica no se excluyen, y por otro, que es posible acceder fenomenológicamente a una "noción" filosófica de creación (cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1951): claro está que para ello la fenomenología no debe ser concebida trascendentalmente (el mismo Heidegger dice en *Gelassenheit*, p. 50 ss., que la *Gegnet* no puede pensarse en forma trascendental u horizontal).

para el pensamiento cristiano está tan conectado con la pregunta por el ser y el tiempo, es donde radica uno de los malentendidos de mayores consecuencias para la filosofía heideggeriana. Pues si hay algo inconcebible para la metafísica griega y que no se puede pensar sino desde el ser como evento indeducible y fuera de toda disponibilidad y cálculo, es la creación. Todo pensamiento meramente circular y no lineal, es incapaz de pensarla, ya se trate de la circularidad ontoteológica de los griegos, del espíritu absoluto hegeliano o del eterno retorno nietzscheano, ya se trate de la circularidad no ontoteológica que se insinúa a veces en el último Heidegger. Porque toda circularidad del mundo o de la historia no es posible sin el evento no circularizable de la creación.

3) EL PENSAMIENTO POSITIVO DEL ÚLTIMO HEIDEGGER SOBRE LO DIVINO

Para Heidegger el tiempo actual marca el fin de la época metafísica; por ello hoy el nihilismo, es decir, el olvido del ser, y la desdivinización, es decir, la ausencia de lo divino, han llegado a su máxima expresión. Pero en esa misma ausencia se preanuncia un nuevo principio de desocultamiento del ser y un nuevo advenimiento de lo divino. El pensamiento del último Heidegger se concibe a sí mismo como preparación y espera del dios divino: ¿es ese dios el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob?

Para dar el paso hacia atrás que supera a la metafísica que comenzó en los sofistas y en Platón, Heidegger trata de descubrir antes de aquél, en los presocráticos y en el arte y tragedia griegos, la experiencia de la verdad como desocultamiento, y en ella la experiencia de lo divino antes de la "huida de los dioses"²². No porque él quiera volver a los dioses del primer comienzo del pensamiento occidental, sino porque así desea, repitiendo el pasado, en el presente abrirse al porvenir, al advenimiento de un nuevo comienzo. El profeta de ese nuevo desocultamiento en la historia del ser, y que prepara el advenimiento del dios divino, es Hölderlin. Así como para el primer Heidegger fue decisivo el contacto con la experiencia cristiana de Kierkegaard, y para el Heidegger "destructor" de la metafísica, el pensamiento al mismo tiempo profundamente ateo y profundamente religioso de Nietzsche, para el último Heidegger es decisivo el reencuentro con la poesía teológico-mítica de Hölderlin. La pregunta por Dios lo acompaña siempre.

²² Sobre los "dioses huidos", en cuya estela permanece el poeta, habla Heidegger en *Holzwege*, p. 250. Acerca de la íntima relación entre la ateidad metafísica (*Gottlosigkeit*) y la desdivinización (*Entgötterng*) trata H. Biralet en su artículo: *De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger*, en: *L'Existence de Dieu*, Tournai, 1963, págs. 49-76.

Hölderlin es el poeta de lo Sacro. Lo Sacro no es sino el ser en cuanto en su desocultamiento otorga *das Heil*, la salud. Según Heidegger se necesita experimentar en larga preparación la iluminación del ser en su verdad, para que se manifieste lo Sacro, que es como el espacio de aparición para la divinidad, que es a su vez la dimensión para los dioses y que otorga al dios²³. Pues para Heidegger hay en la historia del ser épocas de cólera, noche y ocultamiento o ausencia de lo divino, como la que le toca vivir, y épocas en las que se manifiesta lo Sacro en la figura de un dios, en quien aquél, como que se condensa y mediatiza cada vez históricamente, como en una vocación *nueva* y una palabra normativa de un *nuevo* mundo y de una *nueva* historia²⁴. Es el poeta, y en este caso, Hölderlin, quien percibe el decir silencioso del eventual desocultamiento del misterio, y quien nombra a lo Sacro. El poeta lo nombra, y el pensador solamente dice al ser²⁵, haciendo la hermenéutica de la palabra profética que profirió el poeta. Hölderlin, experimentando la ausencia de Dios, ha sido ya capaz de nombrar lo Sacro, pero —agrega Heidegger— “el dios permanece lejos” (todavía)²⁶. Por eso, “desde que nosotros (los mortales) somos un diálogo”, es decir, un oír y un responder desde la palabra del misterio del ser, si somos auténticamente, “habitamos poéticamente sobre esta tierra” y bajo el cielo, en espera de los dioses²⁷. El ser-en-el-mundo del primer Heidegger se evidencia así también como un ser-para-los-dioses.

Pero antes de seguir adelante se nos plantea un problema: ¿qué significa ese lenguaje mítico y simbólico sobre el dios y los dioses? ¿Acaso vuelve Heidegger a una especie de politeísmo habiendo desechado al Dios Creador? Ciertamente, no. El usa el lenguaje poético-mítico de Hölderlin, que unía en su poesía elementos paganos y cristianos, pues desea expresar lo divino sin decidirse filosóficamente por un ateísmo, panteísmo, politeísmo o monoteísmo. El pretende dejar abierto su pensamiento para el acceso del dios divino. Esa apertura, nos dice, no es índice de indiferencia²⁸. En otra parte afirma que quien en su propio origen ha experimentado a la teología, que según sabemos

²³ “Carta sobre el Humanismo”, págs. 85 s., en: *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2ª ed. Acerca de la relación (que implica un *crecendo* de relaciones) ser-Sacro-divinidad-dioses o divinos-dios cf. además p. 102; *Holzwege*, págs. 250, 294; *Vorträge und Aufsätze*, págs. 150, 177. Para D. Sinn esas relaciones tienen todas entre sí la estructura desocultamiento-ocultamiento de la *a-létheia*: cf. Heideggers *Spätphilosophie*, *Philosophische Rundschau*, 14 (1967), págs. 155 s. (con otros textos).

²⁴ Cf. *Beiträge zur Philosophie* (escrito todavía inédito, de 1936-38), citado por O. Pöggeler, op. cit., p. 264; también v.g. *Holzwege*, 32, etc.

²⁵ Cf. *Was ist Metaphysik?*, 9ª ed., p. 51.

²⁶ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 27.

²⁷ Cf. *Erläuterungen*, págs. 31 ss.; *Unterwegs zur Sprache*, págs. 187 ss.

²⁸ “Carta sobre el Humanismo”, en op. cit., p. 103.

es para él ontoteológica, prefiere hoy callar acerca de Dios en el dominio del pensamiento²⁹. Y en otro texto se pregunta: “¿Quién es Dios?”, y agrega: “quizás es esta pregunta demasiado pesada para el hombre y demasiado precipitada” (todavía) y añade: “Preguntemos en primer lugar sólo: ¿Qué es Dios?”, y él contesta con el verso de Hölderlin: “¿Qué es Dios? Desconocido y, sin embargo, de sus propiedades está lleno el rostro del cielo”³⁰. La medida con que el poeta, profeta del ser, mide y norma al mundo en que habita poéticamente, y con la cual mide las cosas —dice Heidegger—, no es Dios mismo, sino el modo en el cual Dios, que permanece desconocido, se revela precisamente como desconocido, es decir, se manifiesta en cuanto se esconde. Así se entiende lo que decía en uno de sus trabajos sobre Nietzsche, que quizás el dios es más divino en la pregunta que lo busca y que lo llama, que en una certeza que lo tiene siempre a mano, a su disposición como a un ídolo³¹.

Por lo tanto, cuando habla de los dioses o los divinos, que también llama ángeles o mensajeros de la divinidad, no es que se refiera a los dioses griegos o a los ángeles bíblicos, sino a los signos o guiños —como él dice— de lo divino en la experiencia ontológica. Por eso, bajo el influjo de Hölderlin, va a llamar a lo que la fenomenología llama “mundo” con la expresión de reminiscencia mítica, *das Geviert*, es decir, el Cuadrado o Cuarteto que forman tierra, cielo, los mortales y los divinos, como las cuatro dimensiones del mundo experiencial y de cada cosa³². Pero con esto no quiere decir que Dios es una dimensión del mundo, sino que quiere significar el signo o el guiño de lo divino en la experiencia de cada cosa. Por supuesto que también la ausencia y la espera son un modo de presencia. Como vemos, Heidegger sigue todavía en el camino que se había trazado para la redacción

²⁹ *Identität und Differenz*, p. 51.

³⁰ *Vorträge und Aufsätze*, p. 199, donde también se habla de la relación entre Dios y medida (p. 197).

³¹ *Nietzsche*, t. I, p. 324.

³² Tal es la interpretación que da de los “dioses”, “inmortales” o “divinos” J. Demske, en: Heidegger’s *Quadrate and Revelation of Being*, *Philosophy Today*, 7 (1963), p. 256, nota 8. Heidegger describe el *Geviert* en *Vorträge und Aufsätze*, págs. 149 ss., 176 ss. Allí se dice que los mortales esperan a los dioses sin construirse ídolos y que los dioses son los mensajeros de la divinidad, y desde ésta (desde su “reinar” - *Walten*) el dios se manifiesta en su presencia o se sustrae en su escondimiento. El habla de “el” dios, pues “Dios” es un nombre, y la pregunta todavía permanece planteada: “¿Quién es Dios?”. Ver también lo que dice J. B. Lotz sobre “los dioses” en Heidegger, como aparecer intramundano de lo divino en cuanto puede ser alcanzado por un análisis fenomenológico: en ellos se condensa lo Numinoso o Sacro, que pertenece esencialmente al fenómeno “mundo”: cf. *Sein und Existenz*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, p. 109 (casi todo el capítulo está consagrado al tema de Dios en Heidegger).

de *Tiempo y ser*, es decir, sigue rastreando las huellas de una diferencia teológica no metafísica, en la misma experiencia ontológica, o, en otras palabras, sigue buscando fenomenológicamente a Dios (aunq̄e para hablar del último Heidegger la expresión “fenomenología” ya no es tan adecuada).

CONCLUSION

Después de haber diseñado el itinerario de la pregunta por Dios en Heidegger vamos a concluir señalando solamente dos ambigüedades que ante los ojos cristianos tiene su pensamiento³³, que por un lado en lo que posee de más esencial y original ha surgido de la experiencia cristiana del ser y el tiempo, y por otro lado parece desdibujar precisamente lo que posibilita esa experiencia, que es la presencia personal y creadora del Dios vivo. La primera de las ambigüedades dichas la vemos en la relación entre lo definitivo y lo nuevo en la historia del ser, y la segunda, en la relación entre el ser y Dios.

La primera ambigüedad se hace patente, por ejemplo, en una carta de Heidegger a un estudiante, en la que le habla del tiempo actual como de un tiempo de ausencia de Dios. Pero, añade, la ausencia no es una nada, sino la presencia, que debe ser apropiada por nosotros, de la plenitud escondida de lo que ha sido y todavía es, es decir, de lo divino en el Helenismo, en el profetismo de Israel y en la prédica de Jesús. Y continúa diciendo: ese “no-más es en sí un todavía-no del advenio velado de su esencia inagotable”³⁴, es decir, que los mortales, como vigías del ser, debemos conservarnos a la espera de lo divino inagotable, que ha sido y que vendrá.

En ese lenguaje descubrimos por un lado lo que decíamos antes acerca del enraizamiento del pensar histórico heideggeriano en la esperanza bíblica. Pero por otro lado —y en esto consiste la ambigüedad— es también evidente que él pone en la misma línea a la manifestación histórica de lo divino en la Antigua Grecia, en Israel y en Jesucristo, y en el nuevo advenio cuyo profeta es Hölderlin. Pues Heidegger toma de la experiencia bíblica del “ya, pero todavía no”, solamente la apertura a lo nuevo y el riesgo del “todavía no”, pero se olvida del “ya” definitivo que implican la creación y la Encarnación. Ese “ya” es al mismo tiempo definitivo e histórico, y no es el absoluto ahistórico de la metafísica griega o la circularidad del espíritu absoluto de Hegel, y mucho menos un ídolo que se tiene siempre a la mano para asegurarse³⁵.

³³ Ahora señalamos esas ambigüedades desde *fuera* del pensamiento heideggeriano (“ante los ojos cristianos”): cabría hacerlo desde *dentro*, desde el pensar original de la *a-létheia*, y quizás se llegaría a los mismos resultados.

³⁴ *Vorträge und Aufsätze*, p. 183.

³⁵ Lo “definitivo” de la creación no lo es en el mismo sentido que lo “definitivo” de la Encarnación. Por eso, como la filosofía podría llegar a

La segunda ambigüedad la descubrimos en la relación entre Dios y el ser. Decíamos en nuestra exposición que Heidegger rastrea una diferencia teológica no metafísica en el evento mismo de la diferencia ontológica. Y por ahí va, según mi opinión, el camino de respuesta a la pregunta por Dios de la filosofía contemporánea de impronta fenomenológica. Pero en el caso del último Heidegger implica el peligro de pensar la diferencia teológica no en y más allá, sino en y más acá de la diferencia ontológica, con lo cual Dios, el dios o los dioses quedarían sometidos al evento del desocultamiento. Heidegger repite una y otra vez que el dios y los dioses *necesitan* del evento del ser para ser: ¿diría lo mismo del dios divino? En una obra inédita dice que “el último dios” esperado se apresará a sí mismo en la red del evento del ser y lo romperá³⁶. ¿Ese enredarse en la inmanencia nace de una libertad que la trasciende y que por eso la rompe? Quedan planteados esos interrogantes.

Esa misma ambigüedad se manifiesta en una nueva circularidad no ontoteológica que aparece cuando habla del evento del ser como juego “que juega porque juega”, y que se va a transparentar en el anillo, juego circular de espejos o corro mítico de las Cuatro dimensiones del mundo, o *Geviert*³⁷. Dada la posición heideggeriana ante la creación, ese juego pareciera deber interpretarse no como el juego del amor que libremente crea, del cual nos habla el libro de la Sabiduría, sino como una circularidad de necesidad mutua entre ser y dios, entre ser y mundo, entre dios y mundo. Por eso la enigmática

lo primero, pero no a lo segundo, es más propia de ella la actitud adventista del “todavía no” siendo el “ya” definitivo que ella alcanza, la unidad unificante de la *historia* de ser, mundo y esencias, y el Origen misterioso de dicha unidad.

³⁶ *Beiträge zur Philosophie*, según cita de O. Pöggeler, op. cit., p. 264, donde también se dice que los dioses *necesitan* del ser, aunque no deben ser pensados ni como siendo, ni como no siendo (p. 263). Sobre el “es” atribuido a Dios cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 68, *Was ist Metaphysik*, 9ª ed., p. 15.

³⁷ Cf. respectivamente: *Der Satz vom Grund*, p. 188 (con alusión al místico alemán Angelus Silesius: págs. 68 ss.) y *Vorträge und Aufsätze*, p. 178. Teniendo en cuenta que el juego reemplaza la mutua fundamentación de la metafísica, sería interesante meditar lo que dice H. Birault, op. cit., p. 70-76, acerca de “la unidad esencial de la metafísica y el pensamiento ateológico del dios”, pues “le Divin sommeille encore, enfoui et nécessairement masqué, dans le Dieu de la Métaphysique... Comment comprendre autrement que le mot même de Dieu puisse surgir dans la langue de la Métaphysique?” (p. 76). Por ello se debe aplicar también al lenguaje de ésta sobre Dios lo que dice D. Sinn interpretando a Heidegger: “superación de la metafísica no puede sino significar: hablar metafísicamente y ‘calar’ a ese lenguaje como metafísico” (*Phil. Rundschau*, 14 [1967], p. 180), superando así el “peligro como peligro”, desde el peligro mismo del olvido del ser como evento.

expresión heideggeriana “dios del ser”³⁸ hace preguntarse a sus comentaristas si ese genitivo es subjetivo u objetivo: podría ser simultáneamente ambos, para así expresar la circularidad de una necesidad mutua entre el ser y el dios.

Sin embargo —y esto aumenta todavía la ambigüedad—, Heidegger trata de abrir su pensamiento a aquello que está más allá de toda circularidad. A veces intenta pensar el origen esenciante de la diferencia ontológica entre ser y ente, que es anterior a ambos y que origina su diferenciación. En otros momentos se pregunta por la relación que sostiene en todo tiempo desde su centro al juego circular de los Cuatro del *Geviert*, o por la fuente de donde emana la unidad unificante de la historia del ser a través de todas sus manifestaciones, o bien busca pensar como misterio al misterio desde donde acontece el evento de la palabra, o nombrar al origen silencioso e innombrable del lenguaje³⁹. Y de todos esos modos parece romper de nuevo toda circularidad y señalar en la dirección de ese Origen, esa Fuente y ese Misterio que nosotros llamamos el Dios vivo. Sin embargo, en Heidegger se trata de un “ello”, un *neutrum*, un evento, que recuerda en algo al destino impersonal de la tragedia griega. Welte dice que quizás el último paso que aquél ha avanzado en el camino de su preguntar por Dios está dado en la frase que dijo el año 1962 en su conferencia “Tiempo y ser”, es decir, la frase alemana “Es gibt Sein”, escribiendo “Es” con mayúscula⁴⁰. Nosotros traducimos: “se da ser”, donde el “Es” es un *neutrum*; literalmente: “ello da ser”. Pero, ¿acaso el don y la palabra no se originan en un misterio personal?

Heidegger ha tomado así de la experiencia cristiana la revelación histórica del misterio originario en la verdad de su palabra, pero porque “olvidó” que esa palabra se da en una relación ética de amor y de juicio⁴¹, por eso no descubrió que ese evento del ser y del len-

³⁸ Nietzsche, t. II, p. 29; cf. *Holzwege*, p. 103.

³⁹ Cf. respectivamente: *Identität und Differenz*, p. 63; Hölderlins Himmel und Erde, p. 25, en: *Hölderlins Jahrbuch*, 1958-1960; *Der Satz vom Grund*, p. 154; *Unterwegs zur Sprache*, págs. 236, 148; id., p. 30, confrontado con *Identität und Differenz*, p. 67.

⁴⁰ B. Welte, op. cit., p. 276; sobre la conferencia “Tiempo y ser” cf. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962, págs. 105 ss. Claro está que ese “Es” es el evento mismo (“lo eventiente es el evento mismo, y nada fuera de él”: *Unterwegs zur Sprache*, p. 258) y que por eso Heidegger aquí no está tratando del problema de Dios (cf. W. Richardson, art. cit. p. 28), pero creemos que en y a través del evento (*singulare tantum!*: cf. *Identität und Differenz*, p. 29) podría descubrirse en su ocultamiento el misterio de Dios.

⁴¹ Ver la crítica que hace a Heidegger E. Levinas en *Totalité et Infini*, que a su vez no repara en todo aquello que en Heidegger parece romper la totalidad y la circularidad. Este punto recibiría mucha luz de un estudio sobre la ética de Heidegger.

guaje se origina últimamente en un misterio personal que se da y que se dice.

Así es que, resumiendo, podemos decir que Heidegger abre al pensador cristiano un pensar del ser y del tiempo que nace de una experiencia bíblica; pero aquél, si quiere ser fiel a sí mismo, debe ir más allá que Heidegger siguiendo el itinerario que éste le señala. Así se abrirá, en y a través del pensar del ser, a pensar el evento de la creación que implica no sólo el desocultamiento amoroso de un misterio personal, sino también que el “ya” definitivo es tan esencial al tiempo como el “todavía no”.

Sea lo que fuere, es verdad lo que Heidegger dijo una vez de sí mismo: “Mi filosofía es un esperar a Dios”⁴².

⁴² Según H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen, 1950, p. 151. Por su parte Manuel Olasagasti dice que “para Heidegger sigue siendo meta de su pensamiento el adecuado hablar de Dios; ... Heidegger como pensador es un buscador de Dios; no pretende haber llegado a ese ‘hablar de Dios’; está en camino hacia él” (*Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967, p. 193): dejamos para un ulterior estudio una profundización en el tema del lenguaje en Heidegger y de su relación íntima con el tema de Dios.