

EL PROBLEMA DE DIOS SEGÚN HEIDEGGER

Resumen: Pese a lo que las apariencias pudieran sugerir, la filosofía de Heidegger incluye una serie de tesis acerca de Dios, lo sagrado, las religiones y el cristianismo. Sus primeros textos muestran cierta ocupación con la fenomenología de la religión. En la época de *Ser y tiempo*, Heidegger procura llevar a cabo una filosofía metodológicamente agnóstica, admitiendo en todo caso la legitimidad de plantear en sede no filosófica el problema de Dios y de la fe. Luego, a partir del giro de los años 30, este autor abandona dicho agnosticismo y, desde el punto de vista de un pensar libre, más allá de los márgenes metafísicos y teológicos del cristianismo y de la filosofía occidental, vuelve a preguntar por lo divino en el marco mayor de la sacralidad que lo define y de la amenaza vital envuelta en la moderna mentalidad técnica. Así caracterizada la ocupación heideggeriana con el problema de Dios, cabe plantearle algunos interrogantes y observaciones críticas, particularmente a partir de la filosofía de la religión fuertemente fenomenológica desarrollada por Zubiri.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, Zubiri, filosofía, fenomenología, sacralidad, Dios, religión, teología, cristianismo.

THE PROBLEM OF GOD ACCORDING TO HEIDEGGER

Abstract: 'The question of God according to Heidegger'. Despite the appearances, Heidegger's philosophy does include a number of thesis regarding the question of God, the sacred, the religions and Christianity. Around the times of *Being and Time* Heidegger attempts to carry out a mainly agnostic philosophy, admitting in any case the legitimacy of stating the question of God and faith on a non-philosophical basis. Later, at the turn of the 30's, this author abandons such agnosticism and, from the point of view of a free thought, beyond the metaphysical and theological margins of Christianity and occidental philosophy, asks again about the divine within the broader framework of the sacral character that defines it and the vital threat implied in the modern technical mentality. Under

such characterization to Heidegger's approach to the question of God, it is worth stating a few questions and critical observations to it, particularly from the standpoint of the strongly phenomenological philosophy of religion developed by Zubiri.

Key words: Heidegger, Husserl, Zubiri, philosophy, phenomenology, sacredness/holiness, God, religion, theology, Christianity.

Como es fama, en 1945 Sartre incluía a Heidegger dentro del existencialismo ateo. Esta opinión cundió de tal forma que, a casi 30 años de la muerte del filósofo alemán, todavía hay quien lo hace sostener que Dios no tiene magnitud ninguna en la vida humana. El suyo sería un pensamiento para el que no existe un problema de Dios. Sin embargo, el juicio de Sartre no tiene casi respaldo si se considera el conjunto de la obra de Heidegger, tal como lo permite el estado actual de la publicación de sus *Obras completas*. A lo más, pudiera tener una muy restringida validez respecto de *Ser y tiempo* y de los textos y cursos que anticipan o desarrollan las ideas básicas de ese libro. Pero una mejor interpretación de esos años 20 y, en general, el testimonio constante de la obra de este autor permiten decir que su filosofía no fue puramente existencialista ni propiamente atea. Por esto, no debe extrañar que hoy, transcurridos sesenta años desde la declaración de Sartre, abunden los estudios acerca de las raíces y virtualidades teológicas del pensamiento de Heidegger y del lugar que en él ocupan la divinidad, las religiones y el judeo-cristianismo occidental.

Pues bien: el objetivo principal de las páginas que siguen¹ es el de aclarar los términos básicos del problema de Dios según Heidegger y, así, ofrecer algunas críticas fenomenológicas (particularmente la de Zubiri) que sugieren que dicho planteamiento de la cuestión, aunque esté plagado de intuiciones sumamente valiosas, adolece de insuficiencias y oscuridades radicales. Ésta es, con todo, una tarea de compleja ejecución. Cuando se pregunta si en la obra de Heidegger se encuentran los elementos de una filosofía de la religión elaborada, exhaustiva y original, se vuelve imprescindible acudir a numerosos textos de esta obra inmensa, que aún está en curso de publicación, y cuyos modos de expresión fueron

1 Las cuales constituyen la versión íntegra y revisada de la ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri, celebrado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador entre los días 21 y 24 de junio de 2005. El autor aprovecha de agradecer los comentarios y sugerencias que los profesores Harald Schöndorf y Antonio González hicieron a versiones preliminares de este trabajo, y deja constancia de que una parte del mismo, restringida casi exclusivamente a sus perspectivas críticas finales, está en curso de publicación como parte de las Actas del mencionado Congreso.

adoptando durante la vida de su autor un carácter acusadamente manierista. Además, en este *corpus* oceánico suelen distinguirse dos etapas, si no contrapuestas, sí gobernadas por énfasis diversos: mientras en la primera se trata del análisis de la existencia, entendido como presupuesto de la pregunta por el ser, en la segunda está en juego directa y absorbentemente la verdad del ser, que es ahora el presupuesto de cualquier análisis de la existencia. Las claves de estas etapas, considerando el estado actual de las *Obras completas* de Heidegger, son *Ser y tiempo* (1927), para la primera, y los *Aportes a la filosofía* (1936-1938), la *Carta sobre el humanismo* (1946) y *Tiempo y ser* (1962), para la segunda. Podemos tomar esta periodificación a título de pauta orientadora, bajo la condición de no exagerar su alcance ni su precisión. Pues no cabe duda de que pueden hacerse distinciones más sutiles al interior del itinerario de Heidegger, admitiendo, por ejemplo, no dos sino tres etapas. Así, el primer giro (*Kehre*) de Heidegger sería el de su ruptura con el sistema católico entre 1917 y 1919, que implicó un desplazamiento no sólo desde el catolicismo hacia el protestantismo, sino también desde el interés por las cuestiones lógicas hacia el problema de lo histórico, del cultivo de la fenomenología pura al estudio hermenéutico de la facticidad (es decir, de la vida concreta) y de la preponderancia de la teología dogmática a la concentración en la teología neotestamentaria. Pero existirían aún otros dos vuelcos: el de 1928, orientado por un cierto heroísmo extremo, un voluntarismo nietzscheano, y el tercero, el de los años 1936/1938, luego del fracaso del rectorado en Freiburg y de los años de entusiasmo más intenso por el movimiento nacionalsocialista, vuelco este último que abriría la larga etapa final del pensamiento de Heidegger, concentrada en torno a la verdad del ser y a la *Gelassenheit* de Eckhart, una etapa radicalmente antivoluntarista y anti-nietzscheana².

Sean dos o tres (o más) las grandes etapas de la filosofía de Heidegger, sus reflexiones en torno al problema de Dios deben encuadrarse dentro de ellas. Es imposible disociar estas reflexiones de los derroteros que experimenta el pensar de Heidegger aun en los momentos en los que mayor lejanía parece guardar con la cuestión de lo divino. Lo que, dicho de otro modo, implica afirmar que el de Heidegger es un pensamiento que jamás prescindió del problema de Dios. El tratamiento de este problema, por eso, va siguiendo el hilo de la evolución intelectual de Heidegger. No obstante lo cual, han de tomarse en cuenta las peculiaridades que ofrece el desarrollo del problema de Dios en la filosofía de Heidegger. Es lo que intentan realizar estas páginas, en las que la pregunta heideggeriana por la divinidad se puede rastrear a lo largo de cuatro momentos, según los temas

2 En este sentido, vid. Caputo, John, "Heidegger and theology", en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge 1993), pp. 272-273, 281-282 y 287 n. 18.

que van dominando la atención del pensador. Huelga advertir no sólo que estos momentos son meramente aproximados, sino que los temas dominantes en cada uno de ellos suelen reaparecer en los demás con mayor o menor intensidad. Por esto, en el análisis de cada momento se apelará con frecuencia a textos de las otras etapas. Y es que lo que sobre todo interesa aquí es la detección de los grandes núcleos temáticos a través de los cuales se desenvuelve la pregunta de Heidegger por el problema de Dios, más que su localización cronológica al interior de un determinado período.

Veremos, pues, a continuación, cuáles son esos cuatro momentos a través de los cuales se desenvuelve el tratamiento heideggeriano de la cuestión de Dios, para acabar insinuando, de manera concisa y amparados en esa previa mirada abarcadora, posibles vías para su enjuiciamiento.

1. LOS ORÍGENES: CRISTIANISMO, TEOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Heidegger procede, vital y filosóficamente, del cristianismo. Allí están sus antecedentes familiares –su padre era sacristán en Meßkirch–, sus estudios de teología católica y su ingreso, en 1909, al noviciado jesuita de Tisis en Feldkirch, donde no llegó a estar más que dos semanas. Durante varios años, además, Heidegger se benefició de la ayuda material de la iglesia católica para llevar a cabo sus estudios. Pero más allá de estos datos biográficos, hay que destacar que el cristianismo es también el punto de partida intelectual de Heidegger. Él mismo, en los comienzos de su vida filosófica, reconocía que el catolicismo y el protestantismo son dos tipos de fe radicalmente distintos³; por eso no debe sorprender que las diferencias confesionales al interior del cristianismo jugaran un papel importante dentro de su camino intelectual⁴. En épocas tempranas, Heidegger llegó a abrigar un proyecto de filosofía cristiana y católica, fiel a la escolástica medieval y radicalmente antimodernista. Pero el 9 de enero de 1919, en carta a su amigo sacerdote E. Krebs, hizo pública su ruptura con el “sistema del catolicismo”. Allí dice que, de permanecer ligado por un vínculo extrafilosófico,

3 Heidegger, Martin, “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. 1995 [1918-1919]), p. 310.

4 Vid. Capelle, Philippe, “‘Katholizismus’, ‘Protestantismus’, ‘Christentum’ und ‘Religion’ im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen”, en *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pp. 346-347.

“no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción. El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción”⁵.

Heidegger recuerda estar llevando a cabo “investigaciones religiosas de tipo fenomenológico” y apela también a la necesidad de ser sincero consigo mismo: “creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, creo llevar a cabo aquello de lo que son capaces mis fuerzas, justificando mi existencia y mi actuación ante Dios”⁶. Es conocida la carta de Heidegger a Jaspers del 1 de julio de 1935 en la que reconoce la presencia persistente, aunque polémica, de la experiencia creyente de sus “orígenes”: “yo también tengo dos espinas clavadas: la controversia con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado, es decir tengo suficientes cosas de éstas que habría que superar verdaderamente”⁷.

Heidegger ratificó este tipo de afirmaciones en escritos filosóficos posteriores⁸. ¿Significa esto que, aunque el abandono del sistema católico alojó a Heidegger en un “cristianismo universal basado en el mundo protestante”, en todo caso nunca lo habría librado “de esa fe católica, de la fe de sus orígenes”?⁹. La cuestión no es del todo clara. Si algunos aseguran que Heidegger siguió siendo cristiano hasta el final¹⁰, otros cuestionan esta afirmación y destacan que el pensamiento último de Heidegger no fue en caso alguno un retorno a la fe de su juventud¹¹. Ya veremos con más detalle en qué sentido se refiere Heidegger al cristianismo durante su vida filosófica. Con todo, hay algunos hechos indudables que deben destacarse desde ahora. En carta a Rudolf Otto de marzo de 1919, Husserl se refería a Heidegger como una personalidad fuertemente religiosa¹².

5 Citado en Ott, Hugo, *Heidegger. En camino hacia su biografía* (trad. H. Cortés, Madrid 1992), pp. 117-118 y en gral. 117-132. Vid. v. Buren, John, “The Earliest Heidegger: A New Field of Research”, en Dreyfus, H. y Wrathall, M. (eds.), *A Companion to Heidegger. Blackwell Companions to Philosophy* (Oxford et alii 2005), pp. 19-20.

6 Citado en Ott (n. 5), p. 118.

7 Citado en Ott (n. 5), p. 48.

8 Por ejemplo, vid. Heidegger, Martin, *Besinnung. Gesamtausgabe* Vol. 66 (Frankfurt a. M. 1997 [1938-1939]), pp. 415-416.

9 Es la tesis de Ott (n. 5), pp. 394-395.

10 Entre otros, vid. Ott (n. 5), pp. 382-383 y Welte, Bernhard, “Erinnerung an ein spätes Gespräch/Suchen und finden”, en Neske, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen 1977), pp. 255-256.

11 Por todos, vid. Caputo (n. 2), pp. 282-283 y 285.

12 Vid. Husserl, Edmund, “Husserl an Otto. 5.III.1919”, en Schuhmann, K. (ed.), *Briefwechsel. Edmund Husserl* Vol. 7: *Wissenschaftlerkorrespondenz* (Dordrecht et alii 1994), p. 205.

Es conocida también la fuerte impresión que siempre causó en Heidegger el convento de Beuron, del que fue asiduo visitante. Reconocía en ese ambiente monástico y en la oración, sobre todo en las completas, una extraordinaria piedad y devoción (*Frömmigkeit*), situada más allá de las peculiaridades confesionales¹³. No sólo eso: en una carta de 1921 Heidegger se identificaba ante Karl Löwith como “teólogo cristiano”¹⁴. Durante los años de enseñanza en Freiburg (de 1919 a 1923 y nuevamente a partir de 1928) y en Marburg (de 1923 a 1928) también hallamos la influencia filosófica del cristianismo, pese a que la relación de *Ser y tiempo* con el cristianismo no es de fácil interpretación. Es claro, en todo caso, que en el período de Marburg Heidegger trabó estrecha relación con Bultmann, quien daba testimonio de su competencia teológica, tanto por lo que se refiere a la escolástica medieval como por su preciso conocimiento de Lutero y del protestantismo más reciente¹⁵. Los años 10 y 20 son los de una constante repercusión en Heidegger de la tradición cristiana, particularmente de Kierkegaard, Schleiermacher y la teología protestante, Pascal y Lutero, Teresa de Ávila y Eckhart, san Bernardo de Claraval, san Agustín y el *corpus* de la teología paulina¹⁶. Pero ya veremos que aún puede decirse más, pues la influencia de la teología cristiana –y de la filosofía europea vinculada con ella– fue siempre decisiva para la obra de Heidegger. Es esta influencia la que explica que Heidegger se viera llevado a interpretar la filosofía europea como una metafísica onto-teo-lógica. En fin: la influencia cristiana se percibe con nitidez hasta el final de su vida:

13 Vid. por ej. las expresiones de Heidegger en Heidegger, Gertrude (ed.), *Mein liebes Seelchen. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* (München 2005), pp. 270-271. Heidegger decía, a la altura de 1929, que en Beuron sucede algo verdaderamente esencial: las completas de los monjes mostrarían “la originaria fuerza (*Urgewalt*) mística y metafísica de la noche”, tan indispensable para existir de verdad: vid. Storck, Joachim (ed.), *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969* (Marbach a. N. 1990 [1989]), p. 32. Ha de recordarse también la frase de Heidegger en su comentario a *Der Ister* de Hölderlin: “porque la noche es la madre del día; en ella se prepara el amanecer (*Tagen*) y surgir (*Aufgehen*) de lo sagrado”: *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*. *Gesamtausgabe* Vol. 53 (Frankfurt a. M. 1984 [1942]), p. 186.

14 Vid. Löwith, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (trad. R. Zauner, Madrid 1992), p. 51.

15 Vid. Pöggeler, Otto, “El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger”, en Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía* (trad. M. Sarabia, Madrid 1994), pp. 175ss. Sobre las huellas de la filosofía de Heidegger en la teología de Bultmann, en el protestantismo posterior (orientado hermenéuticamente) y en la teología católica, vid. Caputo (n. 2), pp. 273-275, y Jung, Matthias, “Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2003), pp. 476-479.

16 Vid. Greisch (2004), Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. III: *Vers un paradigme herméneutique* (Paris 2004), p. 531.

“sin esta procedencia teológica no habría arribado nunca al camino del pensar. Pero la procedencia (*Herkunft*) es siempre porvenir (*Zukunft*)”¹⁷.

Es sabido que Heidegger pidió ser enterrado en el cementerio católico de Mekirch¹⁸. Y que, a petición suya, un coterráneo, el filósofo y sacerdote católico B. Welte, pronunció unas palabras en su tumba el 28 de mayo de 1976. Welte afirmó allí que Heidegger fue sobre todo un pensador en camino, un buscador. Y que en una época como la presente, caracterizable por la lejanía y la falta de Dios, su pensar habría preguntado sin cesar por el Dios divino (*der göttliche Gott*)¹⁹.

El cristianismo es, pues, un motivo esencial del pensamiento de Heidegger. Pero junto al cristianismo, debe mencionarse también la fenomenología de Husserl y la filosofía griega. Estas influencias son reconocidas en 1923, cuando Heidegger dice que

“compañero en el buscar fue el joven Lutero y modelo, Aristóteles, al que aquél odiaba. El impulso me lo dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl”²⁰.

La fenomenología, en efecto, enseña a ver. De las obras de Husserl, Heidegger se refiere con admiración a las *Logische Untersuchungen*, sobre todo a la sexta investigación (omitida en la 2ª edición de esta obra), en la que se hace la distinción entre intuición sensible e intuición categorial²¹. Heidegger valoró siempre el redescubrimiento fenomenológico del mostrarse (*sich-Zeigen*) de los fenómenos por sí mismos, de su desocultamiento (*Unverborgenheit*). Esto es precisamente lo que en Grecia se llamó *alétheia*, a cuya interpretación originaria dedicó Heidegger tal cantidad de esfuerzos, como veremos, que bien merece ser llamado, más que el pensador del ser, el pensador de la verdad²². Por eso puede decirse que en Heidegger la fenomenología y la filosofía griega se recu-

17 Heidegger, Martin, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen 1969 [1953-1954]), p. 96.

18 Vid. Caputo (n. 2), p. 285 y Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. R. Gabás, Barcelona 1997), p. 493.

19 Welte (n. 10). “Max Müller cuenta cómo Heidegger, durante los paseos cuando entraban en iglesias y capillas, tomaba agua bendita y hacía una genuflexión. Una vez le preguntó si no era eso una incongruencia, pues él se había distanciado de los dogmas de la Iglesia. A lo que Heidegger respondió: ‘Hay que pensar históricamente. Y donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular’”: Safranski (n. 18), p. 494. Vid. Heidegger, Martin, *Vier Seminare* (trad. C. Schwadt, Frankfurt a. M. 1977 [1966-1973]), p. 137.

20 Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe Vol. 63* (Frankfurt a. M. 1988 [1923]), p. 5.

21 Sobre la intuición categorial de Husserl, vid. también Heidegger (n. 19), pp. 111-115.

22 Vid. González, Antonio, “Ereignis y actualidad”, en Gracia, D. (ed.), *Desde Zubiri* (Granada 2004), pp. 104-105 y 148-150.

bren y estimulan recíprocamente. Sin embargo, Heidegger perteneció al grupo de los discípulos que abandonaron a Husserl, sobre todo por la transformación de la fenomenología en un idealismo transcendental. Fue éste un abandono parcial. Según Heidegger, la cosa misma que hay que pensar no es la conciencia transcendental y sus objetividades, sino el ser del ente en su desocultarse y ocultarse (*Verbergung*). La fenomenología tiene por principio: ¡a las cosas mismas! (*zu den Sachen selbst!*), y el asunto que está en juego no es la conciencia intencional o el yo transcendental, sino el dejar mostrarse de la cosa misma (*das Sichzeigenlassen der Sache selbst*). La pregunta por el ser, entonces, es más adecuada al principio de la fenomenología que la concreta posición filosófica –todavía prisionera de la metafísica de la subjetividad e indiferente a la historicidad del pensar– adoptada por Husserl a la zaga de Descartes, Kant y Fichte. En este sentido, Heidegger declara haber seguido “un camino a través de la fenomenología hacia el pensar del ser”. He ahí la cosa misma del pensar, cuya patencia (*Offenbarkeit*) permanece siempre como un misterio (*Geheimnis*). Por esto es por lo que el rechazo de la fenomenología de Husserl es muy acotado: porque la fenomenología, más que una determinada escuela filosófica, es sobre todo la posibilidad de pensar lo que debe ser pensado²³. Heidegger siempre consideró a la fenomenología como una posibilidad –un cómo (*Wie*) de la investigación– y no tanto como una escuela o una categoría²⁴. Originariamente, pues, la fenomenología sería la afirmación de que en filosofía sólo hay caminos²⁵.

Tomando en conjunto la influencia de la fenomenología y del cristianismo, resulta casi natural que Heidegger se haya empeñado, al menos en los primeros

23 Vid. Heidegger, Martin, “Preface/Vorwort”, en Richardson, William, *Through Phenomenology to Thought* (The Hague 1963 [1962]), pp. XIII-XVII, y “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969 [1963]), pp. 86-90.

24 Vid. Heidegger, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. 1995 [1920-1921]), pp. 57-63; (n. 20), pp. 71-77; *Sein und Zeit* (Tübingen 1979 [1927]), p. 38; “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969 [1962]), pp. 47-48. De ahí que, en unas lecciones de 1919 y 1920, Heidegger viera en el principio de todos los principios de Husserl no un determinado postulado teórico, sino el camino primordial para el pensar, una actitud científica radical, en permanente expansión y libre de presuposiciones y ‘puntos de vista’, una comprensión que abre en toda vivencia (mediante una intuición hermenéutica) su originario carácter vital; vid. “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe* Vol. 56-57 (Frankfurt a. M. 1999 [1919]), esp. pp. 95-117, “una lucha por el método (*ein Ringen um die Methode*)” para investigar lo dado o, mejor, la donación (*Gegebenheit*) misma, “esta palabra mágica de la fenomenología”: *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* Vol. 58 (Frankfurt a. M. 1993 [1919/1920]), p. 5; vid. pp. 4 y 135-137.

25 Heidegger (n. 19), p. 137.

años de su vida intelectual, por esbozar una fenomenología de la religión en la que la interpretación del cristianismo ocupara una posición central. Veámoslo.

En un texto de 1918/1919 sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval, Heidegger decía que la fenomenología de la conciencia religiosa es siempre principal y que exige por ende la renuncia a una filosofía constructiva de la religión. La vuelta fenomenológica al principio implica, en este campo, quedarse y demorarse en la vida religiosa²⁶. Sólo quien experimenta esta clase de vivencias posee los datos originarios para comprender la vida religiosa; quien no 'se siente' sobre este terreno, debería detenerse ante lo religioso²⁷. Heidegger se pregunta por la constitución de la objetividad religiosa. Las cuestiones que de allí se derivan tienen un inequívoco sabor fenomenológico. Por ejemplo:

“¿se constituye Dios en la oración? ¿O él está ya dado de antemano, de algún modo religioso, en la fe ('amor')? ¿Es la oración una forma particular de comportarse con Dios? ¿Hasta qué punto hay una posible diversidad de tipos de constitución? ¿Hay entre ellos una vinculación esencial?”²⁸.

En la constitución de la vivencia de Dios, Heidegger menciona el desasimiento humilde (*demütige Gelassenheit*), la realización de la *humilitas* a través de la separación (*Abgeschiedenheit*), la fe entendida como confianza –en el sentido de la *fiducia* de los reformadores y no del católico “tener-por-verdadero (*Für-wahr-Halten*)”– y, también, el sentido de su verdad. También enumera las formas básicas de plenificación de las vivencias religiosas: historia, revelación, tradición, comunidad²⁹. Se dice –no sin razón, según Heidegger– que la vivencia religiosa no es teórica, y para ello se introduce el vocablo 'irracionalismo'. Pero no se comprende qué es lo que se piensa con todo ello³⁰. Las vivencias religiosas originarias han solido escapar a la teología escolástica y al sistema de los dogmas. Es el caso de la mística, que pertenece a la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la vida religiosa. La religión no pertenece al campo de la filosofía. Su peculiaridad resiste la pretensión de reducirla a filosofía. Si en la conciencia religiosa hay una intencionalidad absolutamente originaria –y éste es el caso–, la fenomenología puede acceder a los núcleos vivenciales en los que acontece la donación de sentido específicamente religiosa (*die spezifisch religiöse Sinngebung*)³¹.

Heidegger menciona algunas ideas entonces en boga: la teoría del *a priori* religioso de la filosofía trascendental de los valores, según las versiones de

26 Heidegger (n. 3), pp. 303-304 y 309.

27 Heidegger (n. 3), pp. 304-305.

28 Heidegger (n. 3), p. 307.

29 Heidegger (n. 3), pp. 309-310.

30 Heidegger (n. 3), p. 311.

31 Heidegger (n. 3), pp. 313-314 y 322-324.

Windelband y Troeltsch, y las ideas de Reinach, de las que hace una consideración más positiva³². Pero se detiene en la mística del maestro Eckhart³³. ¿Qué es lo que Heidegger descubre en Eckhart? Que, como acabamos de ver, la vivencia religiosa está constituida por la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit*. Aquí se manifiestan algunas inclinaciones que nunca abandonarán a Heidegger, como veremos más adelante. También, que el objeto primario por excelencia (*Urgegenstand kat'exokhén*) de la religiosidad es lo absoluto que se experimenta inmediata, vitalmente. Lo absoluto carece esencialmente de toda determinación, es un vacío (*Leere*). En esto consiste precisamente lo sagrado o, lo que sería igual, lo divino. Y si lo idéntico sólo es conocido por lo idéntico, entonces ese absoluto simple y vacío se une, se funde con el alma del sujeto religioso: "yo soy eso, y eso es yo (*ich bin es, und es ist ich*)". De ahí la idea de un fondo del alma (*Seelengrund*) libre de contradicción y oposiciones. La progresión hacia el sujeto (*Fortgang zum Subjekt*), no teórica sino existencial, es el acceso al fundamento, a Dios, porque la concepción fundamental de Eckhart dice que "sólo puedes conocer lo que eres". Tanto la idea del fondo del alma –incluido el libre albedrío (*freier Wille*)– como la de la cesación de la diversidad y las contraposiciones en el vacío de lo absoluto, llevan a Eckhart a una cierta idea de lo irracional, de una unidad superior a la polémica entre la razón y la voluntad³⁴. Para precisar el sentido de la mística de Eckhart, Heidegger extrae algunas afirmaciones de los textos de san Bernardo y santa Teresa. De ahí concluye que la vivencia religiosa es una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*), no originariamente teórica, y que –aunque histórica– no es describible ni comunicable. La vivencia religiosa es interior y afecta a todo el ser del hombre, pues el alma es de algún modo la casa de Dios (*Wohnung Gottes*). La receptividad parece ser "originaria del mundo religioso". Más aún: la vida y el flujo de la conciencia son ya (*bereits*) religiosos³⁵.

Heidegger se detiene también en el segundo discurso sobre la esencia de la religión de Schleiermacher. Lejos de la moral y la metafísica (de Kant y de Hegel), la fe no es ni conocimiento ni acción, sino una unidad de intuición y sentimiento cuyo objeto peculiar, cuyo sentido fundamental (*Grundsinn*) es la totalidad infinita (*unendliches Ganzes*). En ese originario ámbito vital de la conciencia halla

32 Heidegger (n. 3), pp. 314-316, 324-327 y 334. También sobre Troeltsch, vid. Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 19-30.

33 La alusión a Eckhart es anterior a 1918/1919: aparece ya en su tesis de habilitación de 1915. Vid. Pöggeler, Otto, "Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan", en *Filosofía y política en Heidegger* (trad. J. de la Colina, Barcelona/Caracas 1984), p. 151, y v. Buren (n. 5), pp. 21-22.

34 Heidegger (n. 3), pp. 315-318 y 336.

35 Heidegger (n. 3), pp. 334-337.

Schleiermacher el nivel fenomenológico propio de la religión. Varios fenómenos pueden describirse aquí: una entrega llena de emoción, un regresar a la unidad interior de la propia vida o –en palabras de Schleiermacher– al “íntimísimo santuario de la vida (*das innerste Heiligthum des Lebens*)”, una repercusión de este sentimiento no sobre cada uno de los actos, sino sobre la totalidad del actuar. En estos fenómenos late un misterio que en cierta forma neutraliza la plenitud vivencial (*Erlebnisfülle*): una falta de decisión, una falta de preeminencia de una cosa sobre otra. De ahí el lema: hacerlo todo con (*mit*) religión, no por (*aus*) religión, pues “la religión debe acompañar como una música sagrada cada acto de la vida”. Pero Heidegger no siempre le concede la razón a Schleiermacher. Piensa, en efecto, que la idea de piedad (*Frömmigkeit*) de Schleiermacher es insuficiente. El sentimiento de dependencia absoluta (*schlechthinnige Abhängigkeit*) ha de suponer un sujeto personal pleno y esencialmente abierto a la esfera de los valores. La existencia no es una hoja vacía (*ein leeres Blatt*), pues hay siempre una relación originaria (*Urverhältnis*) del alma con el espíritu absoluto, y viceversa. Por esto es por lo que se puede decir que el hombre es –a una– eterna llamada y vocación (*ewiger Beruf und Berufung*)³⁶.

En cuanto a las ideas de Otto, Heidegger denuncia sumariamente el problema de la conciencia histórica y el de lo irracional. Otto no aborda lo irracional de acuerdo a su original constitución propia. A veces, parece como si fuera un concepto teórico más, y se lo somete a ciertas legalidades crítico-culturales que no hacen justicia a su peculiaridad fenoménica³⁷. Pensando también en Otto, Heidegger dice que lo sagrado no es un *nóema* teórico (ni siquiera irracional), ni un valor o una categoría valorativa, sino el correlato del acto de la fe al interior de la conciencia histórica³⁸.

En 1920/1921 Heidegger impartió una lección titulada “Introducción a la fenomenología de la religión”. Esta lección ejecuta una determinada interpretación de la intencionalidad y procede de manera ontológico-formal (de ahí su idea de una *Formalanzeige*, una indicación formal, típica de las lecciones de los años 20)³⁹. Heidegger dice que toda experiencia, tanto por su propio carácter de

36 Heidegger (n. 3), pp. 319-322 y 328-332.

37 Esta insuficiencia de la distinción entre lo racional y lo irracional es un tema que atraviesa la entera obra de Heidegger: vid. *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 78-79, 85, 131; *Hölderlins Hymne 'Andenken'*. *Gesamtausgabe* Vol. 52 (Frankfurt a. M. 1982 [1941-1942]), p. 133; “Zur Seinsfrage”, en *Wegmarken*. *Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1955]), pp. 388-389, etc.

38 Heidegger (n. 3), pp. 332-334. Durante esos mismos años, en cartas a su mujer Elfride, Heidegger asegura que el de Otto es un camino extraviado, en última instancia falso; vid. por ej. *Briefe* (n. 13), pp. 88 y 100.

39 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 55-65.

experimentar como por lo que en ella es experimentado, puede ser tomada como fenómeno y, por tanto, puede ser cuestionada de tres maneras:

- “1. según el originario ‘qué’, que es experimentado en él (*Gehalt*),
2. según el originario ‘cómo’, en el que es experimentado (*Bezug*), y
3. según el originario ‘cómo’, en que se realiza el sentido referencial (*Vollzug*)”⁴⁰.

He aquí, pues, las tres orientaciones del sentido: el contenido significativo, la referencia objetiva y la ejecución existencial. La fenomenología no es más que la explanación de esta totalidad de sentido (*Sinn Ganzheit*). La teoría de la intencionalidad *in nuce* aquí vislumbrada se despliega a lo largo de la lección mediante una interpretación fenomenológica de la experiencia cristiana originaria –y, más allá, de la vida fáctica en general–, experiencia en la que se muestra, tal como es proclamada en la carta paulina a los gálatas y en las cartas a los tesalonicenses, una intensísima vivencia del tiempo (*parousía, kairós*, etc.)⁴¹.

La tesis que guía las reflexiones de Heidegger es ésta: la comprensión fenomenológica es detección del sentido religioso al interior de la experiencia vital e histórica (es decir, dentro del ‘cómo’ de la ejecución existencial), suspendiendo la particular experiencia del observador, del fenomenólogo, quien sin embargo debe poseer cierta connaturalidad con el fenómeno observado⁴². Así entendida, la fenomenología abre una nueva vía a la teología⁴³. Y a la inversa, la propia teología y la historia de las religiones pueden ser útiles para la filosofía de la religión, siempre que sean sometidas a una labor de destrucción fenomenológica⁴⁴. ¿Desde dónde opera la comprensión fenomenológica? Heidegger piensa que esta comprensión, que es propia de la filosofía de la religión, sólo es posible desde un presente e incluso desde una determinada religiosidad⁴⁵. En todo caso,

40 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), p. 63; vid. “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1919-1921]), p. 22. Greisch se ha detenido en este punto (vid. n. 16, pp. 519ss.) y Steinmann ha estudiado la ejecución existencial (*Vollzug*) como el principio filosófico radical que Heidegger propone en reemplazo del ‘yo puro’ de Husserl: vid. Steinmann, Michael, “Martin Heidegger: Philosophie als Intensität”, en *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005), esp. pp. 315-331.

41 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 67-156. Se han propuesto hasta 14 reglas para explicitar el método seguido por Heidegger en su fenomenología de la proclamación paulina: vid. Greisch (n. 16), pp. 544-552.

42 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 78-84; vid. 63.

43 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), p. 67.

44 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 76-78 y 135.

45 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 124-125.

el punto de partida de la filosofía es siempre la experiencia vital fáctica⁴⁶. Y en cuanto a la religión, la comprensión fenomenológica ha de asegurarse una pre-comprensión que franquee un camino originario de acceso al mundo religioso⁴⁷, cosa que no se consigue con el recurso a la oscura e indeterminada pareja racional-irracional⁴⁸. Heidegger admite, empero, que la vuelta fenomenológica desde el contexto histórico objetivo hacia la situación fáctica originaria (también temporal e histórica, por supuesto) se topa al menos con los problemas del lenguaje, de la empatía y de la explicación, en todos los cuales se percibe la tensión entre la facticidad y su tematización representativa⁴⁹.

En la lección inmediatamente posterior, de 1921, sobre Agustín y el neoplatonismo, el análisis recae sobre todo en las *Confesiones*. Según Heidegger, en las doxologías de Agustín se percibe la experiencia cristiana originaria, pero envuelta en un vocabulario neoplatónico. Agustín asienta —de cara a Dios— los fuegos del “pensamiento del corazón”. Heidegger cita el capítulo 11 del sermón 53: *coge cor tuum cogitare divina*, “fuerza a tu corazón a pensar las cosas divinas”. En principio, Agustín rechaza recurrir al expediente de la semejanza divina con la creación. Tal recurso rebajaría la infinitud de Dios. Pese a ello, se aprecia que Agustín otorga una cierta objetividad (*Gegenständlichkeit*) a Dios. Hay en este autor un orden axiológico de prelación de todos los seres. Tan universal es esta axiologización, que incluye al mismo Dios. Dios es *summum bonum, lux, dilectio, incommutabilis substantia, summa pulchritudo*. Más aún: dentro de este sistema axiológico, es legítimo ascender desde las criaturas visibles hasta el Dios invisible. Heidegger cita a Lutero, que ha creído ver allí una mala comprensión de Rom 1,19-20. Se trata concretamente de las tesis 19 y 22 de la *Disputatio* de Heidelberg de 1518⁵⁰. Lutero dice allí, primero, que si no se llega al Dios invisible por medio de las cosas creadas, eso significa que el asunto de la teología no es alcanzable a través de una consideración metafísica del mundo, ni siquiera (según Heidegger) de una que recurra al concepto de lo irracional. Y segundo, que a lo invisible de Dios no se accede desde las obras, aunque de esta manera el teólogo de la gloria (*theologus gloriae*) crea encontrar la sabiduría⁵¹. Heidegger alude en este punto a las pruebas de la existencia de Dios y, sin

46 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 9-10.

47 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), p. 67.

48 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 78-79 y 85.

49 Heidegger, *Phänomenologie der Religion* (n. 24), pp. 83-86, 128-129.

50 19ª tesis: *Non ille digne Theologus dicitur, quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. 22ª tesis: *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciuntur, omnino inflat, excaecat et indurat*.

51 Heidegger, Martin, “Augustinus und der Neuplatonismus”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. 1995 [1921]), pp. 179-180, 281-282, 289-293.

embargo, estima que todavía más criticable que dichas pruebas es esa clase de filosofía (como la de Scheler) que hace de Dios un objeto de intuición esencial⁵².

Años después, en 1928, en una reseña de la segunda parte de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, que versa sobre el pensamiento mítico, Heidegger se refiere –sin entrar en mayores consideraciones– a la división originaria (*Urteilung*) de lo real entre lo sagrado y lo profano. Alude también, y por lo mismo, a la teoría del *mana* (incluyendo las expresiones vecinas *wakanda*, *orenda*, *manitu*, etc.), tan frecuente en la ciencia de las religiones de fines del siglo XIX e inicios del XX, según la cual aquella articulación fundamental de la realidad entre lo ordinario (y profano) y lo extraordinario (y sagrado) delata en el *Dasein* mítico el descubrimiento de una presencia incomparable, extraordinaria, de una suerte de superpotencia (*Übermächtigkeit*)⁵³. Es interesante notar que aquí Heidegger vuelve sobre la fenomenología de la religión. Por un lado, se dirige contra una manera de hacer fenomenología que, anclada en la idea de estructuras noéticas permanentes, entiende a la religión como *Grundphänomen*. Y auspicia, por el otro, una radical historización de lo religioso que permita estudiar el posible lugar de lo sagrado en la actual civilización técnica⁵⁴.

Hemos visto que junto a esta dedicación a la fenomenología de la religión –cuyo sentido habrá que precisar– es nítida cierta inclinación de Heidegger por el estudio de textos propiamente teológicos. Prueba de ello es su conferencia *Fenomenología y teología*, de 1927, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en los años de Marburg. La fe, dice allí Heidegger, tiene el sentido existencial de un renacimiento (*Wiedergeburt*). La fe es ese existir que comprende de manera creyente en la historia revelada, es decir, sucedida con el Crucificado. La teología objetiva a la fe de la cual ella misma brota: la teología es justamente esa temati-

52 Heidegger (n. 51), p. 203.

53 Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe* Vol. 3 (Frankfurt a. M. 1991 [1928]), esp. pp. 257-260 y 266-269. Sobre la violenta potencia (*Mächtigkeit*) de la naturaleza, la identificación de la superpotencia con lo sagrado y con el ser mismo, y su diferencia con toda prueba óptica de la existencia de Dios, hay también otros textos de esta misma época: vid. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe* Vol. 25 (Frankfurt a. M. 1977 [1927/1928]), pp. 21-23, y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe* Vol. 26 (Frankfurt a. M. 1978 [1928]), p. 211 n. 3.

54 Heidegger, *Kant* (n. 53), pp. 262-263. Dicha historización de una fenomenología tentada por cierto proceder esencialista describe aproximadamente el camino seguido décadas después por Mircea Eliade, en cuya obra se puede verificar el paso semejante desde una fenomenología que intenta fijar fenómenos iguales y constantes –en medio de las diversas religiones occidentales y orientales, antiguas y modernas– hacia una fenomenología más histórica de lo sagrado, como se ve en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Quede en todo caso abierta la cuestión acerca del alcance de la perspectiva histórica de Eliade.

zación, esa interpretación conceptual de la fe posibilitada y exigida por la misma fe. El *positum* de la teología es el Dios crucificado que se revela solamente en la fe⁵⁵. Por esto, la teología es la ciencia positiva de la fe⁵⁶. El fundamento conceptual de la positividad de esta ciencia no se encuentra al margen de la fe, ni en la filosofía, ni en la historiografía, ni en la psicología. La teología no puede deducirse de la filosofía o de la historia de la religión. Estas últimas, en cuanto ciencias de la religión, tienen por tema la relación de Dios en general con el hombre en general, y viceversa. La fe cristiana no se deja medir por los criterios de otras ciencias. Como su único parámetro es la existencia creyente, la teología no es sino la autointerpretación conceptual de la existencia creyente. De otras ciencias, por próximas que sean, no puede extraerse la positividad de la teología⁵⁷.

Mas, la filosofía sí juega un papel de cara a la teología. La existencia cristiana es la superación (*Aufhebung*) de la existencia al margen de la fe, una superación que si bien no la elimina, sólo la conserva otorgándole una nueva disposición (*Verfügung*). La existencia queda así elevada en la nueva creación. Análogamente, los conceptos filosóficos son asumidos y superados por elevación en los conceptos teológicos. Aquéllos aún perviven en éstos, lo que no inhibe la novedad de los conceptos teológicos, que no se deducen de, ni se fundamentan en esos conceptos puramente filosóficos y, como tales, precristianos⁵⁸. Ónticamente, dice Heidegger, estos conceptos filosóficos están superados, pero ontológicamente siguen siendo determinantes para la teología. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el concepto filosófico de culpa (*Schuld*) —expuesto por Heidegger en el §58 de *Ser y tiempo*— y el teológico de pecado (*Sünde*). La filosofía, entonces, es un posible correctivo ontológico que ayuda a determinar el contenido óntico, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales⁵⁹.

Heidegger sugiere hacia el final de la conferencia que, como formas de existencia, la fe y la filosofía son enemigas mortales (*Todfeinde*). Ésta es una oposición existencial (*existenzielle Gegensatz*)⁶⁰. Ella no impide que, en cuan-

55 Se ha destacado en esta conferencia la huella de la teología luterana de la cruz. Vid. Caputo (n. 2), pp. 275-276.

56 En una lección de 1919, Heidegger ya decía que la teología es una ciencia particular; vid. *Bestimmung* (n. 24), p. 26. Pero, como veremos, la admisión del carácter científico de la teología ya es dudosa a fines de los años 20, pese a las explícitas declaraciones de Heidegger en la conferencia.

57 Heidegger, Martin, "Phänomenologie und Theologie", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1927/1964]), pp. 51-61.

58 En 1918/1919, Heidegger afirmaba que la teología depende siempre de la filosofía; vid. Heidegger (n. 3), p. 310.

59 Heidegger (n. 57), pp. 61-66.

60 En este mismo sentido, Heidegger planteó años después la siguiente pregunta al cristianismo: ¿por qué éste no se ha atrevido a tomar la sabiduría griega —la filosofía— como locura, siguiendo la recomendación del apóstol en 1 Co 1,20.22?: vid. "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", en

to disciplinas, teología y filosofía colaboren y se apoyen mutuamente. Es su posible comunidad en cuanto ciencias. Heidegger precisa que, en un sentido existencial, la filosofía es fácticamente muy cambiante. *A contrario*, podría aventurarse que la fe posee existencialmente mayor estabilidad y permanencia. Heidegger agrega que mientras la fe se define como creencia (*Gläubigkeit*), la filosofía es la autoasunción libre de la totalidad de la existencia (*freie Selbstübernahme des ganzen Daseins*). De ahí que la expresión filosofía cristiana no sea más que un 'círculo cuadrado' (literalmente, un 'hierro de madera', 'ein hölzernes Eisen')⁶¹. En cuanto la fenomenología es la designación de un

Wegmarken. Gesamtausgabe Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1949]), p. 379 y en gral. 365-367 y 378-380. Vid. también Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe* Vol. 40 (Frankfurt a. M. 1983 [1935/1953]), p. 9.

61 La expresión se repite unos años después, cuando Heidegger afirma que la pregunta: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? no puede ser realizada propiamente (*eigentlich*) por parte de un creyente, que ya supone –y de manera radical– que Dios es el ente por excelencia y el creador increado de lo ente. En este sentido, el creyente puede hacerse aquella pregunta, pero de manera completamente hipotética, como si... (*als ob...*). Notemos que Heidegger admite de todos modos la posibilidad de una fe que se arriesga a la posibilidad de perderse. No sólo admite esa posibilidad, sino que dice que una fe que no corre ese riesgo es una fe cómoda, limitada por el compromiso con una doctrina (*Lehre*), una suerte de indiferencia (*Gleichgültigkeit*): vid. Heidegger, *Einführung* (n. 60), p. 9. Pero es constante en Heidegger la afirmación de que las actitudes filosófica y teológica son irreconciliables. En 1923, Heidegger (n. 20) ya insistía en la necesidad de separar la investigación teológico-dogmática de la meditación filosófica (pp. 25-29, esp. 29). En 1924, afirma que el filósofo, en cuanto tal, no cree: vid. *Der Begriff der Zeit* (Tübingen 1989 [1924]), p. 6. En 1929, en un esbozo de interpretación del mito de la caverna, Heidegger se atreve a afirmar que hay una correspondencia entre la actitud religiosa y el encadenamiento de los prisioneros en la caverna. La religión equivale a la situación de los que están allí encadenados: "la religión no es un sentimiento ni una vivencia, sino una determinada posición fundamental del *Dasein* respecto del todo del ente [...] La religión es el estadio fundamental del *Dasein* anterior a la ciencia". El *Dasein* puede existir sin saber nada de la posibilidad de la salida de la caverna. Y no sólo puede permanecer en ese estadio fundamental, sino que además nunca lo supera del todo durante su existencia: vid. "Interpretation des Höhlenmythos", en *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe* Vol. 28 (Frankfurt a. M. 1997 [1929]), p. 354. En 1936/1937, Heidegger dice que no hay una filosofía cristiana, porque la filosofía no puede determinarse sino desde sí misma (*aus sich selbst*), y que precisamente por este motivo nunca se da en el cristianismo la fiesta del pensar (*das Fest des Denkens*): vid. "Der Wille zur Macht als Kunst", en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. 1996 [1936-1937/1961]), p. 4. En el texto de 1946 sobre la sentencia de Anaximandro, Heidegger comenta al pasar que la creencia basada en una autoridad cualquiera no ha de inmiscuirse en el pensar: "la fe no tiene lugar alguno en el pensamiento (*der Glaube hat im Denken keinen Platz*)": "Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. 1977 [1946]), p. 372. En 1952, la fórmula es otra vez tajante: "la incondicionalidad (*Unbedingtheit*) de la fe y la cuestionabilidad (*Fragwürdigkeit*) del pensar son dos ámbitos abismáticamente (*abgründig*) diferentes": *Was heißt Denken? Gesamtausgabe* Vol. 8 (Frankfurt a. M. 2002 [1951-1952/1954]), p. 181. Y en 1968,

procedimiento filosófico y ontológico, no puede acompañar adjetivamente a ninguna forma de teología. Sí es posible, en cambio, que un investigador proceda fenomenológicamente y, de esta manera, cuestione la conveniencia (*Angemessenheit*) de sus habituales conceptos fundamentales en relación con la región óptica que constituye su tema propio⁶².

No debe pensarse que el asunto teológico solamente interesara a Heidegger hasta fines de los años 20. Mucho después, en 1964, Heidegger volverá sobre el tema, radicalizando y modificando algunas de las afirmaciones de la conferencia de 1927. Heidegger repite que la teología no obtiene sus categorías de pensamiento ni sus modos lingüísticos de la filosofía o de la ciencia, sino a partir de la fe y para servir a la fe. En el entendido, claro, de que la fe toca al hombre de manera esencial y de que, por lo mismo, encuentra en él a un oyente. El ámbito propio de la teología es el de la fe cristiana. En la fe halla lo que tiene que pensar y de lo que debe hablar. Y dado que éste no es un ámbito objetivable y, en este sentido, manejable, la teología no sólo no es una técnica, sino que —a diferencia de lo afirmado en 1927— puede presumirse que ni siquiera tiene carácter de ciencia⁶³. La teología no sería una ciencia justamente porque no es un pensar y un decir que proceda por la objetivación de su asunto propio⁶⁴. Y es que hay un hablar y un pensar no objetivadores. Ésta es una idea que obsesionó siempre a Heidegger: el lenguaje representativo y objetivante no agota todas las posibilidades de decir las cosas, pues hay cosas de las que no se puede tener representaciones y que por ello sólo pueden ser dichas de algún modo no objetivador. Objetivar es una operación legítima pero secundaria del pensar. Significa hacer de algo un objeto, ponerlo como tal objeto y representarlo sólo de esta manera. En la Edad Media, *obiectum* era lo que se esbozaba y mantenía enfrente para la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. *Subiectum*, en cambio, era el *hypokeímenon*, lo que de suyo (y no por causa de una representación) está presente y yace delante, por ejemplo, las cosas (*die Dinge*). En la modernidad, por el contrario, objeto es lo que existe enfrente de la conciencia de un sujeto en la experiencia de las ciencias naturales. Mas, no todo lo que está enfrente es un posible objeto. Así, la cosa en sí no es un objeto ni forma parte de la experien-

Heidegger (n. 19) acota que en un seminario filosófico no hay nada que haya de ser creído: "todo requiere de la experiencia" (p. 24).

62 Heidegger (n. 57), pp. 66-67.

63 Este cambio de opinión, como anticipamos, no es tan importante como pudiera parecer a primera vista. En 1928, en carta a E. Blochmann, Heidegger confiesa que la conferencia es sobre todo un testimonio ya superado de la época de Marburg. Ya entonces está convencido de que la teología no es una ciencia. Vid. *Blochmann* (n. 13), pp. 25-26.

64 Heidegger (n. 57), pp. 68-69 y 77.

cia natural, aunque sí está enfrente del sujeto. El imperativo categórico no es, por esto, un objeto ni es en modo alguno objetivable.

Pues bien: Heidegger asegura que la experiencia cotidiana de las cosas en sentido amplio no es objetivante. Ni siquiera consiste primariamente en un poner algo delante. El disfrute de una rosa o la contemplación silenciosa de su ser rojo no son una objetivación de la rosa o de su color rojo. Pero tampoco consisten en poner enfrente a una u otro. Por esto es por lo que puede decirse que hay un pensar y un decir que de ninguna manera objetivan o ponen enfrente. Y es que forma parte de nuestra experiencia más básica hablar de las cosas sin hacer de ellas términos de una representación objetiva o de un enfrentamiento temático. Evidentemente, a la misma cosa que es objeto de la consideración científico-natural puede, también, dejársela aparecer en su propia riqueza y esplendor. Heidegger da como ejemplo de estas dos posibilidades a la estatua de Apolo del Museo de Olimpia, en un caso medida físico-químicamente, y en el otro considerada por la belleza que ella muestra y por la imagen del dios que en ella aparece. Afirmar que todo pensar es objetivante es algo que no tiene fundamento fenomenológico, es puro dogmatismo y prejuicio. Heidegger trae a colación la idea de Aristóteles según la cual no se debe pedir demostración de todo. Pedir en todo caso una demostración muestra ignorancia, falta de educación⁶⁵. Si no debe exigirse siempre una prueba, una demostración, es que no todo pensar es forzosamente objetivador ni –menos– científico-técnico. La objetivación no es más que una manera derivada de pensar. Solamente el pensar teórico y técnico de las ciencias naturales es necesariamente objetivador. Pero el pensar en su sentido primordial no es más que un comportamiento que deja darse a las cosas, en tanto que ellas se muestran y tal como se muestran, y que las nombra a partir de ésa su aparición. Si todo pensar fuera una representación de objetos, entonces las obras de arte no tendrían sentido. Pues para que aparezca una obra de arte como tal, debe suprimirse la mirada que enfrenta y objetiva. Tampoco el lenguaje es necesariamente una suma manejable de enunciados sobre objetos. El hombre no posee el lenguaje, sino que pertenece al lenguaje (*er gehört in die Sprache*). El lenguaje tiene al hombre en sus manos. Por esto Heidegger afirma que el hombre habla gracias al lenguaje, pues en rigor es el lenguaje el que habla en él. Para hablar de las cosas, es preciso que éstas previamente se dejen decir de acuerdo a su aparición. La conclusión es que pensar y hablar se identifican, ya que se pertenecen mutuamente. Esto se aprecia en las antiguas expresiones *lógos* y *légein*, que significaron –a una– pensar y hablar⁶⁶.

⁶⁵ Se trata de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.: *ésti gàr apaideusia tò mè gignóskein tìnon deĩ zeteĩn apódeixin kai tìnon ou deĩ*. Vid. Heidegger (n. 57), p. 76.

⁶⁶ Vid. Heidegger (n. 57), pp. 72-77.

En este texto de 1964 agregado a la conferencia, Heidegger termina apelando –como es común en su madurez– a la poesía. La poesía es un pensar, un decir que no objetiva. Heidegger cita a Rilke (*Los sonetos a Orfeo I, 3*) para afirmar que

“el decir poético es estar presente junto a... y para el Dios (*Anwesen bei... und für den Gott*). Presencia significa: simple estar dispuesto que nada quiere y que no cuenta con éxito alguno. Estar presente junto a...: puro dejarse decir el estar presente del Dios (*reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gottes*)”.

Aquí no hay posición de algo enfrente (*Gegenstand*) ni representación de un objeto (*Objekt*): como lo hemos visto, presente no significa necesariamente algo enfrente, así como tampoco algo enfrente significa un objeto empíricamente perceptible. Sólo tenemos la simple presencia (*Anwesenheit*). Y es que el ser es presencia, y como tal puede mostrarse de diferentes maneras⁶⁷. Como veremos, las dos son tesis caras para el Heidegger de la última época.

Pero esta consideración de la teología deja todavía en suspenso un problema fundamental. Por mucho que filosofía y teología sean existencialmente incompatibles, es un hecho que la teología, desde sus orígenes en Grecia pero sobre todo a partir del cristianismo, ha tenido una enorme eficacia en la filosofía europea. Éste es un problema al que nos referiremos más adelante. De todas formas, la cuestión empieza a perfilarse en los años 20. En un texto de fines de esa década, la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Heidegger alude críticamente a los alcances metafísicos de la teología cristiana, anticipando así su interpretación de la metafísica occidental como onto-teo-logía. Según Heidegger, la dogmática cristiana combate la verdad de la afirmación: *ex nihilo nihil fit*. A ella le opone esta otra: *ex nihilo fit – ens creatum*. La nada, según esta interpretación, no es más que “la completa ausencia del ente extradivino”, y Dios es el ente por excelencia: *summum ens, ens increatum*. Por supuesto que no se aclara cuál habría de ser la relación de Dios con la nada desde la cual crea. Heidegger insinúa que, para perderse auténticamente en la nada y así darle espacio al ente en su totalidad, el *Dasein* debe liberarse del ídolo (*Götze*) que tiene y en el que suele extrañarse. A la luz de lo que ya ha dicho, no es aventurado concluir que el Dios de la metafísica cristiana, como ente máximo, entra de lleno en la categoría de ídolo. Mas, él mismo dice también que “si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si lo ‘Absoluto’ excluye de sí toda nadería”. ¿Es éste todavía un concepto cristiano y metafísico de Dios, o es ya una idea, posible pero postcristiana, de la

67 Heidegger (n. 57), p. 78.

divinidad? Lo que es claro para Heidegger –de nuevo– es que el cristianismo no se pregunta de modo estricto ni por la nada ni por el ser⁶⁸.

Ésta es la deriva teológica de la filosofía europea. A ella se referirá Heidegger persistentemente. En virtud de este extravío, se identifica a Dios con el ser: *Deus est ipsum esse*⁶⁹. Pero la constitución teológica de la filosofía no se debe exclusivamente al cristianismo. Éste es un fenómeno que ya está operando en la filosofía griega. Lo que ocurre es que la metafísica griega y la teología cristiana mantendrán un comercio estrechísimo. Heidegger lo esquematiza así. La relación aristotélica entre *tò theîon* y *enérgeia* se transforma, por obra de la teología ontológica medieval, en la relación entre el *Summum Ens* y la *actualitas*. La traducción de *enérgeia* por *actus* prepara la interpretación del hacer (*Tun*) como creación (cuya fuente son, naturalmente, los relatos bíblicos de la creación). Dios, entonces, es el *Ens creator increatum*. Como a Él y solamente a Él le corresponde el *actus purus essendi*, según Tomás de Aquino Dios es el *Ipsum Esse*⁷⁰.

Resumamos. Hemos pasado revista a los temas que ocupan a Heidegger desde los años iniciales. El cristianismo, la teología y la fenomenología de la religión parecen ser los focos de interés que captan toda la atención de Heidegger. Aquí ya se esbozan también muchos de los asuntos que lo preocuparán tanto en *Ser y tiempo* como en las obras posteriores al giro. Así, la crítica a la dualidad racional-irracional de Otto no impedirá que la idea de lo sagrado reaparezca enérgica y repetidamente. La confrontación con la metafísica cristiana del *ens increatum* y del *ens creatum* será uno de los capítulos de su personal historia de la filosofía europea. Y a la inversa, problemas propios de los textos maduros, como el recurso a la mística y a la poesía y la crítica del imperialismo de la representación y de la mentalidad técnica, tienen su raíz en estos textos, o cuando menos en un enjuiciamiento y en una mayor maduración de los mismos.

No obstante lo anterior, se advierte en los textos primerizos otra tendencia que fácilmente puede pasar desapercibida. Veíamos que hasta el comienzo de los años 20 Heidegger parece dedicarse exclusivamente a la teología y a la fenomenología de la religión. Hay buenas razones, sin embargo, para afirmar que ya entonces empieza a preparar la analítica existencial orientada por la pregunta ontológica de *Ser y tiempo*. Una corroboración de esto se halla en sus estudios de la experiencia de la vida y del tiempo en la comunidad cristiana primitiva, en Agustín y en la mística medieval. Por eso se ha dicho que Heidegger

68 Heidegger, Martin, "Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1929]), pp. 119 y 122.

69 Heidegger, Martin, "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1946]), p. 327.

70 Heidegger (n. 19), pp. 49 y 51.

no desarrolla en los trabajos de esta época una auténtica y sistemática fenomenología de la religión, sino que intenta sobre todo desentrañar hermenéuticamente la estructura fundamental de la facticidad⁷¹. Por lo mismo, hemos destacado que la filosofía griega tiene una repercusión esencial en Heidegger; ahí están para acreditarlo los cursos y textos de los años 20 sobre Platón y Aristóteles. La atención a ella parece estar presente desde los incios de su vocación filosófica: su lectura del libro de Brentano *Sobre la múltiple significación del ente según Aristóteles* remonta a 1907. Si es cierto, entonces, que Heidegger guarda silencio respecto de la teología y la religión en los años que anteceden y siguen inmediatamente a *Ser y tiempo*, debe decirse que esa abstinencia puede vislumbrarse en aquellos textos más antiguos, cuyo carácter por ende (y contra lo que sugieren las apariencias) no es exclusivamente filosófico-religioso⁷². A continuación, debemos precisar el sentido de ese silencio teológico y religioso que es típico de la época de *Ser y tiempo*, para después preguntar por la suerte de ese silencio en el pensamiento de Heidegger posterior al giro de los años 30.

2. LA FINITUD, EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO Y LA ONTO-TEO-LOGÍA

No parecen haber dos opiniones al respecto: *Ser y tiempo* es la obra más importante e influyente de Heidegger. Esta constatación obliga a preguntar si aquí pueden hallarse elementos de una filosofía de la religión. La respuesta, me parece, es negativa. El procedimiento ontológico y –a una– existencial que ensaya esta obra excluye en principio la discusión de la necesidad, posibilidad o imposibilidad de Dios y de la religión. No se exagera si se dice que tal prescindencia está en el núcleo mismo de este proyecto filosófico. Veámoslo.

- a) *Ser y tiempo* no es ni exclusiva ni primordialmente una antropología filosófica, como pensó Sartre. Esta interpretación ha sido tajantemente desmentida por el propio Heidegger. La obra se plantea primeramente y ante todo la pregunta por el sentido del ser. Como dicha pregunta es una pre-

71 Vid. Jung, Matthias, "Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum Faktischen Leben", en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2003), pp. 11-13.

72 Vid. Thurnher, Rainer, "Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz", en Coriando, P.-L. (ed.), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft'. Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Frankfurt a. M. 1998), pp. 183-184 n. 1; y "Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie", en *Heidegger Studies* 8 (1992), pp. 82-83.

gunta que se hace el hombre y solamente el hombre, y como ella no es una pregunta cualquiera sino que es la pregunta que lo constituye como ser humano, la cuestión ontológica se convierte muy pronto en el problema del ente que se hace la pregunta por el ser. De ahí el paso de la ontología fundamental a una analítica existencial entendida como hermenéutica del *Dasein*. La ontología sólo es posible, pues, como una fenomenología que se desarrolla mediante una interpretación del ser de la existencia humana. Esta analítica hermenéutica es entonces un paso imprescindible para plantear originariamente la pregunta fundamental por el ser⁷³. Pero tanto la pregunta por el ser como la pregunta por el ente para el cual es problema el sentido del ser, son preguntas radicalmente finitas que tienen lugar en el horizonte del tiempo. Procediendo de esta forma, Heidegger no se verá llevado ni a un ente supremo ni a lo absoluto, ni tampoco admitirá una analogía del ser o una dialéctica entre el espíritu infinito y los espíritus limitados que pueblan este mundo. Como, en cambio, de la pregunta por el sentido del ser sí resulta una analítica de la existencia, ha de preguntarse por las características fenomenológicas de la vida humana que allí se alumbran.

- b) El hombre es una existencia, lo que significa que su ser consiste en tener-que-ser (*Zu-sein*) y en tener-que-hacerse: la única esencia del *Dasein* es la de una praxis constante y originaria. Esa existencia es cada vez mía, la de cada cual, es decir, el ser del *Dasein* es siempre intransferible y completamente propio (*Jemeinigkeit*). Ambas notas se encuentran recogidas en la condición de arrojado (*Geworfenheit*), en cuya virtud el *Dasein* está entregado fácticamente a su propia existencia. El *Dasein* es el ente al que en su ser le va este mismo ser y el ser en general⁷⁴.
- c) Esa existencia propia, entonces, es una pura aperturidad a las cosas, a sí mismo, a los demás, al ser en general (una *Erschlossenheit*). Y la apertura tiene este carácter: es un estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), arrojado dentro de esa trama de remisiones y significaciones que es el mundo. Por esto es por lo que su ser es un estar-en-el-mundo cotidiana y regularmente pragmático y utilitario (para el cual el ser de las cosas es un *Zuhandensein*, un estar a la mano), y sólo derivadamente –cuando la respectividad pragmática falla– es teórico y contemplativo (caso en el que las cosas adquieren un *Vorhandensein*, un mero estar ahí presente). Este estar-en-el-mundo incluye la coexistencia (*Mitdasein*), o sea, la existencia de los otros *Dasein*, y el coestar (*Mitsein*), o sea, el existencial estar con otros en el mismo mundo⁷⁵.

73 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 2-15 y 34-39. Para las expresiones decisivas de *Ser y tiempo*, he adoptado las opciones de la traducción castellana de J. E. Rivera.

74 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 41-45 y 135.

75 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 52-88, 113-125 y 132-133.

- d) El *Dasein* está abierto a sí mismo, a los demás y al mundo de manera afectiva y comprensiva. La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) indica esa apertura anímicamente templada del *Dasein*. La existencia siempre se encuentra en el mundo ante sí misma y ante los demás a través de sus diversos estados de ánimo (miedo, alegría, tristeza, etc.)⁷⁶. Dentro de dichos estados anímicos, la angustia (*Angst*) desempeña una función ontológica, porque es una apertura eminente del estar-en-el-mundo. Ella significa un hundimiento de todos los entes y la emergencia desnuda de la nada: de ahí que la existencia angustiada se sienta a la intemperie, al descubierto, desazonada y sin hogar que la guarezca (*Un-zuhause*, *Unheimlichkeit*). El comprender (*Verstehen*) es la aperturidad de la existencia en forma de posibilidades, es el poder-ser del *Dasein* respecto de sí mismo, de los demás y del mundo. Este ser-posible está siempre arrojado en el mundo, lo que significa que la existencia se va realizando mundanalmente como un proyecto (*Entwurf*), como una proyección del propio ser en posibilidades apropiadas o rechazadas⁷⁷. Y hay que agregar que lo comprendido en el comprender se articula y adquiere sentido para el *Dasein*. Esto es justamente la interpretación (*Auslegung*), la elaboración y apropiación de la comprensión a través del sentido del ente descubierto en el mundo. La interpretación no es primordialmente teórica, sino práctica y existencial. Siempre tiene lugar dentro de la red de significaciones que es el mundo. Por ello los enunciados (*Aussagen*) son sólo un modo derivado de interpretación⁷⁸.
- e) Aunque es sólo una posibilidad, suele ocurrir que el *Dasein*, siempre propio, viva deficientemente su propiedad a partir de los demás como sujeto anónimo y fantasmal: es la dictadura del "uno" (*das Man*) y la consiguiente caída (*Verfallen*) en la habladoría, la curiosidad y la ambigüedad. No se trata de una categoría moral. Son más bien formas de vivir impropriamente la propia existencia a partir de estados interpretativos públicos y habituales. Esta impropiedad puede caracterizarse fenomenológicamente como tentación, tranquilización, alienación y enredo en sí mismo. La caída es un torbellino (*Wirbel*)⁷⁹.

76 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), p. 135.

77 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), pp. 144-145.

78 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), pp. 134-166 y 184-191. Aquí se nombra también al discurso (*Rede*), que es tan originario como la *Befindlichkeit* y el *Verstehen*. El discurso es la articulación de la comprensión, como ya se había insinuado, y su exteriorización (*Hinausgesprochenheit*) es el lenguaje (*Sprache*). Heidegger insiste en el carácter existencial del lenguaje (p. 161). Y en que también son formas plenas del lenguaje el escuchar (*Hören*) y el callar (*Schweigen*) (pp. 161-164).

79 Heidegger, SZ (n. 24), pp. 126-130 y 166-180.

- f) El ser del *Dasein*, así caracterizado existencialmente, es el cuidado (*Sorge*). ¿Qué es el cuidado? Es, primero, el anticiparse-a-sí a través de diferentes posibilidades de ser. Segundo, es una anticipación que posee siempre una concreta situación en el mundo, que está mundanalmente situada de un modo u otro. Tercero, es una anticipación situada que importa un cierto trato con las cosas del mundo, una manera de habérselas con los entes intramundanos. El *Dasein* es cuidado, y como cuidado está abiertamente en el mundo, abriendo y descubriendo el ser de las cosas. Por esto es por lo que el *Dasein* es verdadero, justamente porque es descubridor, desocultador. Y se dice que las cosas son verdaderas sólo en un sentido derivado, porque y cuando su ser está descubierto, desoculto. La verdad en su carácter más originario es lo que los griegos llamaron *alétheia*: ese especialísimo ser descubridor o desocultador del *Dasein*, y el correspondiente estar al descubierto de las cosas⁸⁰.
- g) ¿Y el sentido del ser del *Dasein*? Es, en una palabra, el tiempo. Esto requiere una explicación. Hasta aquí, se ha explorado sincrónicamente el ser de la existencia. Ahora se lo aborda diacrónicamente, como ese ser que se extiende justo entre el nacimiento y la muerte. Mientras el *Dasein* es, siempre queda un resto pendiente, un poder-ser que aún no se ha verificado (*Ausstand*). Pero todo esto tiene un fin, que es la muerte. El *Dasein* está inexorablemente emplazado y arrojado en esta posibilidad, ya que se anticipa a sí mismo a través de sus posibilidades. La muerte es una amenaza inminente. Y esto se le vuelve patente en la angustia. La muerte pertenece al poder-ser del *Dasein* como su posibilidad más radical (la radical imposibilidad de existir: *Daseinsunmöglichkeit*), porque es la más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada de todas sus posibilidades. Por eso el *Dasein* está vuelto hacia la muerte (es un *Sein zum Tode*), aunque cotidianamente huye de esta muerte posible. Sin embargo, cabe la alternativa de asumir la propia muerte adelantándose a ella en cuanto posibilidad radicalísima de la existencia (Heidegger habla de un *Vorlaufen in die Möglichkeit*). Sólo así se la deja estar en libertad con respecto a la propia existencia⁸¹.
- h) Esta posibilidad asumida depende de una llamada silenciosa. Es la voz de la conciencia, ese *factum* que abre la existencia dándole a entender algo. ¿Qué? La conciencia no da a entender la ley moral ni es la sede de la divinidad⁸². La conciencia es una apelación (*Anruf*) que se hace la propia existencia angustiada y desazonada para que se haga cargo de sí misma y salga de su caída en el 'uno' impersonal. Así la existencia puede reconocer su ser-

80 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), pp. 191-200 y 212-230.

81 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), pp. 231-267.

82 Vid. Heidegger, SZ (n. 24), pp. 269 y 275.

culpable (*Schuldigsein*). Esta culpabilidad no es el resultado de un hacerse culpable en sentido moral (mediante acciones u omisiones determinadas), sino que es más bien la ontológica condición de posibilidad de toda culpabilidad concreta. Ser-culpable es la originaria nihilidad (*Nichtigkeit*) de la existencia. En primer lugar, porque la existencia no se ha dado su propio ser arrojado (ella no es el fundamento de su ser o, mejor dicho, lo es en tanto que el propio arrojamiento es el único fundamento de su poder-ser); en segundo lugar, porque el proyecto posee una nihilidad propia (el *Dasein* no sólo escoge unas posibilidades y no otras, sino que ha de escoger libremente entre ellas y asumir su elección); y en tercer lugar, porque hay una nihilidad en esa existencia impropia que es la caída fáctica en el 'uno'. La conciencia, entonces, llama al *Dasein* desde su caída en la impropiedad y lo interpela para que vuelva, para que retorne a sí mismo. Y la única respuesta posible a la llamada es este retorno: es un callado querer-tener-conciencia. Sólo así podrá asumir libremente su propia nihilidad existencial, su poder-ser propio y original, adelantándose hacia sus posibilidades. Esta decisión es la resolución (*Entschlossenheit*). ¿Cuál es el contenido de este acto resolutorio (*Entschluss*)? Es un indeterminado poder-ser del *Dasein*, pero en cualquier caso un poder-ser propio que lo llama a entrar en su situación (*Situation*). Es la existencia resuelta⁸³.

- i) Por todo esto, la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el sentido de la existencia. Entre el *Dasein* y el tiempo hay no sólo una íntima trabazón. Como proyecto, como cuidado, el *Dasein* mismo es tempóreo en el fondo de su ser (y, como tal, su ser es histórico). La temporeidad es un éxtasis (*Ekstase*) unitario de pasado, presente y futuro. La temporeidad es "lo *ekstatikón* por antonomasia. *Temporeidad es el originario 'fuera-de-sí' en y por sí mismo*"⁸⁴. El futuro tiene primacía para una existencia propia: por eso ella está vuelta hacia la muerte y es constitutivamente finita. Y es desde la temporeidad desde donde deben releerse todas las características existenciales ya examinadas⁸⁵.

Para Heidegger, en suma, la vida humana aparece como una existencia propia y arrojada forzosamente a ser. Esta existencia es una apertura que está-en-el-mundo pragmáticamente y junto con otras existencias. La existencia, además, está situada afectivamente por sus estados de ánimo y comprensivamente como poder-ser que se proyecta en posibilidades. Pero regularmente está caída en formas anónimas e impropias de existir. Sin embargo, la existencia es cuidado de

83 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 267-301.

84 Heidegger, *SZ* (n. 24), p. 329.

85 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 301ss.

su propio ser y del ser de todo lo que hay a través de sus posibilidades. Y es verdad en un sentido originario, o sea, es descubrimiento del ser de los entes y fundamento de toda verdad en cuanto estar al descubierto. Esta existencia no tiene una mera relación con el tiempo, sino que es tiempo. El sentido de la vida humana es el tiempo. La muerte es su radical posibilidad justamente por eso, porque la existencia es radicalmente tempórea, histórica, finita. También por eso la voz de la conciencia es esa llamada silenciosa que se hace la existencia –sobre todo en la angustia– a despertar del sueño del anonimato público y a asumir su propia nihilidad, su ser-culpable, su temporeidad finita.

Como se ve, no parece haber aquí sacralidad, divinidad o, en general, dimensión religiosa ninguna. El *Dasein* es pura apertura, ciertamente, pero una apertura finita. Empero, hay que ser sumamente cuidadosos respecto de la abstinencia religiosa y teológica de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*. Es cierto, por una parte, que Heidegger recomienda a la filosofía adoptar un cierto ateísmo. En estos años 20 Heidegger piensa que la auténtica filosofía debe ser estrictamente atea, claro que con un ateísmo metódico o de principio⁸⁶. Una filosofía entendida como ontología hermenéutica de la facticidad es “*fundamentalmente atea*”, y lo es porque se decide libre, radical y claramente –sin mirar de reojo a las cosmovisiones– “a plantear la vida fáctica desde sí misma y desde sus propias posibilidades fácticas”⁸⁷. Por eso habría que preguntarse: “¿no es la idea de una filosofía de la religión, en especial si no considera la facticidad del hombre, un puro contrasentido?”⁸⁸. Pero a Heidegger no sólo le preocupa el problema de la religión y del cristianismo. Junto a él, está otro asunto de enorme envergadura que ya hemos mencionado: el enfrentamiento con la tradición occidental que arranca de la filosofía griega y prosigue con la metafísica cristiana. Es lo que en *Ser y tiempo* se llama la destrucción de la historia de la ontología. Heidegger dice, en 1922, que la destrucción de la tradición, necesaria para la comprensión del fenómeno de la vida fáctica del *Dasein*, ha de dirigirse contra la “*interpretación greco-cristiana de la vida*”. Dicha interpretación conoce una larga historia: Kant y el idealismo alemán, Lutero y la reforma, la escolástica tardía de Scoto, Ockham, Biel y de Rimini, la escolástica clásica de Tomás y Buenaventura, los libros de las sentencias de Pedro Lombardo, los escritos de Agustín (sobre todo los antipelagianos y eclesiológicos), Jerónimo y Juan Damasceno, el neoplatonismo, las cartas paulinas y el Evangelio de Juan y, como

86 Vid. Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* Vol. 61 (Frankfurt a. M. 1985 [1921-1922]), pp. 196-199.

87 Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)* (Stuttgart 2003 [1922]), p. 28.

88 Heidegger (n. 87), p. 28 n. 56.

base fundamental aunque históricamente encubierta y decaída, la filosofía griega, sobre todo la física, la ontología, la psicología y la ética de Aristóteles⁸⁹.

Pero, por otra parte, esta misma intención de destruir la historia de la ontología muestra la marca de la tradición religiosa y teísta en Heidegger. No se trata sólo de una lejana huella cristiana. Hay textos que parecen poner explícitamente en cuestión el significado y el alcance de ese ateísmo metodológico. La idea de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, anticipada como hermenéutica de la vida fáctica en los años 20, fue inspirada en medida importante –aunque no exclusiva– por una serie muy precisa de fuentes cristianas que ya hemos identificado: la experiencia cristiana originaria tal como ella se testimonia en las cartas paulinas, las *Confesiones* de san Agustín y ciertos textos de la mística medieval, la crítica de Lutero a la teología metafísica medieval, el acento que pone Pascal en la dimensión cordial y decisional del cristianismo y la crítica de Kierkegaard al cristianismo especulativo de Hegel⁹⁰. La filosofía, dice Heidegger en una carta a E. Blochmann de 8 de agosto de 1928, podría mostrar cómo la religión (y no sólo la cristiana) es una posibilidad fundamental de la existencia humana, por más que sea completamente distinta de la filosofía⁹¹. Años antes, Heidegger distinguía el ateísmo metodológico que practica la filosofía de toda forma de materialismo. Esto significa que, si tiene alguna “mínima idea” (*Ahnung*) de Dios, la filosofía debe asumir que su tarea de interpretar la vida en y por sí misma es, “dicho de manera religiosa, como levantar la mano (*Handaufhebung*) contra Dios”. Paradojalmente, así es como la filosofía puede permanecer ante Dios “honradamente” (*ehrllich*): ciñéndose a sus posibilidades más propias⁹². Entonces, ateísmo significa “mantenerse libre de toda tentadora preocupación de parlotear de religiosidad”⁹³. Según Heidegger, no hay que apresurarse y otorgar una interpretación atea, individualista y radical a la analítica que realiza la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Sería exagerado, por otra parte, decir que en *Ser y tiempo* se disimula una “insidiosa teología”⁹⁴. El propio Heidegger ha admitido que la analítica existencial se abstiene de juzgar si la existencia está ori-

89 Heidegger (n. 87), pp. 35-38.

90 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 4 n. 1, 190 n. 1 y 199 n. 1, y Caputo (n. 2), pp. 272-273.

91 Heidegger, *Blochmann* (n. 13), p. 25.

92 Se ha puesto de relieve que en la época de la conferencia sobre fenomenología y teología y “ya desde hace años había dicho Heidegger que la filosofía nada sabría de Dios; la fenomenología como hermenéutica tendría que permanecer atea, porque sólo entonces serían defendidas la libertad de Dios para la revelación y la Gracia”: Pöggeler, Otto, “Philosophie und Theologie in ‘Sein und Zeit’”, en *Heidegger in seiner Zeit* (München 1999), p. 272.

93 Heidegger (n. 87), p. 28 n. 56.

94 Harries, Karsten, “‘Das Ding’, ‘Bauen Wohnen Denken’, ‘... dichterisch wohnet der Mensch...’ und andere Texte aus dem Umfeld. Unterwegs zum Geviert”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2003), p. 302.

ginariamente abierta o cerrada a una instancia teísta. A este respecto, dice, nada es decidible (*nichts ist entscheidbar*). Por ende, más que de ateísmo, Heidegger parece propugnar una suerte de agnosticismo procedimental o, mejor, una *epokhé*, una suspensión del juicio respecto de la divinidad y su lugar en la existencia humana. El pensamiento que trabaja en los principios, abandonado a sus propias fuerzas, ha de ceñirse a los límites de su tarea: la aclaración del sentido del ser mediante una interpretación primordial de la constitución existencial del hombre. Como actividad finita e histórica de un ente finito e histórico, la filosofía es una ocupación que, entregada a la pregunta por el ser a través del camino de la analítica de la existencia, nada sabe ni puede saber acerca de Dios. La filosofía consistiría entonces en una investigación obligada a proceder agnósticamente, obedeciendo dicha forma de proceder a una necesidad simplemente de hecho –pura cuestión de método– y no a una opción fundamental y excluyente que se le impusiera ineludiblemente. Y un fruto de esta manera de entender la radicalidad del quehacer filosófico es la caracterización ensayada en *Ser y tiempo* de la facticidad del *Dasein*⁹⁵.

Como se ve, los énfasis de Heidegger en el ser, la existencia y la historia abocan a una filosofía de la finitud (*Endlichkeit*). Ésta es una finitud *toto caelo* diferente de la finitud idealista, pues no parece acoger dimensión alguna de infinitud. Con toda razón, se ha destacado el énfasis que pone Heidegger en la finitud intrínseca del conocimiento y de la existencia entre los años 1928 y 1932. Dicha finitud alienta una investigación en torno a la “metafísica del *Dasein*”, como Heidegger la denomina en el libro de 1929 sobre Kant⁹⁶. En cierta forma, Heidegger sigue aquí a Kant para oponerse enérgicamente a Hegel. Heidegger nunca aceptó la idea hegeliana de infinitud y de absoluto, en cuya virtud “nues-

95 Vid. Heidegger, *Leibniz* (n. 53), p. 177. El silencio teológico y religioso de *Ser y tiempo* ha sido objeto de diversas explicaciones. Thurnher interpreta este callar como un fenómeno positivo, que recuerda la frase con la que concluye el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (n° 7): “de lo que no se puede hablar, hay que callar”. El silencio de *Ser y tiempo*, entonces, denunciaría la inadecuación de la teología metafísica para pensar a Dios y escondería una metodología atea, imprescindible para acometer la analítica existencial y, así, la pregunta por el sentido del ser: *Bemerkungen* (n. 72), pp. 187-191 y 194-195. Greisch (n. 16) insinúa que este silencio de *Ser y tiempo* para con Dios y la religión puede explicarse, primero, por la parcialidad y unilateralidad que gobiernan explícitamente a esta obra: la analítica existencial solamente se elabora en vistas de la cuestión del sentido del ser. Y segundo, por la voluntad de neutralidad que exhibe Heidegger, una neutralidad antropológica y sexual, y también ética, metafísica e ideológica. Por esto el problema de Dios no es siquiera rozado y puede decirse que *Ser y tiempo* lo pone entre paréntesis (pp. 590-592).

96 Vid. Heidegger, *Kant* (n. 53), esp. pp. 204-246. Estos años constituirían casi un período propio dentro de la producción heideggeriana; vid. Greisch, Jean, “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2003), pp. 115-127.

tra misma esencia pertenece a la parusía de lo absoluto"⁹⁷. En su pensamiento maduro, Heidegger contrapuso el acontecimiento del ser a lo absoluto del que habla Hegel. Lo absoluto implica la superación (*Aufhebung*) de la finitud del hombre: el hombre es el lugar del venir-a-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-kommens*) de lo absoluto. En cambio, en el pensar de Heidegger se hace visible la finitud del hombre y del acontecimiento fundamental del ser. Esta finitud no se recorta contra el telón de fondo de una divinidad infinita, sino que es pensada en sí misma (*in sich selbst*) como finitud: "finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio"⁹⁸. Pues bien: toda esta insistencia en la finitud otorga una nueva dimensión al agnosticismo metodológico de Heidegger. Si hemos de proceder agnósticamente, manteniéndonos en un estado de indecisión respecto de lo divino, no será por un cálculo intelectual acerca de la manera más filosófica de plantear preguntas y problemas. El agnosticismo se debe a una experiencia radical de la limitación de la existencia. Y, sobre todo, se debe a la experiencia auténticamente fundamental de la limitación del ser mismo en cuanto tal. Una y otra dimensión de la finitud son constitutivas del giro experimentado por Heidegger en los años 30. Habría que decir, entonces, que es por causa de la finitud que Heidegger se ve forzado a adoptar una metodología agnóstica. Es la cosa misma la que le impone el camino. Al camino no se lo escoge por mero respeto del objeto formal de la filosofía –dejemos de lado por ahora que Heidegger distinguirá entre la filosofía o metafísica nacida en Grecia y un nuevo pensar meditativo cuyo principio vislumbra en esta época. Muy por el contrario: el camino que prescinde de lo sagrado y de lo divino se impone por la fuerza de la finitud inherente al ser humano y al ser *simpliciter*. Tenemos, pues, que el primitivo ateísmo de principio se transforma en un procedimiento que puede ser mejor llamado agnóstico. Que este agnosticismo o estado de indecisión se funda últimamente en el carácter radicalmente finito de la experiencia que tiene el hombre de su pertenencia al ser. Y que el ser en cuanto tal, al que el hombre se debe, no es en modo ninguno una reviviscencia del ente supremo o del espíritu absoluto.

Precisamente en este punto se plantea el problema del fundamento. Es un problema al cual Heidegger dedicó una especial atención. Si lo absoluto resulta excluido de su pensamiento, el fundamento también adoptará una figura estrictamente finita. El fundamento es ontologizado por Heidegger en la línea de la finitud humana. Por ello está lejos de poseer una función supramundana o religiosa. En *Ser y tiempo* el fundamento es identificado con la nihilidad de la existencia: al existir, el *Dasein* es su propio fundamento⁹⁹. Esta reflexión seguirá su

97 Heidegger, Martin, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. 1977 [1942-1943]), p. 191; vid. en gral. pp. 190-208.

98 Heidegger, *Protokoll* (n. 24), pp. 53 y 58.

99 Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 284-285.

curso y encontrará forma plena en la idea de que el fundamento es un abismo del cual no se puede dar ni pedir razón. Veámoslo. En la conferencia *De la esencia del fundamento* de 1928 casi no hay nada que haga referencia a la religión, a lo sagrado o a lo divino. ¿Por qué? Heidegger comienza la conferencia con una afirmación atrevida: el fundamento no habría sido un verdadero problema para la tradición filosófica. Lo que ésta llamó principio de razón –nada es sin una razón o fundamento, todo ente tiene una razón o un fundamento– es algo de lo que existiría una representación perfectamente evidente. Pero no es nada claro en qué consiste lo específicamente principal de este principio. Por esto es por lo que Heidegger dice que aquí yace el problema de la esencia del fundamento. Es el problema de la posición misma del principio de razón, pero también el problema del contenido puesto en él¹⁰⁰. Heidegger examina el tratamiento que le da Leibniz al problema. De dicho tratamiento rescata la vinculación del problema del fundamento con el de la verdad. La verdad se refiere tan esencialmente al fundamento que Leibniz puede afirmar el nacimiento del principio de razón (*principium rationis*) a partir de la naturaleza de la verdad (*natura veritatis*). Mas, la verdad de la que habla Leibniz es la *connexio (symploké)* de sujeto y predicado. Se trata, obviamente, de la verdad del enunciado¹⁰¹. Aquí empieza la destrucción heideggeriana. Hay una definición más originaria de la esencia de la verdad. Es, primero, la abertura antepredicativa del ente, esto es, la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*). Heidegger la llama verdad óptica. Y segundo, es la verdad como desvelamiento (*Enthülltheit*) del ser, la verdad ontológica. Ontología no significa aquí una concepción expresa y temática del ser, sino su comprensión existencial. Es esa captación del ser que anima a todo comportarse fáctico para con el ente, con anterioridad a, e independencia de, cualquier concepto estricto¹⁰². En este sentido, es una comprensión pre-ontológica del ser. De ahí el título de ontología fundamental que le da Heidegger a su estudio¹⁰³.

Heidegger establece la diferencia entre ser y ente, entre el ser puro y simple (*überhaupt*) y el ser del ente (la entidad). Aunque la verdad óptica y la verdad ontológica se pertenecen y reclaman, es preciso distinguirlas con la mayor energía. La verdad ontológica es la verdad originaria. Como tal, sirve de base (*zugrunde liegt*) para toda verdad óptica. Pues bien: esta diferencia ontológica arranca de la existencia humana, del *Dasein*. La comprensión del ser está implicada en todo habérselas con el ente. Por eso, el poder diferenciar en el que se realiza de hecho la diferencia ontológica hunde la raíz de su propia posibilidad en

100 Heidegger, Martin, "Vom Wesen des Grundes", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1928]), pp. 126-127.

101 Heidegger (n. 100), pp. 128-130.

102 Heidegger (n. 100), pp. 130-132.

103 Vid. Heidegger, *Leibniz* (n. 53), pp. 195-202.

el fundamento de la esencia del *Dasein*: “a este fundamento de la diferencia ontológica lo llamamos desde ya la *transcendencia del Dasein*”¹⁰⁴. La transcendencia es la apertura existencial de la diferencia ontológica. Incluso la intencionalidad de la conducta humana, dice Heidegger, ha de radicarse en la transcendencia como en su fundamento. La argumentación de Heidegger lo conduce, a través de la esencia de la verdad, desde el principio de razón a la estructura transcendental del *Dasein*. Esta transcendencia es, pues, el ámbito (*Bezirk*) en el que se debe discutir el problema de la esencia del fundamento¹⁰⁵.

La transcendencia es una estructura esencial del *Dasein* que acompaña a todos y a cada uno de sus comportamientos concretos. Heidegger la caracteriza como un sobrepasamiento (*Überstieg*) del ente, del ente que el *Dasein* es, del que él no es y, en general, del ente en total. Gracias a ella, el *Dasein* llega a ser él mismo. Es la fuente de la mismidad o, en el lenguaje tradicional, de la subjetividad. Pero el término de este sobrepasamiento no es el ente, sino el mundo. Mundo es aquello hacia lo cual (*woraufhin*) el *Dasein* en cuanto tal (*als solches*) trasciende. Obviamente, dado que existe la tentación de entender el mundo de manera vulgar, Heidegger se ve obligado a dilucidar transcendentalmente el fenómeno del mundo. Dicha discusión filosófica del concepto de mundo no aboca ni a un naturalismo (mundo como la totalidad de las cosas naturales) ni a un personalismo (mundo como la comunidad de los hombres). Mundo tiene un sentido perfectamente ontológico-existencial. Como denominación nuclear de la existencia humana, significa la participación en el juego de la vida (*im Spiel des Lebens*). Puede apreciarse la estructura respectiva o referencial del mundo. Mundo es la interpretación de la existencia humana en su respecto con el ente en total (*in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen*). Por eso Heidegger denomina a la transcendencia estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Si transcender es sobrepasar, entonces el *Dasein* sobrepasa al ente comprendiéndolo –en el preciso sentido de que el ente siempre se le abre y manifiesta– respecto del mundo. El mundo, por lo tanto, no es un ente, sino aquello desde lo cual el *Dasein* se interpreta y llega a ser sí mismo en el tiempo. Si el *Dasein* es siempre ‘por causa de sí mismo’ (*umwillen seiner*), el mundo representa el más amplio y primordial ‘por causa de...’ (*Umwillen von...*). El mundo es la posibilidad interna de todas las particularizaciones del ‘por causa de lo que’ (*Worumwillen*) de la existencia fáctica. Para Heidegger, el mundo no es un objeto entre otros. Contra concepciones objetivistas, Heidegger afirma que el mundo le pertenece al *Dasein*, sin que por esto haya de asumirse tampoco subjetivismo alguno. Y le pertenece porque en el mundo es donde el *Dasein* esboza sus posibilidades a través del pro-

104 Heidegger (n. 100), pp. 133-135.

105 Heidegger (n. 100), pp. 135-137. Vid. Heidegger, *Leibniz* (n. 53), pp. 194-195; y n. 68, p. 118, con los matices propios de la nada y la angustia.

yecto de su propio ser. En este sentido, el mundo es el supra-proyecto (*Überwurf*) que posibilita la consumación temporal de la existencia, el ante-proyecto (*vorgängiger Vorwurf*) gracias al cual el ente en total se le abre al hombre. En este consiste, más precisamente, el estar-en-el-mundo del *Dasein*: en aquella transcendencia en virtud de la cual el *Dasein* es esencialmente configurador de mundo (*weltbildend*)¹⁰⁶.

Así es como Heidegger intenta esclarecer, a partir de la transcendencia, la esencia del fundamento. Esta esencia del fundamento es la libertad. El *Dasein* se sobrepasa mediante el 'por causa de', y este sobrepasamiento consiste en un 'querer' o 'voluntad' (*Willen*). Es este querer el que ha de determinar el propio 'en vista de sí mismo'. Tal determinación es justamente una proyección de posibilidades. La libertad es la precisión de la mismidad del *Dasein* que acontece como un sobrepasamiento en dirección al mundo. Sólo la libertad puede hacer imperar (*walten*) un mundo y dejarlo mundear (*welten*) para el *Dasein*: el mundo nunca es, dice Heidegger, sino solamente mundeada (*weltet*). Como transcendencia, entonces, la libertad no es una especie de fundamento, sino el origen del fundamento en absoluto. Libertad es libertad para el fundamento (*Freiheit ist Freiheit zum Grunde*). Y fundamentar no es sino la originaria relación de la libertad con el fundamento. He aquí el origen del principio de razón. Heidegger, en efecto, reconoce tres modos de fundamentar: el fundar (*Stiften*), el basar (*Bodennehmen*) y el justificar (*Begründen*). No es preciso detenerse en cada uno de estos modos. Bastará con decir que, en los tres casos, estamos ante funciones –*sit venia verbo*– originariamente apoyadas en la libertad finita del *Dasein*. Fundamentando, la libertad da (*gibt*) y obtiene (*nimmt*) fundamento, ya como posibilidad (*Möglichkeit*), ya como base (*Boden*), ya como comprobación (*Ausweis*). De esta manera es como el *Dasein* –cada *Dasein*– puede existir fácticamente, cuidando por su permanencia estable en el tiempo. De ahí que este cuidar de sí que es el fundamentar (en sus tres modos) sólo es posible, en último término, como temporeidad de la existencia. El fundamento brota (*entspringt*) de la libertad finita. Y justamente porque la libertad es el fundamento del fundamento, Heidegger puede afirmar que el fundamento tiene su in-esencia (*Unwesen*) y que la libertad es el no-fundamento, el a-bismo (*Abgrund*) del *Dasein*. La abismalidad (*Abgründigkeit*) de la existencia supone, pues, que el poder-ser del *Dasein* descansa en posibilidades, esto es, en esa elección finita que es el destino (*Schicksal*). Mas, aunque esa in-esencia puede ser fácticamente superada (*überwunden*), nunca puede ser suprimida (*beseitigt*). La libertad es finita, lo que significa que el poder-ser no es ilimitado. El *Dasein* está arrojado en el ente. El proyecto de mundo es proyección realizada por un ente que está previamente

106 Heidegger (n. 100), pp. 137-162.

yecto o arrojado. Y ese arrojamiento o yección es una verdadera impotencia (*Ohnmacht*): he aquí la esencia de la finitud del *Dasein*¹⁰⁷. Heidegger concluye que la finitud del *Dasein* se desvela esencialmente en la transcendencia como libertad para el fundamento. Por esto es por lo que el hombre es un ser de la lejanía (*Wesen der Ferne*). Sólo por medio de esta distancia originaria el *Dasein* puede conseguir una auténtica cercanía¹⁰⁸.

Decíamos que el problema del fundamento está plenamente inscrito en una analítica de la existencia finita que no toma decisión alguna para con una eventual apertura religiosa de la existencia. Heidegger afirma que en la interpretación del *Dasein* como estar-en-el-mundo no se decide nada –ni positiva, ni negativamente– acerca de un posible ser por relación a Dios (*ein mögliches Sein zu Gott*). La aclaración de la transcendencia sólo entrega un concepto suficiente del *Dasein*, respecto del cual recién ahora puede preguntarse cómo es ontológicamente planteable una relación con Dios¹⁰⁹. Ya hemos dicho que, más que de un ateísmo puramente metodológico, Heidegger hace entrar en juego aquí una actitud más bien agnóstica exigida por la finitud radical de la experiencia humana del ser. La del fundamento, por lo tanto, es una idea comprendida existencialmente. Por eso la metafísica del *Dasein* planteada en esta conferencia sobre el fundamento, y desarrollada en intenso diálogo con la filosofía de Kant, no aclara ni puede aclarar si existe un espacio para la idea de Dios, sea transcendentalmente como ideal de la razón pura teórica, sea prácticamente como postulado de la razón pura práctica¹¹⁰.

Pero el problema no acaba aquí. El prólogo a la tercera edición (1949) de *Señales de camino* (*Wegmarken*) incluye referencias autocríticas a esta conferencia. Y con más fuerza aún se expresan las anotaciones del propio Heidegger (las *Randbemerkungen*) al texto original. Veámoslo brevemente. Heidegger piensa que este texto aún es prisionero del lenguaje y de los conceptos de la metafísica y que, consiguientemente, no alcanza aún la perspectiva definitiva (por auténticamente fundamental o abismática) de la verdad del ser, es decir, de su acontecimiento fundamental¹¹¹. Lo digno de pensarse (*das Denkwürdige*) –la diferencia ontológica– no consigue una feliz determinación¹¹². Además, se pone en tela de juicio que el problema del fundamento se identifique con el principio

107 Vid. Heidegger, *Leibniz* (n. 53), p. 174.

108 Heidegger (n. 100), pp. 163-175.

109 Heidegger (n. 100), p. 159 n. 56.

110 Vid. Greisch (n. 96), pp. 125-126.

111 Vid. Heidegger (n. 100), pp. 126 n. a, 127 n. a, 131 n. b, 131-132 n. c, 132 nn. a-b, 134 nn. c-d; 159 nn. a-b, 164 n. a, 169 n. a, 174 n. a, 175 n. a.

112 Heidegger (n. 100), p. 123.

de razón¹¹³. Tampoco se logra ver que la pregunta por la esencia del fundamento sea, en el fondo, la pregunta por la verdad del ser mismo (*Wahrheit des Seyns selbst*)¹¹⁴. La libertad no tendría nada en común ni con el fundamentar ni con el fundamento, como no lo tiene con la causa ni con el causar ni con especie alguna de hacer¹¹⁵. En consonancia con lo expuesto en *Fenomenología y Teología*, Heidegger distingue ahora la radicalidad filosófica y artística de la que es propia de la religión. Mientras ésta procede por justificación explicativa (*Begründung*), la filosofía y el arte incluyen un momento de originaria profundización y ahondamiento (*Ergründung*)¹¹⁶.

Para redondear esta peripecia autocrítica, Heidegger dictó en 1955/1956 una lección y en 1956 una conferencia sobre el principio de razón y el problema del fundamento. Heidegger ya consignaba en una anotación a *Señales de camino* que es necesario consultar esta autocrítica para comprender su tratamiento del problema del fundamento¹¹⁷. En la conferencia de 1956, Heidegger comienza por repetir el examen del principio de razón en la filosofía de Leibniz¹¹⁸. Pero añade una meditación novedosa. Con Leibniz el principio de razón encontró su fórmula. Y la pretensión (*Anspruch*) que brota de este principio comenzó a desplegar su dominio. Heidegger dice que en la modernidad el principio de razón ha terminado por identificarse con la violencia (*Gewalt*) de la era atómica, de la mentalidad técnica y eficiente, del pensamiento calculador y el afán de seguridad. Es el apogeo de la *ratio* como cuenta, ajuste a derecho, representación, corrección, aseguramiento, información objetiva. En este sentido, el principio de razón afirma que nada es *sin* fundamento. Y en virtud de esta formulación del principio, se busca el por qué (*Warum*) y el cómo (*Wie*) del ente. Heidegger recuerda los versos de Goethe:

“Ansía y batalla la investigación, sin fatiga,
tras la ley, el fundamento, el cómo y el por qué”¹¹⁹.

Mas, desde otro punto de vista, mucho más originario, Heidegger destaca en el mismo principio la posibilidad de hallar otro criterio de lo importante y lo urgente que no sea exclusivamente el del cálculo. Es la defensa de un pensa-

113 Heidegger (n. 100), pp. 125-126.

114 Heidegger (n. 100), p. 124 n. a.

115 Heidegger (n. 100), p. 175 n. b.

116 Heidegger (n. 100), p. 163: n. a.

117 Heidegger (n. 100), p. 123 n. a.

118 Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe* Vol. 10 (Frankfurt a. M. 1997 [1957]), pp. 172-176.

119 “Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie./ Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie”. Se trata de *Estaciones del año y horas del día chino-alemanas* (X): Heidegger (n. 118), pp. 176-182.

miento de otra laya, un pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*). En él se intenta determinar ya no la interpelación sino el aliento (*Zuspruch*) que reposa calladamente en el principio de razón. En este otro sentido, nada es sin fundamento es una proposición en la que puede escucharse la resonancia del ser mismo. La proposición ya no dice que el ser tenga un fundamento, afirmación cierta respecto del ser del ente, sino que dice que el ser –él– es el fundamento. Y en tanto que fundamento, el ser es un abismo, justo porque carece de fundamento. De tenerlo, no sería ser, sino ente. Por esto es por lo que “ahora ser y fundamento suenan al unísono” (*Sein und Grund klingen jetzt in einem Einklang*) y son “lo mismo” (*das Selbe*). Heidegger está atento a la objeción de que todo esto podría terminar en un círculo, si se explica al ser por el fundamento y a éste por aquél. Por eso, para dar a entender qué significa la mutua pertenencia de ser y fundamento, Heidegger escoge la vía de las señas (*Winke*) poéticas:

“¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Por qué? –¡Los dioses siguen en [silencio]! Tú resiste en el porque y no preguntes ¿por qué?”¹²⁰.

La investigación pregunta por qué: de qué modo, cuándo y dónde. Es la pregunta por el ente. Cabe otra posibilidad, la de profundizar (*Ergründen*) sin buscar ni cómo, ni cuándo, ni dónde. Es justamente lo que ocurre cuando se atiende al ser. Ante el ser ya no cabe más fundamentación, ya no se pregunta por qué. De ahí que Heidegger diga que ante el ser sólo resta escuchar y respetar su silencioso y a la vez poderoso ‘porque’ (*Weil*). Y es que *Weil* no significa primariamente *darum*, ‘porque’ en el sentido de la causa o motivo de algo, sino *dieweilen*, *so lange als, während*, es decir, durante, mientras tanto. El ser no tiene fundamento: él mismo lo es. Por eso el fundamento es

“eso sobre lo cual todo descansa (*das, worauf alles ruht*), aquello que yace ya, de manera previa, en tanto que soporte para todo ente (*was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt*). El ‘porque’ nombra este previo yacer portador (*tragendes Vorliegen*) en el que simplemente permanecemos (*innehalten*)”.

120 “Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm! Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?”. Heidegger cita la *Colección de sentencias [Spruchsammlung] del año 1815* de Goethe. En la lección, Heidegger (n. 118) cita también a Angelus Silesius (*El peregrino querubínico. Descripción sensible de las ultimidades* de 1657): “la rosa es sin por qué; ella florece porque florece, / no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve (*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*)” (pp. 53-64). Heidegger comenta que los versos –bajo el número 289– llevan el encabezado: “sin por qué”. Vid. Heidegger, *Protokoll* (n. 24), p. 56. A propósito de la idea de sin por qué, Pöggeler (n. 33) envía a la prédica de Eckhart Mulier, *venit hora* (pp. 159-160).

El fundamento es el propio ser que descansa, perdura y se demora en sí mismo, en la tranquila quietud (*in der Ruhe*). El 'porque' apunta, pues, a la esencia del fundamento (*in das Wesen des Grundes*) y a la esencia del ser (*in das Wesen des Seins*). Heidegger afirma que si cuidamos esa exhortación abismal y queda, que reposa persistentemente en la palabra del ser, entonces seremos esos mortales que están en el aliento del ser (*im Zuspruch des Seins stehen*). De esta manera, no cedemos a la tentación del pensar calculador y permanecemos en la custodia de lo digno de ser pensado¹²¹.

Ésta es, pues, una meditación que piensa al ser en cuanto ser (*Sein als Sein*) y que no lo explica más a través de un ente¹²². Desde esta nueva perspectiva, todavía no suficientemente clara en la conferencia sobre el fundamento de 1928, Heidegger acuña fórmulas como éstas: el ser no tiene un fundamento, "el ser es fundamental (*grundartig, grundhaft*)", el "ser se esencia en sí (*west in sich*) como fundamentante (*als gründendes*)", "ser: el ab-ismo" (*Sein: der Ab-Grund*)¹²³. El propio Leibniz y la entera metafísica no reconocen al ser en cuanto ser y olvidan por consiguiente la diferencia. Por esto es por lo que pretenden un primer fundamento para el ser, y lo buscan en un ente, en el ente máximo. He aquí la tendencia onto-teo-lógica del pensamiento metafísico, ínsita en el problema del fundamento, y que remonta en el pensamiento occidental a la interpretación platónica del ser como *idéa*¹²⁴.

Heidegger vuelve a este problema en la conferencia *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* de 1957. Esta conferencia sirvió de conclusión para un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Al hilo de la discusión con Hegel,

121 Heidegger (n. 118), pp. 183-189.

122 Heidegger (n. 118), p. 100.

123 Heidegger (n. 118), pp. 65-73, 78 y 166. Es interesante notar que en la lección sobre Schelling se hace alusión a Dios no a partir del fundamento sino de la oscuridad de la falta de fundamento: Dios es para Schelling "fundamento originario (*Urgrund*) o, mejor, *no-fundamento* (*Ungrund*), [...] *absoluta indiferencia* [...]. Dios se ve a sí mismo (*erblickt sich selbst*) en la claridad relampagueante (*aufleuchtende Helle*) en lo oscuro del fundamento": vid. Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen 1971 [1936]), pp. 147 y 159. La apelación al abismo es constante después del giro. En 1939, por ejemplo, Heidegger habla con toda claridad de la abismosidad (*Grund-losigkeit*) de la verdad del ser: vid. "Der Wille zur Macht als Erkenntnis", en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. 1996 [1939/1961]), p. 590. En 1940 dice que el ser no es ninguna base ni fundamento, pues eso únicamente lo puede ser el ente: "el ser es la negativa (*die Ab-sage*) al papel de un semejante fundar, recusa todo lo fundamentador (*alles Gründige*), es abismal (*ab-gründig*)": "Der europäische Nihilismus", en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1940/1961]), p. 225; vid. p. 226. Etc.

124 Vid. Heidegger, Martin, "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1930-1931/1940]), pp. 235-236.

Heidegger se consagra al asunto originario del pensar, la diferencia entre el ser y el ente¹²⁵. Para abordarlo, asegura que la medida de un enfrentamiento productivo con la tradición filosófica consiste en penetrar en el entorno y en la fuerza de ese pensamiento pasado. Pero la clave consiste en que esa penetración no debe atender tanto a lo que fue pensado cuanto a lo que permaneció impensado (*Ungedachte*) en aquello que efectivamente se pensó. Por eso dice Heidegger que “lo ya pensado prepara lo aún impensado, que siempre retorna nuevamente en su sobreabundancia (*Überflu,*)”¹²⁶.

Heidegger defiende un modo específico de dialogar con la historia del pensar. Si para Hegel ese diálogo tiene carácter de superación (*Aufhebung*), para Heidegger tiene carácter de un paso atrás (*Schritt zurück*)¹²⁷. El paso atrás, a la vez que otorga distancia y muestra lo próximo gracias a un cierto alejamiento, conduce fuera (*führt heraus*) de la filosofía occidental, más allá o, mejor, más acá de lo que se ha pensado bajo el título de metafísica. Eso que permanece fuera de la metafísica es lo impensado, lo no preguntado por la filosofía europea. Es, por supuesto, la diferencia ontológica. Desde aquí, dice Heidegger, se debe abordar lo que hay “que pensar (*zu-Denkende*): el olvido (*Vergessenheit*) de la diferencia”¹²⁸. Ya desde los inicios de la filosofía nos topamos con el olvido o *lêthe*, esto es, con el ocultamiento (*Verbergung*) o disimulo (*Verhüllung*) de la diferencia. Entonces tocamos la esencia misma de la metafísica occidental, cuya manifestación actual es la técnica moderna. Y si se trata de pensar el olvido de la diferencia ontológica, entonces esto nos llevará más allá de los fenómenos tecnológicos en pos de la esencia misma del modo técnico de existir¹²⁹.

Hegel pensaba que el comienzo de la ciencia –es decir, de la metafísica– debía ser Dios, sin lugar a dudas. Con esta declaración, Hegel se pliega a la más

125 Heidegger, Martin, “Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz* (Tübingen 1957), p. 43.

126 Heidegger (n. 125: 44). Lo no pensado en un pensar, dice Heidegger, no es una pura carencia. Lo no-pensado es lo no-pensado. La originalidad de un pensar determina la riqueza de su lado no pensado. Lo no pensado es el mejor regalo que un pensar puede dar (*vergeben*): Heidegger, *Denken* (n. 61), p. 82; vid. también p. 83.

127 Heidegger (n. 125), p. 45; vid. “Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1941-1946/1961]), p. 335; “Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949”, en *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M. 1994), pp. 20-21; “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. 2000 [1950]), pp. 183 y 186; *Protokoll* (n. 24), p. 30; (n. 19), p. 105; etc.

128 Heidegger (n. 125), p. 46.

129 Heidegger (n. 125), pp. 47-48. No debe perderse de vista que el ser siempre se manifiesta de una manera determinada. Ya lo veremos mejor. Pero ya podemos adelantar que, según Heidegger, puede hablarse de una historia del ser: el ser se da de un modo destinado (*geschicklich*), por lo cual siempre lleva un sello epocal (*eine je epochale Prägung*): Heidegger (n. 125), p. 65.

antigua y constante tradición de la filosofía occidental, para la cual los dos grandes problemas son el del ente en cuanto ente y el de Dios en tanto que máximo ente. Es la tradición ontológica y teológica. En este sentido, puede decirse que "la metafísica es onto-teo-logía"¹³⁰. Ésta es, justamente, la esencia de la metafísica. Y en ella reside algo todavía impensado, que es lo más digno de ser pensado¹³¹. Para Heidegger, esto se debe a que, de alguna manera que hay que precisar, Dios ha llegado (*kommt*) a la filosofía. Dios aparece a todo lo largo y ancho de la filosofía. ¿Cómo? La respuesta de Heidegger es que Dios está en la filosofía tal como el ser, es decir, como fundamento. Fundamento es *lógos*, en el sentido de ese dejar yacer de manera previa que reúne (*versammelndes Vorliegenlassen*) que los griegos llamaron *Hèn Pánta*. Por lo mismo es también *hypokeímenon*, sustancia, sujeto. Nuevamente nos las vemos con el problema del fundamento, eso que Heidegger ya ha caracterizado como fundamento infundado o abismal. El ser es lo que se fundamenta a sí mismo. La metafísica tiene por tema, para empezar, lo ente en su máxima generalidad, en total. Pero a la vez, la metafísica termina por investigar lo más elevado en el campo de lo ente, eso gracias a lo que se fundamenta la totalidad de lo ente. La metafísica, en estos dos sentidos, da cuenta del fundamento, lo razona y lo explica como fundamento. Pero en el segundo sentido, la metafísica ha conducido al fundamento primario, a la *causa prima*, *ultima ratio*, *causa sui*. Todos éstos son nombres del concepto metafísico de Dios, y son los únicos que lo exponen de manera fundada (*gründlich*). Heidegger insiste en que ambos sentidos de la metafísica están estrechamente vinculados. Tanto es así que puede afirmarse que "la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica". Cada una fundamenta a la otra. La constitución esencial de la metafísica, dice Heidegger, reposa en la unidad de lo ente en cuanto tal, tanto por lo que tiene de general como por lo que tiene de más alto. Pero a la vez y por lo mismo, la metafísica reposa en el ocultamiento, la sustracción y el olvido del ser en cuanto ser¹³². ¿Por qué?

El ser es el ser 'de lo ente' (con *genitivus objectivus*), y lo ente es lo ente 'del ser' (*genitivus subjectivus*). Aquí hay claramente una diferencia, dice Heidegger. Esta diferencia no es una simple distinción de razón, sino que es un

130 Heidegger (n. 125), pp. 49-51. Junto a Hegel, Heidegger cita especialmente a Leibniz (concretamente las veinticuatro proposiciones que constituyen el resumen de metafísica datable en torno a 1703) en abono de esta interpretación según la cual la metafísica tiene una intrínseca constitución onto-teo-lógica (n. 125), p. 68.

131 Heidegger (n. 125), pp. 51-52.

132 Heidegger (n. 125), pp. 52-58; vid. *Bestimmung* (n. 127), pp. 312-332; *Einleitung* (n. 60), pp. 378-379. El ser es, por consiguiente, el enigma (*das Rätsel*), y "la esencia de la metafísica descansa en que ella es la historia del misterio del prometerse del ser mismo": *Bestimmung* (n. 127): 334 y 336.

acontecimiento originario que se le impone a la razón como un *prius*. La diferencia es anterior, siempre *a priori*. Ella es un dato ya presente cuando la razón entra en actividad. El ente y el ser se descubren en todo momento a partir de esa diferencia previa y fundamental¹³³. El ser se esencia (*wesst*) como “un pasar hacia lo ente (*ein Übergang zum Seienden*)”¹³⁴. El ser pasa y transita, y al pasar y transitar sobreviene desocultándose por sí mismo. El ser se manifiesta justamente como esta sobrevinida desocultadora (*entbergender Überkommnis*). Y el ente hacia el que transita el ser es una llegada que se oculta (*sich bergender Ankunft*). En esa llegada del ser que sobreviene desocultándose, ocurre un ocultamiento. Este “ocultarse dentro del desocultamiento (*sich bergen in Unverborgenheit*)” equivale a un “durar ocultado, ser lo ente (*geborgen anwähren: Seiendes sein*)”. Esto implica que en la diferencia hay no sólo una separación sino también una reunión. Ser y ente son diferentes, pero “gracias a lo mismo, gracias a la diferencia (*aus dem Selben, dem Unterschied*)”. La diferencia es una conclusión (*Austrag*). La conclusión, dice Heidegger, es ese claro (*Lichtung*) que desoculta y oculta, que reúne y separa¹³⁵. Todo esto permite pensar más adecuadamente al ser. Permite pensarlo más adecuadamente porque se lo piensa a partir de la diferencia. El paso hacia atrás hace posible contemplar el olvido de la diferencia entre ser y ente. Y hace posible comprender la diferencia como la conclusión “entre la sobrevinida desocultadora y la llegada que se oculta a sí misma”¹³⁶. El olvido del ser, entonces, es el olvido de la conclusión. Mas, dice Heidegger, la conclusión no está sólo en el inicio de la historia de la metafísica sino “en todas sus épocas”. Esto significa que el ser mismo, que sobreviene desocultadoramente, se muestra “como el dejar yacer de manera previa de lo que llega, como el fundar en las diversas maneras del traer y el aducir (*Her- und Vorbringen*)”. Y significa también que el ente, que como llegada se encubre dentro de ese desocultamiento, “es lo fundado (*das Gegründete*), que en cuanto fundado, y así en cuanto efectuado (*Erwirktes*), funda a su manera, o lo que es lo mismo, efectúa (*wirkt*), esto es, causa (*verursacht*)”. Así, el ser fundamenta a lo ente, y lo ente fundado, ahora en tanto que plenitud de ser (*Fülle des Seins*), es decir, máximo ente (*das Seiendste*), “funda a su manera al ser, esto es, lo causa”. En la conclusión, la diferencia entre ser y ente no es sólo una separación sino también una reciprocidad (*Zueinander*) que mantiene en tensión (*verspannt*) a uno y otro. La reciprocidad de los diferentes es tan estrecha que Heidegger dice que la conclusión es una suerte de mutuo reflejo (*Widerschein*), de rotación o circulación (*Kreisen*). El fundamento unifica, reúne. *Lógos* es lo Uno (*Hén*), decía

133 Heidegger (n. 125), pp. 59-62.

134 Heidegger (n. 125), p. 62.

135 Heidegger (n. 125), pp. 62-63.

136 Heidegger (n. 125), pp. 64-65.

Heidegger. Pero unifica de dos maneras. Primero, como unidad primera y máximamente general de todas las cosas. Segundo, como unicidad suprema y originaria que es causa primera de todas las cosas¹³⁷.

En breve: Dios entra en la filosofía mediante la conclusión, y ese Dios que así entra es la *Causa sui*¹³⁸. El mismo Dios judeo-cristiano sería la divinización (*Vergötterung*) no de la causa particular de un determinado efecto, sino del ser-causa en cuanto tal¹³⁹. Y aunque parezca paradójico, el cristianismo, pese a haber solidificado el carácter onto-teo-lógico de la metafísica, carga con una gigantesca responsabilidad por el debilitamiento de lo divino en los tiempos modernos. Según Heidegger, la nuestra es la época de la desdivinización (*Entgötterung*)¹⁴⁰. No se trata de un rudo ateísmo, sino de un proceso muchísimo más complejo. Por una parte, puede decirse que la imagen del mundo se cristianizó mediante la posición de un fundamento mundanal infinito, incondicionado y absoluto. Por la otra, el cristianismo se ha vuelto una cosmovisión (*die christliche Weltanschauung*) y, así, ha terminado por adecuarse a los tiempos modernos. En la unión de estas dos fases consiste la desdivinización actual. Y su consecuencia es la indecisión (*Entscheidungslosigkeit*) sobre Dios y los dioses. Heidegger piensa que el gran responsable de la huida de los dioses es el propio cristianismo¹⁴¹. Sin embargo, asegura que este proceso gigantesco no ha terminado con la religiosidad. Lo que tenemos es más bien el fortalecimiento de la llamada vivencia religiosa (*religiöses Erlebnis*), que se ha convertido en un sucedáneo de la relación con la divinidad. A la vez, esta huida de los dioses ha vigorizado la investigación histórica y psicológica del mito.

Pero la onto-teo-logía no se debe sólo al cristianismo, sino que está presente desde muy temprano en la filosofía, muy claramente en los libros metafísicos de Platón y de Aristóteles. En *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger

137 Heidegger (n. 125), pp. 66-68.

138 Heidegger (n. 125), pp. 68-70.

139 Heidegger (n. 8), p. 240.

140 Heidegger, Martin, "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. 1977 [1938]), p. 76. Esta desdivinización equivale a la huida de los dioses (*Flucht der Götter*); vid. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. *Gesamtausgabe* Vol. 39 (Frankfurt a. M. 1980 [1934-1935]), pp. 97-100, 211, 223-224, 236; n. 8, pp. 12, 231, 237, 246-247, 415; etc. Esta convicción es antigua: ya en 1919 Heidegger aludía al abandono y a la aparente lejanía de Dios (*Gottferne*); vid. *Briefe* (n. 13), p. 100. Y en 1935, Heidegger añadía a esta nota las siguientes: el oscurecimiento del mundo, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha odiosa contra todo lo creador y libre: vid. *Einführung* (n. 60), pp. 41 y 48.

141 Heidegger se pregunta si, en el fondo, no es puro ateísmo la "presunta fe óptica en Dios (*vermeintliche ontische Glaube an Gott*)" y si el auténtico metafísico no es más religioso que los creyente usuales, los miembros de una iglesia e incluso los mismos teólogos confesionales: *Leibniz* (n. 53), p. 211 n. 3.

había acusado el carácter teológico de la metafísica platónica. En efecto, Platón hace de la *idéa tou ágathou* la causa primera y originaria de los entes. Esto significa que dicha idea, en cuanto causa suprema de lo ente, es lo divino, *tò theïon*. Si el ser se identificaba con la idea del bien, entonces el ser acaba identificándose con lo divino. La misma operación –hacer de la causa suprema lo divino mismo– se advierte en Aristóteles¹⁴². La metafísica, entonces, ha pensado la entidad del ente olvidándose del ser en cuanto tal. El ser es el fundamento de la metafísica, o mejor eso que ya no es fundamento sino pura abisalidad. Por eso escribe en unas anotaciones marginales: “ser y fundamento: lo mismo” (*Sein und Grund: das Selbe*); “ser como no fundamento, fundamento (*Sein als Nichtgrund, Grund*)”¹⁴³. Heidegger recurre a la imagen propuesta por Descartes: si la filosofía entera es como un árbol, las ciencias son las ramas, la física es el tronco y la metafísica las raíces. Frente a esta imagen, Heidegger pide no olvidar que las raíces –como en general todo el árbol– se asientan en un suelo que les sirve de fundamento esencial. Sin embargo, ese fundamento suele ser olvidado, justamente por ser lo más manifiesto de todo, la luz misma en cuya apertura y claridad se conocen todas las cosas: la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Esta verdad del ser sólo se entrega como un desocultamiento (*Unverborgenheit, alétheia*). Heidegger dice que las decisiones de la metafísica –no por históricas menos esenciales– la han llevado a pensar el ente (*ón*) en su mostrarse como ente ya presente (*hê(i) ón*), desatendiendo su llegar a mostrarse, ese venir a la presencia que, en el mismo ente ya desoculto (*unverborgen*), permanece sin embargo oculto (*verborgen*)¹⁴⁴.

La referencia al carácter onto-teo-lógico de la metafísica alcanza a los textos más maduros. En una oportunidad, Heidegger se refiere a la metafísica y agrega: “sea la del dios vivo o la del dios muerto (*sei sie die des lebendigen oder toten Gottes*)”¹⁴⁵. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* se sintetiza esta idea de la metafísica como onto-teo-logía. La filosofía es metafísica. Ésta piensa al ser del ente como fundamento (*Grund*), y al fundamento como presencia (*Anwesenheit*) o, mejor, como lo que produce (*hervorbringt*) la presencia de lo que está presente. Así, el fundamento funda, sea como causa óptica de lo real, como posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, como mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto o del proceso produc-

142 Vid. Heidegger, *Schelling* (n. 123), pp. 60-62 y 174-175; n. 124, pp. 235-236; “Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969 [1964]), p. 76.

143 Heidegger, *Einleitung* (n. 60), p. 367 nn. a-b. Donde dice “*Sein als Nichtgrund, Grund*”, este segundo *Grund* aparece tachado en el original.

144 Heidegger, *Einleitung* (n. 60), pp. 379-380.

145 Heidegger, *Seinsfrage* (n. 37), pp. 420 y 405. Vid. Heidegger, *Einblick* (n. 127), p. 55; etc.

tivo histórico, o como voluntad de poder que establece valores (*wertesetzende*). El final de la filosofía significa que las ciencias se independizan de ella y que, a la vez, adquieren una imparable dinámica tecnológica y calculadora¹⁴⁶.

En definitiva, pudiera pensarse que Heidegger se limita a diagnosticar –aun sin defender– la irreversible secularización del mundo occidental. Pero por desgracia, y como será cada vez más frecuente en este autor, su visión del problema no es nada clara. Heidegger no sólo no proclama un nihilismo vulgar –digamos, un ateísmo al estilo de Sartre–, sino que tampoco cierra completamente la vía para una meditación de la divinidad. En un texto de los años 40 donde comenta la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto” (*Gott ist tot*), Heidegger dice que lo que esta frase enuncia es el nihilismo como destino de la historia de Occidente, es decir, la desvalorización del Dios cristiano y, en general, del platonismo y su posición metafísica fundamental de un mundo suprasensible, metafísico, plagado de ideales¹⁴⁷. Mas, la misma figura del loco (*der tolle Mensch*), del desquiciado (*verrückt*) que en la *Ciencia jovial* (n.º 125) proclama la muerte de Dios –porque entre todos “lo hemos matado”– no es la de un ateo cualquiera¹⁴⁸. Es la de un buscador de Dios que ya no encuentra un modo de referirse a Dios que no sea ni metafísico ni religioso¹⁴⁹. Heidegger insinúa que la razón es el gran adversario del pensar y que, en cuanto tal, es también un obstáculo de proporciones para referirse a Dios. Contra ella, el pensar tiene por tarea, primero, abandonar el lenguaje de los valores. Éste es el lenguaje en virtud del cual se estima, se objetiva lo estimado y se termina por subjetivizar todo lo que es importante. Heidegger siempre pensó que convertir el ser en valor implica una degradación del ser mismo¹⁵⁰. Segundo, más allá de todo ente, el pensar ha de rescatar del olvido al

146 Heidegger, *Ende* (n. 142), pp. 61-65. Para un listado exhaustivo de las ocurrencias de las expresiones ‘onto-teo-logía’ y sus derivadas en la obra de Heidegger, vid. Jaran, François, “L’ontothéologie dans l’oeuvre de Martin Heidegger”, en *Philosophie* 91 (2006), p. 62.

147 Heidegger, Martin, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. 1977 [1943]), pp. 216-217. Vid. también Heidegger, *Nihilismus* (n. 123), pp. 23-26.

148 Heidegger, *Wort* (n. 147), pp. 214-216. Vid. Heidegger, *Germanien* (n. 140), p. 95.

149 La semejanza del trastornado con Nietzsche es, para Heidegger, innegable. En el *Discurso del Rectorado*, Heidegger ya había hablado de Nietzsche como del último filósofo alemán que buscó a Dios con pasión: “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. 2000 [1933]), p. 111.

150 De este pensar en valores aún es prisionero el mismo Nietzsche. Pues si “la metafísica es en cuanto metafísica el nihilismo propio”, entonces Nietzsche es un pensador tan profundamente metafísico que puede decirse que en él el nihilismo llega a su consumación (*Vollendung*): cf. Heidegger, *Bestimmung* (n. 127), pp. 301-309 y 361). Nietzsche es “el último metafísico de Occidente (*der letzte Metaphysiker des Abendlandes*)”: *Erkenntnis* (n. 123), p. 570; “el pensar de Nietzsche es, de acuerdo con todo el pensar de Occidente desde Platón, metafísica”: “Nietzsches Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1940/1961]), p. 231. Como se sabe, Nietzsche invierte las cosas: ni el mundo verdadero es el de lo estable y supra-

ser en cuanto ser, en su verdad propia. Precisamente por serle tan próximo, el ser suele ser descuidado y desechado por el hombre. Y tercero, a partir de la verdad del ser, el pensar puede permitir una nueva búsqueda de Dios. Una búsqueda que ya no incurre en la blasfemia (*Gotteslästerung*) de tratar a Dios como un ente o un valor –por supremos que sean–, sino que lo deja ser Dios y, de esta manera, hace posible invocarlo y clamar por él¹⁵¹. A la luz del camino que Heidegger está recorriendo desde los años 20, esto no deja de sorprender. En efecto, vemos en estas expresiones algo que parece desbordar el proyecto de una filosofía de la finitud conducida de manera agnóstica. En *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, que citábamos más arriba, Heidegger decía que el Dios de la metafísica es la *Causa sui*. No reparamos entonces en lo que Heidegger agrega:

“a este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer con temor de rodillas, ni puede ante este Dios hacer música y bailar. Por consiguiente, tal vez el pensar sin Dios (*das gott-lose Denken*), que tiene que abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *Causa sui*, está más cerca del Dios divino”¹⁵².

Y esto no es todo. En cuanto al cristianismo (*Christentum*), Heidegger recuerda que Nietzsche lo ha definido como “la manifestación histórica, política y mundana (*weltlich*) de la iglesia y su pretensión de poder (*Machtanspruch*) al interior de la configuración de la humanidad occidental y de su cultura moder-

sensible ni el mundo aparente el de lo sensible y en devenir, sino justamente al revés. Heidegger nunca dejará de pensar que esta inversión nietzscheana de los dos mundos se mueve dentro de los marcos fundamentales de la distinción platónica de dos mundos: “la inversión (*Umkehrung*) sólo es realizable bajo la condición de esta separación (*Unterscheidung*)”. Es cierto que la consumación de la metafísica occidental es –a la vez– el principio de su ocaso (*Untergang*). Nietzsche termina por eliminar la diferencia misma entre dos clases de mundo: vid. la presentación que hace Heidegger del apartado “Cómo el ‘mundo verdadero’ se convirtió finalmente en una fábula”, del *Crepúsculo de los ídolos*, en *Der Wille* (n. 61), pp. 202-213; y también *Erkenntnis* (n. 123), pp. 485-489 y 555-570. Mas, por otro lado, el pensamiento único de Nietzsche es la voluntad de poder, cuya esencia más honda radica en darle consistencia (*Beständigung*) al devenir (*Werden*) por la presencia (*Anwesenheit*). Heidegger concluye que “la interpretación principal del ser como consistencia (*Beständigkeit*) del estar presente (*Anwesen*)” se mantiene aquí incuestionada. Éste es el sentido de la recapitulación expuesta en un pensamiento de 1888: “imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la más alta voluntad de poder”: *Erkenntnis* (n. 123), p. 592. En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger menciona un pensamiento nietzscheano, también titulado recapitulación, de 1885 o 1886: “que todo retorna, es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al del ser: –cumbre de la meditación”: *Denken* (n. 61), p. 111.

151 Heidegger, *Wort* (n. 147), pp. 259-267. Vid. también Heidegger, *Leibniz* (n. 53), p. 211 n. 3, y *Briefe* (n. 13), p. 279: contra Buber y Scheler, Dios no debería ser interpretado como un tú absoluto o como *bonum*, ni como un valor o como lo eterno.

152 Heidegger (n. 125), pp. 70-71.

na”¹⁵³. Así es como ha podido ver una diferencia esencial entre ese cristianismo y la fe neotestamentaria. Por eso Heidegger sugiere que se puede ser cristiano sin estar adscrito a los contornos institucionales del poder eclesiástico, y viceversa¹⁵⁴. Es difícil evitar la impresión de que Heidegger, confesando una convicción, hace suya esta visión de Nietzsche, y de que, por ende, también tiende a distinguir entre la cristiandad institucional y las posibilidades originarias que laten en la experiencia del cristianismo primitivo. En otro lugar, Heidegger se expresa con mayor nitidez. La cultura moderna, aun donde es no creyente (*ungläubig*), es de todos modos cristiana (*christlich*), si bien al precio de transformar la fe misma –y la entera verdad– en certeza (*Gewi,heit*). Por eso, siempre ha de distinguirse entre un cristianismo cultural (*Kulturchristentum*) –que en eso se ha transformado modernamente, por reacción defensiva, la iglesia cristiana– y la cristiandad de la fe (*Christlichkeit des Glaubens*) que permanece cerca del cristianismo originario (*Urchristentum*)¹⁵⁵.

En síntesis, en la época de *Ser y tiempo* Heidegger emprende una ruta que parece prescindir de la dimensión religiosa y sagrada. Si en un comienzo pensó que esta prescindencia de lo divino era un ateísmo, luego matizó su juicio para decir que su pensamiento no es ni ateo ni teísta, sino que se mueve en el ámbito de la finitud de la existencia humana y de la experiencia del ser en que ella se funda. Y en ese ámbito previo no es posible ni legítimo plantear la pregunta por lo sagrado y por la divinidad. Observemos que la legitimidad de la pregunta no es refutada por Heidegger. Lo que se refuta es su planteamiento sin un debido estudio de ese ámbito preliminar. La filosofía occidental habría incurrido justamente en este error de proporciones. Por introducir irreflexivamente a Dios en el terreno de la metafísica, hizo de él el fundamento de los entes y lo identificó con el ser mismo. Por esto, la metafísica europea es desde los tiempos de Platón y Aristóteles una onto-teo-logía. El cristianismo no ha hecho más que afianzar esta esencia teológica de la filosofía. Sin embargo, acabamos de insinuar que a partir de los años 30 se aprecia en Heidegger una vacilación de envergadura, una vacilación que hace necesario poner en cuestión el significado de su idea de finitud y el alcance de su metodología agnóstica. Su misma aproximación al cristia-

153 Heidegger, *Wort* (n. 147), p. 219.

154 Heidegger, *Wort* (n. 147), pp. 219-220.

155 Heidegger, Martin, “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1941/1961]), pp. 385-389. Heidegger admite que no siempre y en todos los casos las iglesias cristianas se han identificado con el cristianismo cultural, con la cosmovisión cristiana. Kierkegaard constituye a este respecto un ejemplo eminente. No obstante lo cual, Heidegger lo acusa de reducir el concepto de existencia: existir equivaldría para él a ser cristiano, a la fe en el sentido de volverse cristiano (*Christwerden*): vid. “Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1941/1961]), pp. 433-434.

nismo deja ver más de alguna consideración admirativa. Y su crítica severa a la onto-teo-logía y a la religión no le impide pensar en la dimensión de lo sagrado, en la auténtica divinidad de los dioses y el último Dios, como veremos a continuación.

3. LA DIMENSIÓN SAGRADA DEL GIRO Y EL ÚLTIMO DIOS

Hasta el momento hemos hablado inadvertidamente de lo que Heidegger denomina *Ereignis*. Lo hemos llamado acontecimiento fundamental o primordial del ser, verdad del ser. En el alemán corriente, la expresión significa suceso, evento, incidente, incluso accidente, hecho notable. Heidegger subraya en esta palabra la presencia de *eigen*, lo propio, característico o peculiar de una cosa, y de *eignen*, 'ser propio o peculiar de', 'pertenecer a'¹⁵⁶. Por estas razones es aconsejable traducir esta expresión de manera que se haga visible ese matiz de apropiación. Esto es justamente lo que no se percibe en traducciones como evento o suceso. Una mejor traducción, entre otras posibles, es la de acontecimiento apropiante, apropiador o apropiatorio. Por supuesto, una discusión puramente lexicográfica es insuficiente. Por eso debemos aclarar el significado de esta expresión al interior del pensamiento de Heidegger, pues ella constituye la clave de bóveda del giro de los años 30. Esta aclaración permitirá ahondar en la otra dimensión del pensamiento maduro de Heidegger: la de su frecuente apelación a lo sagrado y a lo divino.

El primer indicio explícito del giro se halla en la *Carta sobre el humanismo* de 1946. Allí se dice que el giro remonta a 1936, aunque ya se adivina en el texto *De la esencia de la verdad*, de comienzos de los años 30¹⁵⁷. Es sabido que la fecha de 1936 es una alusión al manuscrito *Aportes a la filosofía (sobre el acontecimiento apropiante)*, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, compuesto entre 1936 y 1938, aunque publicado recién en 1989. Este manuscrito ocupa un lugar importante en la obra de Heidegger, porque allí se explicitan el giro y la nueva orientación de su pensamiento. Pero no debe pensarse que todo el itinerario posterior de Heidegger esté contenido en él. Como colección de ideas y meditaciones, los *Aportes a la filosofía* son también un punto de partida, un primer esbozo fragmentario de los caminos maduros de Heidegger. En más de una ocasión, Heidegger complementará o enmendará estos apuntes¹⁵⁸.

156 Vid. por ej. Heidegger, Martin, *Über den Anfang. Gesamtausgabe* Vol. 70 (Frankfurt a. M. 2005 [1941]), p. 46.

157 Heidegger (n. 69), pp. 313 n. a y 327-328.

158 Vid. González (n. 22), pp. 141-142.

A continuación, debemos detenernos brevemente en éstos y otros textos de la obra de Heidegger y caracterizar el contenido del giro y el sentido del *Ereignis*, ya que sólo de esta manera podremos comprender mejor cómo es que el pensamiento maduro de Heidegger deja lugar a lo sagrado y a lo divino.

En un examen retrospectivo de su itinerario intelectual, de 1962, Heidegger ha dicho que en la frase de Aristóteles: *tò òn légetai pollakhôs* se esconde la pregunta determinante del camino de su pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria (*einfache, einheitliche Bestimmung*) a la que pueden referirse las diversas significaciones de ser? El ser es la cosa primera y última (*die erste und letzte Sache selbst*) para el pensar. La pregunta del ser no tiene otro sentido que el ser como tal, la patencia del ser (*die Offenbarkeit des Seins*). El ser es aquello que hay que pensar (*jenes zu Denkende*) y es, a la vez, lo que necesita de un pensar que le corresponda (*ihm entsprechendes Denken*)¹⁵⁹. Este problema impulsa a Heidegger desde muy temprano –ya hemos mencionado su lectura del libro de Brentano dedicado a la metafísica aristotélica. Y es a la vez el punto de partida de *Ser y tiempo*. La seña decisiva (*der entscheidende Wink*) de esa obra fue el reconocimiento de una idea no reflexionada en los pensadores griegos: “el ser fue determinado como presencia (*Anwesenheit*) (es decir, a partir del tiempo)”¹⁶⁰. La pregunta de *Ser y tiempo*, como ya hemos visto, es la pregunta por el sentido del ser. Dice Heidegger que sentido es el claro, desocultamiento o comprensibilidad donde todo comprender, es decir, proyectar (llevar a lo abierto) es posible, es aquello “desde donde y en razón de lo cual el ser en general y como tal puede revelarse y llegar a la verdad”¹⁶¹. Para Heidegger, la pregunta por la patencia y el claro (*Lichtung*) del ser mismo, esto es, por la verdad del ser y no por el ser del ente, es la pregunta decisiva desde *Ser y tiempo*¹⁶². Aquí despunta la mutación experimentada por Heidegger: hay un giro posterior a *Ser y tiempo* que explica por qué dicha obra nunca fue terminada. Es forzoso entonces preguntar en qué consiste dicha mutación.

El giro no es una mera vicisitud del pensamiento de Heidegger. El giro es un viraje que le pertenece (*gehört*) a la cosa misma nombrada en *Ser y tiempo* y en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962, que ya analizaremos. Heidegger quiere escapar a un enfoque antropológico todavía cautivo del neokantismo y de la fenomenología entendida como idealismo transcendental: el ser no es posición de un sujeto. Por el contrario, es la esencia del hombre la que ha de pensarse a partir de la verdad del ser. Si la de *Ser y tiempo* sigue siendo una pregunta nece-

159 Heidegger, *Vorwort* (n. 23), pp. XI, XV y XVII.

160 Heidegger, Martin, “Was ist das Sein selbst?”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. 2000 [1946]), p. 424.

161 Heidegger (n. 160), p. 424; vid. *Der Wille* (n. 61), pp. 15-16.

saría, puede decirse que el giro la complementa (*er-gänzt*). Dicho de otro modo: la posibilidad de *Ser y tiempo* está contenida en lo pensado a partir del giro, pero, a la vez, sólo se puede acceder al giro mediante lo pensado en esa primera obra. Por lo que se inquiera es, en definitiva, por el ser como tal (*als solches*). El ser es el acontecimiento del giro (*das Geschehen der Kehre*). Gracias al giro se puede decir: hay ser, hay tiempo, o se da ser, se da tiempo (*Es gibt Sein, es gibt Zeit*). El genio griego, como ya se ha dicho, lo vislumbró en el vocablo *a-lét-heia*, cuya etimología permite decir que en lo presente como tal hay desocultamiento (*Unverborgenheit*) y ocultamiento (*Verbergung*):

“tiempo es el claro del ocultarse del estar presente (*Lichtung des Sich-verborgens von Anwesen*) [...] El estar presente (ser) pertenece al claro del ocultarse (tiempo). El claro del ocultarse (tiempo) produce el estar presente (ser)”.

El pertenecer y el producir descansan en el aconteciente-apropiar (*Er-eigen*) y se llaman *Ereignis*, acontecimiento apropiante. El giro es el acontecimiento, y éste en rigor no es sino que simplemente se da. La dificultad para captar al giro radica en que el dar de un tal don (*Geben einer solchen Gabe*) al hombre, el destinar de un así destinado (*Schicken eines so Geschickten*), sólo adquiere sentido si se lo ve. Y el ciego de nacimiento no puede experimentar qué son luz y colores¹⁶³.

Decíamos que en los *Aportes a la filosofía* se aprecia el giro del pensamiento de Heidegger. Este giro afecta a la ontología y a la analítica desarrolladas en *Ser y tiempo* y a la metafísica del *Dasein* esbozada en las obras inmediatamente posteriores. Y comentábamos que los *Aportes a la filosofía*, más que una obra sistemática y exhaustiva, son un conjunto de anotaciones, apuntes y aforismos. Con enorme energía brota aquí la recusación heideggeriana del lenguaje objetivador. Por este motivo no es nada fácil dar con los núcleos significativos esenciales de los *Beiträge*. Dejando fuera la visión previa (*Vorblick*), Heidegger divide este manuscrito en siete capítulos de acuerdo a los siguientes temas: la resonancia (*der Anklang*), el paso (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zu-künftigen*), el último Dios o el Dios último (*der letzte Gott*) y el ser (*Seyn*, forma alemana arcaica para decir ser). Esclarecer el encadenamiento de estos capítulos no es asunto sencillo, según reconoce el propio Heidegger:

162 Heidegger (n. 160), p. 424.

163 Heidegger, *Vorwort* (n. 23), pp. XIX-XXIII.

“y sólo un mínimo puede decirse aquí en este pensar principal ‘sobre el acontecimiento’. Lo que se dice, ha sido preguntado y pensado en el ‘paso’ del primero al otro principio, desde la ‘resonancia’ del ser en la indigencia del abandono del ser, para el ‘salto’ en el ser, hacia la fundación de su verdad como preparación de los ‘futuros’ ‘del último Dios’”¹⁶⁴.

En vez de seguir uno a uno estos capítulos, es preferible intentar una breve reconstrucción sistemática de los nudos básicos de la obra. Cada uno de ellos enuncia una misma cuestión que se aborda ora desde una perspectiva, ora desde otra. De ahí las innumerables repeticiones en que incurre Heidegger, que no hace más que ofrecer posibles puntos de vista acerca de una única cuestión. He aquí, en síntesis, los diversos ángulos de aproximación escogidos por Heidegger:

- a) La manera de pensar que se ha hecho común en la historia occidental es la que tiene su principio en la filosofía griega. Puede llamarse metafísica a esta manera de pensar. Heidegger llama la atención sobre el carácter onto-teológico que, desde Platón y Aristóteles, caracteriza al pensamiento metafísico. Y pone de relieve la gigantesca influencia histórica de este principio griego. Ella se percibe no sólo en la filosofía cristiana medieval, sino también en prácticamente toda la modernidad, hasta llegar a Hegel e incluso a Nietzsche. Más aún: la metafísica alcanza a la época actual de una manera muy peculiar, caracterizable por el imperio de la ciencia física-matemática y de una tecnología que extiende sus habilidades calculadoras y planificadoras por todo el planeta. Contra este principio, Heidegger intenta alumbrar la posibilidad de un comienzo distinto para el pensamiento. En esta nueva ruta, dice, lo acompañan Hölderlin, Kierkegaard y (pese a todo) Nietzsche. El nuevo pensar profetizado por ellos sería un pensar esencialmente simple, cuyo núcleo es en cierta forma independiente del *lógos* predicativo, del representar objetivador, tanto el de los enunciados cotidianos como el de las formulaciones científicas. Tan simple y otro es este pensar, que no debe ser confundido con la filosofía metafísica habida hasta ahora –pese a lo cual todavía puede ser llamado filosofía. Heidegger aprecia en este pensar (que él desea y a la vez anuncia) una tendencia profundamente antivoluntarista, en virtud de la cual ya no se agrede a las cosas ni se las somete a prueba, ni se transforma al mundo en una reserva de recursos por explotar¹⁶⁵.

164 Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Vol. 65 (Frankfurt a. M. 1994 [1936-1938]), p. 7; vid. p. 9.

165 Para todo esto, vid. Heidegger (n. 164), pp. 3ss., 171ss., 204, 278, 298-299, 423-424, 431-432, 439, 471-474, etc. Vid. también el escrito de 1941 *Sobre el principio*, en el que se sigue desarrollando el mismo giro: n. 156, pp. 98, 101-103, 161, etc., y las permanentes alusiones epistolares de Heidegger al otro pensar como un camino de simplicidad: *Briefe* (n. 13), por ej. pp. 229 y 280.

- b) Ahora bien: el primer comienzo del pensamiento está asentado en una particularísima interpretación de la esencia de la verdad, del ser, del hombre y del mundo. La verdad es entendida como conformidad del juicio y las cosas, o sea, como *homoíosis*, *adaequatio*, *rectitudo*¹⁶⁶. El ser es el concepto más abarcador que resulta de la pregunta por la entidad del ente (*òn hê(i) ón*, según la formulación de Aristóteles). Tal es la comprensión hegemónica del ser (*herrschendes Seinsverständnis*) derivada de la pregunta conductora (*Leitfrage*) del pensamiento metafísico¹⁶⁷. Heidegger dice que hay aquí un malentendido fundamental que es consecuencia del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). El abandono del ser significa que éste, al abandonar al ente, se sustrae, se retira y oculta (es lo que ya decía Heráclito –frag. 123– con el término *krýptesthai*). Por causa de este ocultamiento, el ser mismo desaparece, cae en el olvido. Y este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) es el último responsable de la transformación del ser en concepto, y en el concepto general de la entidad del ente¹⁶⁸. El hombre, sea interpretado como alma (*psykhê*), subjetividad personal, espíritu o vida, se define por la *ratio*, es decir, por su facultad de emplear el lenguaje y elaborar representaciones objetivas y juicios correctos. Esto es justamente lo que está implicado en las definiciones clásicas del hombre: *zô(i)on lógon ékhon* y *animal rationale*¹⁶⁹. Y el mundo o es la compleja unidad de las cosas que están ahí, o es el *saeculum*, justamente lo que no es Dios¹⁷⁰. El otro comienzo, en cambio, supone una nueva interpretación de la verdad, del ser, del hombre y del mundo.
- c) La pregunta por el sentido del ser –de *Ser* y *tiempo*– es, mejor formulada, la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*). Según Heidegger, ésta “es y permanece *mi* pregunta y *mi* única pregunta, pues ella vale para lo *único por antonomasia*”¹⁷¹. Heidegger insiste en el carácter inquisitivo y a la vez receptivo de estos *Aportes*: “todo aquí está planteado respecto de la única pregunta por la verdad del ser: respecto del *preguntar*”¹⁷². Si “el ser (*Seyn*) es el principio”¹⁷³, como dice

166 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 216, 333-338.

167 Heidegger (n. 164), pp. 424-425.

168 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 110-125.

169 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 90, 294, 312-317, 439-440, 488-489, 497; vid. también n. 156, p. 132.

170 Heidegger (n. 164), p. 295. La metafísica habría traído consigo una peculiar reducción (“el empujamiento metafísico”) del mundo; vid. n. 164, p. 495.

171 Heidegger (n. 164), p. 10; vid. p. 76. “El ser es la verdad y verdad es el *Ereignis*”: Heidegger (n. 156), p. 54.

172 Heidegger (n. 164), p. 10.

173 Heidegger (n. 156), p. 16.

Heidegger en 1941, de lo que se trata en los *Beiträge* es de buscar perseverantemente el ser como lo que siempre se anticipa al hombre, lo excede e incluso lo usa¹⁷⁴. De ahí que haya que cuidar y proteger el desocultamiento del ser, su relucencia privilegiada y excepcional en la existencia humana. Por esto es por lo que el hombre es el buscador, fundador, guardián y cuidador de la verdad del ser¹⁷⁵. En cuanto tal, el hombre puede dar el salto en el ser: “la pregunta del ser es *el* salto en el ser, que el hombre realiza como el buscador del ser”, en tanto que su hacer consiste en pensar¹⁷⁶. La pregunta por la verdad del ser es un salto en el ser mismo y fuera de su olvido. La verdad del ser es, en el fondo, la diferencia ontológica entre el ser del ente y el ser mismo¹⁷⁷. La verdad es “el entre” (*das Zwischen*) para el esenciarse del ser y la entidad del ente. En cuanto tal, esta verdad funda la entidad del ente en el ser. Mas, el ser no sucede con anterioridad al ente, sino que el acontecimiento del ser (*el Ereignis*) es la simultaneidad espacio-temporal para el ser y el ente¹⁷⁸. De aquí arrancan varias consecuencias.

- d) Primeramente, todo esto implica una radical contestación de la interpretación filosófica del ente como presencia estable¹⁷⁹. El ser es un acontecimiento, *el Ereignis*. *Sobre el Ereignis* es el encabezado esencial de la obra, *Aportes a la filosofía* es tan sólo el título destinado al público¹⁸⁰. Como *Ereignis*, el ser es finito y se caracteriza por la singularidad (*Einzigkeit*), la irrepresentabilidad (*Unvorstellbarkeit*) e inobjetivabilidad, la máxima extrañeza (*Befremdlichkeit*), y el esencial ocultarse (*Sichverbergen*)¹⁸¹. El ser no es, sino que se esencia, y se esencia como el acontecimiento eminente¹⁸². El centro del ser es el *Ereignis*, esto es, el esenciarse del ser (*Wesung des Seyns*)¹⁸³. La verdad del ser es el acontecimiento¹⁸⁴. Heidegger ha reconocido posteriormente que desde los *Beiträge* —muy especialmente en la *Carta*

174 Heidegger (n. 164), pp. 249 y 318.

175 Heidegger (n. 164), pp. 16-17 y 294; vid. también n. 156, p. 131.

176 Heidegger (n. 164), p. 11.

177 Heidegger (n. 164), p. 6.

178 Heidegger (n. 164), p. 13. Vid. Heidegger (n. 164), pp. 273, 465-469, 472-487; n. 69, p. 322.

179 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 316, 335, 373, 390, 427, 438.

180 Heidegger (n. 164), p. 3.

181 Heidegger (n. 164), pp. 410 y 252.

182 Heidegger (n. 164), pp. 4, 7, 470, etc. Vid. Heidegger, Martin, “Nachwort zu ‘Was ist Metaphysik?’”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1943]), p. 306, y las anotaciones de 1943 y 1949 en n. 2 g. Lo mismo vale para la verdad y el espacio-tiempo: no son sino que se esencian (n. 164, p. 342).

183 Heidegger (n. 164), p. 13; vid. pp. 255-256, 260 y 269.

184 Heidegger (n. 164), p. 258.

sobre el humanismo— el ser es el *Ereignis*¹⁸⁵. El *Ereignis* es el fundamento como abismo del claro (*der Grund als Abgrund der Lichtung*)¹⁸⁶. Y esa abismalidad del *Ereignis* no es sino la nada (*das Nichts*) que aparece en la experiencia originaria de la verdad del ser¹⁸⁷. Heidegger llega a otorgar ocho significaciones al *Ereignis*: a-propiciación (*Er-eignung*), de-cisión (*Ent-scheidung*), a-frontamiento (*Ent-gegnung*), des-posicionamiento (*Ent-setzung*), re-tirada o sus-tracción (*Ent-zug*), simplicidad (*Einfachheit*), unicidad (*Einzigkeit*) y soledad (*Einsamkeit*)¹⁸⁸. En cada una de estas denominaciones se piensa la esencia del ser por entero (*ganz*), aunque nunca de modo pleno y exhaustivo (*voll*)¹⁸⁹.

- e) En este acontecimiento el hombre desempeña un papel insustituible, aunque receptivo y derivado. Si en *Ser y tiempo* el *Dasein* parecía todavía cautivo de cierto antropologismo subjetivador, de alguna forma de existencialismo individualista, en los *Aportes a la filosofía* se afirma que el hombre no es el *Da-sein* (estar-ahí), sino que éste es su fundamento esencial, en la medida en que es el fundamento necesario —desde el punto de vista de la experiencia del ser como *Ereignis*— de la verdad del ser¹⁹⁰. Por lo que tiene de *Sein* (ser), *Da-sein* equivale a cuidado y temporalidad, y por ser *Da* (ahí), es fundamento de la verdad del ser en cuanto apertura del ocultarse¹⁹¹. El hombre está fundado en el *Da-sein*, lo que significa que el ser lo usa para aguantar (*Ausstehen*) el esenciarse de la verdad del ser¹⁹². Y como dicho esenciarse es histórico, el *Da-sein* del hombre no es un ente dotado de presencia estable y constante. Por el contrario, el *Da-sein* es el que está en el mundo, pasando ahí de modo histórico y decisivo. El mundo no es lo que está más acá ni es la agregación de las cosas que están ahí, ni siquiera es sólo el ante-proyecto o el supra-proyecto de la proyección existencial, la condición de posibilidad de todas las remisiones pragmáticas de la facticidad. El mundo es parte del despliegue del esenciarse del ser, es la apertura misma del ser, de cuya complejísima estructura también son parte la tierra y los dioses. Como

185 Heidegger, *Protokoll* (n. 24), p. 46; vid. n. 8, pp. 83, 88, 93, 98, 100-101, etc.

186 Heidegger (n. 164), p. 87, vid. p. 91.

187 Heidegger (n. 164), p. 325.

188 Heidegger (n. 164), pp. 470-471. La meditación “en” el ser (*Seyn*), dirá Heidegger en 1941, es “camino hacia la simplicidad”: n. 156, p. 114.

189 Heidegger (n. 164), p. 471.

190 Heidegger llega a decir: “*Da-sein* es el suceso de lo abismante del centro de la vuelta del giro del acontecimiento apropiatorio (*Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmitte der Kehre des Ereignisses*) [...] *Da-sein* es la consistencia (*Beständnis*) del esenciarse de la verdad del ser” (n. 164, p. 311).

191 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 294-295, 300, 302-303, 323.

192 Heidegger (n. 164), p. 318.

veremos, los hombres habitan el mundo, bajo el cielo, ante los divinos. Y la presencia humana en el mundo se decide a cada momento, en el instante crucial, en la coyuntura (el *kairós* en el que tanto fijó su atención el joven Heidegger). Por lo mismo, el hombre habitual (caído, en el lenguaje de *Ser y tiempo*) es el que escapa a la consistencia del ahí: es una ausencia, un estar perdido (*Weg-sein*)¹⁹³. *Da-sein* no designa una realidad (la humana), sino que es la denominación de una posibilidad. Y esta posibilidad no puede ser representada objetivamente, sino que ha de ser experimentada: es la experiencia de un hombre radicalmente distinto que puede advenir históricamente, que funda la verdad y vela por ella¹⁹⁴. Hemos dicho ya que Heidegger habla a veces de un “entre”. En uno de sus sentidos, el *Ereignis* acontece –y solamente puede acontecer– entre el *Da-sein* y el ser¹⁹⁵. Veremos también que el *Da-sein* mismo acontece entre los hombres y los dioses¹⁹⁶. Ahora interesa destacar que el abandono y el olvido del ser reclaman al hombre. Si el ser abandona al ente y se sustrae, el hombre es el testigo de este velamiento y del correspondiente olvido histórico del ser. Por eso puede decir Heidegger que, como el ser tiende a ocultarse, a retirarse y sustraerse, “la historia del ser es la historia del creciente olvido del ser”¹⁹⁷. Pero en la verdad del ser acontece “el claro del ocultarse”. Y por eso es que, pese al olvido del ser, la historia es siempre la historia del ser¹⁹⁸. El hombre es proyectante y arrojador, pero lo es sólo porque está proyectado y arrojado por el ser: “no lo que nosotros pensamos sino lo que nos fuerza”¹⁹⁹. Así, cabe decir que el hombre pertenece al ser, y que el ser necesita al hombre²⁰⁰. El hombre es el ser que oscila. La oscilación (*Schwingung*) del *Da-sein* reposa en la peculiar forma de esenciarse del ser, que se retira y se oculta²⁰¹.

- f) Y ésta es precisamente la esencia originaria de la verdad: claro y ocultamiento, el “claro del ocultarse (*die Lichtung des Sichverbergens*)”²⁰². Cosa

193 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 323-325.

194 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 294, 300-301 y 309.

195 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 299, 311-312, 318, 322, 342-343, 354, 368, 428, 460, 476, 479, 484-488.

196 Heidegger (n. 164), p. 311.

197 Heidegger, *Protokoll* (n. 24), p. 56.

198 Vid. Heidegger, Martin, “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1939/1961]), pp. 19-22, esp. 20.

199 Heidegger (n. 164), p. 243; vid. pp. 239, 304, 452-455, 479.

200 Heidegger (n. 164), pp. 251, 342.

201 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 251-252, 293, 321; n. 156, pp. 124-126.

202 Heidegger (n. 164), p. 230; vid. por ej. pp. 236, 247-248, 293, 295-301, 303, 308, 312, 322, 327-370, 406, 422-423, 428. Sobre el cambio desde el sentido del ser a la verdad del ser, a la topología del ser y a la *Lichtung* como el claro de la verdad del ser, vid. Heidegger (n. 8), p. 84, y n. 19, pp. 72-73, 82-83.

ya dicha en *Ser y tiempo*, pero que desde los *Aportes* adquiere un sentido aún más decisivo. En textos posteriores Heidegger dirá, por ejemplo, que el lenguaje es la llegada del ser mismo que aclara y oculta (*Sprache ist lichter-berbergende Ankunft des Seins selbst*)²⁰³. Pero sobre todo afirmará una y otra vez que el desocultamiento se funda en el ocultamiento del estar presente (*die Unverborgenheit beruht in der Verborgenheit des Anwesens*)²⁰⁴. El desocultarse mismo permanece oculto. Veremos que esta tesis será nuevamente profundizada en los últimos escritos de Heidegger. Por fin, agreguemos que Heidegger habla también de un espacio-de juego-temporal²⁰⁵. Ésta parece ser una nueva radicalización de las ideas defendidas en *Ser y tiempo*. El espacio-tiempo en su unidad originaria es el abismo. Heidegger dice que el *a*-bismo (*Ab-grund*) es *a-bismo* (*Ab-grund*). Y que el abismo es el más antiguo fundamento²⁰⁶ o, mejor dicho, es la falta de fundamento que aparece y desaparece²⁰⁷.

Éstas son las líneas fundamentales de los *Aportes a la filosofía*: el paso del primer principio al nuevo principio, la pregunta por la verdad del ser y el salto en éste, la interpretación del ser como *Ereignis*, el hombre considerado como *Da-sein*, es decir, como testigo y guardián del acontecimiento que lo constituye y desborda, y la verdad entendida como desocultamiento, como *Lichtung*, claro del retirarse del ser y, por lo mismo, carencia de fundamento, abismo. Pero los *Aportes* no serían lo que son sin sus permanentes referencias al último Dios. Bien puede decirse que todos los temas de la obra apuntan a esa peculiar figura de la divinidad. Debemos aclarar, por ende, cuál es la relación de lo divino con la verdad del ser y con el *Da-sein* del hombre y así fijar las características básicas que le atribuye Heidegger a la divinidad. En primer lugar, Heidegger se dirige enérgicamente contra la tradición metafísica cuando establece la más nítida diferencia entre la verdad del ser y la divinidad²⁰⁸. Hace muchos años se insinuó ya que Heidegger, en una primera redacción de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* (la sección jamás publicada sobre tiempo y ser), habría intentado establecer una triple diferencia:

“a) la diferencia transcendental (*transzendente*) u ontológica en sentido estricto: la distinción del ente respecto de su entidad;

203 Heidegger (n. 69), p. 326.

204 Heidegger, *Seinsfrage* (n. 37), p. 416.

205 Heidegger (n. 164), p. 5.

206 Heidegger (n. 164), p. 3.

207 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 375-376 y 379-388, esp. 379-381.

208 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 6-7, 262-263.

- b) la diferencia transcendental (*transzendenzhafte*) u ontológica en sentido amplio: la distinción del ente y de su entidad respecto del ser mismo;
- c) la diferencia transcendente (*transzendente*) o teológica en sentido estricto: la distinción de Dios respecto del ente, de su entidad y del ser”²⁰⁹.

Si esto no alcanzó a aparecer en *Ser y tiempo*, sí aparece inundatoriamente en los *Aportes a la filosofía*. El ser no es la entidad del ente, sino el acontecer fundamental en su esencia desocultadora-ocultante (*entbergend-verbergendes Wesen*). Ésta es la diferencia ontológica entre ser y ente. Pero hay otra diferencia. Es la diferencia teológica entre Dios, ser y ente. Según esta diferencia teológica, Dios no es el ser ni el ente realísimo y eminente. Dios se distingue no sólo de los entes, sino que es esencialmente diferente del ser mismo. El establecimiento de la diferencia tiene dos sentidos. Por una parte, Heidegger se separa de la metafísica y de su íntima constitución onto-teo-lógica, como hemos visto. Si Heidegger defiende algún tipo de divinidad, no es ciertamente la que ha sido identificada con el ser mismo subsistente, el ente realísimo y –bajo la influencia del cristianismo– con la *causa prima* de todo lo creado. Ésta es una constante de la metafísica occidental, visible ya desde su primer comienzo en Grecia y vigente en todas sus transformaciones y secularizaciones posteriores. Los dioses no son. Ni se les debe aplicar las categorías de primer fundamento, incondicionado, infinito, absoluto²¹⁰. Y por otra parte, la diferencia teológica pretende ser válida al interior del propio pensar postmetafísico, en el pensar del otro principio. Heidegger afirma entonces que lo divino se distingue del acontecimiento fundamental del ser. Es cierto que entre el *Ereignis* y el último Dios hay una referencia esencial. Pero la hay porque uno y otro no se identifican. Dios no es el *Ereignis*, el ser no es el Dios. El ser no es –como pensó la tradición– la más alta y pura determinación del Dios (*theïon*, *Deus*, absoluto)²¹¹.

En *Meditación (Besinnung)*, un manuscrito inmediatamente posterior a los *Beiträge*, Heidegger reafirmó esta diferencia:

“el Dios no es nunca un ente [...] Los dioses y su divinidad (*Gottschafft*) surgen (*entspringen*) de la verdad del ser; es decir, toda representación cósi-

209 Müller, Max, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik* (München 1986), p. 86. Vid. v. Herrmann, Friedrich-W., “Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken”, en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M. 1994), pp. 350, 366. Este intérprete reafirma la tesis de Müller cuando dice que “la verdad como la apertura del ser no es el Dios, pero sí es el espacio esencial para el aparecer o el sustraerse de lo sagrado, de lo divino y del Dios. La manifestación y la retirada de la deidad acontece en el espacio esencial del *Ereignis* [...]”: v. Herrmann, Friedrich-W., “Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart”, en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M. 1994), p. 385.

210 Heidegger (n. 164), p. 229; vid. pp. 243 y 438-439.

211 Heidegger (n. 164), p. 240.

ca del Dios y el contar explicativamente con él, por ejemplo como el creador, tiene su fundamento en la interpretación de la entidad como presencia (*Anwesenheit*) productora y producible”²¹².

Cuando la divinidad no surge del esenciarse del ser sino de un endiosamiento de la causalidad, entonces lo divino no es más que una representación general de lo sublime-sobrehumano (*das Über-menschliche-Erhabene*): es el ente supremo que está arriba y más allá del hombre, el fundamento incondicionado e infinito de la entidad, la causa de los entes, o al menos un ser demiúrgico. Sólo una auténtica superación (*Überwindung*) de la metafísica permitirá pensar a la divinidad y al último Dios a partir del esenciarse del ser²¹³. Porque en el ser (no en el ente) se encuentran el hombre y los dioses²¹⁴. Entonces puede comprenderse que el Dios y toda divinización (*Götterung*) necesitan (*brauchen*) al ser, que el ser como *Ereignis* y abismo está entre los entes y los dioses, y que “el ser se esencia como el *Ereignis*, el sitio del instante (*Augenblickstätte*) de la decisión acerca de la cercanía y la lejanía del último Dios”²¹⁵.

En segundo lugar, esta discusión con la metafísica comprende también un enfrentamiento con la tradición religiosa en general y con la del judeocristianismo en particular. Si pensamos de manera no metafísica y con la radicalidad de un nuevo pensar, nos vemos forzados a distinguir entre lo divino y la religión²¹⁶. La religión tiene como notas típicas, según Heidegger, el deseo de algo captable y a la mano (*ein Greifbares und Handliches*), de un trato inmediato con la divinidad, de un culto eclesial visible y comprensible, etc.²¹⁷. Heidegger es muy crítico respecto de las formas cúllicas y eclesiásticas establecidas, de las ‘vivencias religiosas’ personales y colectivas, pues piensa que en todas ellas late todavía un aliento metafísico. Fuera del ámbito esencial del ser y de su esenciarse, la divinidad simplemente no aparece²¹⁸. Así como el hombre no puede ser adecuadamente interpretado como *animal rationale*, así tampoco el encuentro del hombre y los dioses es religión. La prehistoria (*Vorgeschichte*) de la fundación de la divinidad del último Dios tiene una esencia distinta y más profunda que

212 Heidegger (n. 8), pp. 235-236 y 244.

213 Vid. Heidegger (n. 8), pp. 240-243 y 252-256; n. 156, p. 132.

214 Heidegger (n. 164), p. 475.

215 Heidegger (n. 164), pp. 230, 243-244, 509.

216 Heidegger (n. 164), p. 508.

217 Vid. Heidegger (n. 8), p. 243. Debe apuntarse que durante la mayor parte de su vida, Heidegger parece hacer parcialmente suya esa distinción –típica en cierta teología protestante– entre la religión (el esfuerzo humano, visible, eclesiástico, incluso idolátrico, por ‘entrar en relación con Dios’) y la fe (la confianza arriesgada en el don de lo alto, auténtica entrega y abandono a la salvación que acontece inesperada, ‘kairológicamente’ en la historia). Aunque, como veremos un poco más abajo, Heidegger sostiene una muy peculiar idea de la fe.

218 Heidegger (n. 164), p. 416; vid. pp. 237 y 508-509.

toda historia de las religiones habida hasta el momento. Para distinguir su propia búsqueda de las búsquedas religiosas, Heidegger dice que “la hora del ser (*die Stunde des Seyns*) no es el objeto de una espera creyente (*gläubige Erwartung*)”²¹⁹. Para el pensar de la historia del ser, los dioses son “sólo el lugar vacío (*die leere Stelle*) de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la divinidad a partir de la carencia de temple (*Stimmungslosigkeit*) del hombre que sólo capta la necesidad del paso a una historia originariamente fundada y que es arrojado en el principio (*Anfang*) de otro temple anímico fundamental (*Grundstimmung*)”²²⁰. Los dioses, como se ve, no son esencias eficaces ni espíritus que estén ahí presentes como recurso de emergencia para el hombre. Tan peculiar es esta afirmación de la divinidad, que Heidegger se ve obligado a subrayar la discontinuidad que representa su propia postura. El nuevo pensar no funda una nueva religión, ni sostiene una suerte de creencia atea, ni apoya panteísmo alguno, ni asume la idea de teofanías, profetas y forjadores de mitos, pues todas estas alternativas están inscritas dentro del ámbito del pensamiento metafísico²²¹. De lo divino no se puede hablar como si ya estuviese claro de qué se trata o en qué consiste. Como hemos visto, la divinidad no es un ente que esté ahí presente y que pudiera ser objeto de una representación. Por lo mismo, no tiene sentido discutir si lo divino se ajusta mejor a los contornos del monoteísmo o a los del panteísmo. Y es que no es seguro en absoluto que se pueda hacer de lo divino un ente, por excelso e incomparable que sea; más bien parece que dicha entificación es una manera de destruir lo más divino de cualquier Dios y que la negación del ser –en cambio– es la mejor forma de respetar su íntima constitución. Otra cosa totalmente distinta es que los dioses –aunque no sean entes– sí necesitan (*bedürfen*) al ser. Lo necesitan y usan para pertenecerse a sí mismos. Por eso puede decirse que el ser es necesidad de los dioses. Heidegger habla, en consecuencia, de la pobreza del ser (*Notschaft des Seyns*) por parte de lo divino. Tan aguda es esa pobreza de ser, que los dioses necesitan en cierta forma al nuevo pensar. Este nuevo pensar es una filosofía de otro cuño, que en principio ni es atea ni es teológica. (Digamos de paso que aquí se puede advertir alguna familiaridad del pensamiento de Heidegger con la tradición de la teología negativa. Así lo testimonia su caracterización del último Dios como el totalmente otro y la afirmación de que a éste no le es aplicable un pensamiento representativo, como veremos enseguida.) Y los dioses necesitan esta nueva filosofía no porque

219 Heidegger (n. 8), p. 245. Greisch ha comentado que, si bien la argumentación de Heidegger no se centra en la idea de esperanza, sí utiliza profusamente la de espera (*Überwartung*): ha de esperarse contra toda espera. Así también se alude, aunque esporádicamente, al amor. Vid. Greisch (n. 16), pp. 683-686 y 695-696.

220 Heidegger (n. 8), p. 249.

221 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 508 y 368; n. 8, pp. 243-245, 248-249, 252.

ellos fuesen entes filosofantes, sino porque tiene que haber tal filosofía si se pretende el retorno de una época decisiva para la divinidad y el reencuentro del fundamento esencial de la historia²²².

La relación crítica con la religión incluye muy especialmente al judeocristianismo, decíamos. Reaparece aquí este rasgo del pensamiento de Heidegger. La larga cristianización del Dios (*die lange Verchristlichung des Gottes*) ha tenido consecuencias negativas²²³. Heidegger se refiere ante todo al cristianismo cultural o cosmovisional, y no a la fe cristiana originaria testimoniada en los escritos neotestamentarios. Ya hemos hecho notar, en otros textos de esta misma época, que Heidegger distingue netamente entre uno y otro sentido del cristianismo²²⁴. Así se entendería, por ejemplo, que Heidegger se pregunte si la desdivinización del ente celebrará su triunfo en la cristianización de la cultura²²⁵. El cristianismo suele esquivar el afrontamiento del ámbito esencial del ser, y los que se hacen pasar por sus protectores (*Beschützer*) son los nihilistas más desastrosos, pues al separarse de la versión tosca del nihilismo (como es la de los bolcheviques) pueden permanecer ocultos y pasar desapercibidos²²⁶. El monoteísmo judeocristiano está esencialmente basado en la tradición metafísica, y por eso la declaración nietzscheana de la muerte de Dios, como hemos visto, también lo afecta y derriba²²⁷. Ésta es una época post y anticristiana (*nach-und gegenchristliche Zeit*), pero el señorío aún vigente de la manera cristiana de pensar –la cosmovisión cristiana– entorpece la comprensión de la referencia fundamental del ser y la verdad²²⁸. Frente a esta pervivencia del cristianismo, Heidegger parece proponer otra manera de entender lo divino. Es la del último Dios, tema del capítulo VII de los *Aportes a la filosofía*. El lema de ese capítulo es: “el totalmente otro/ ante los sidos, sobre todo/ ante el cristiano”²²⁹.

En tercer lugar, pues, Heidegger aborda positivamente la posible configuración de la divinidad en una época caracterizable como postmetafísica y postcristiana²³⁰. El último Dios es un Dios totalmente otro, el del otro comienzo, el “de

222 Heidegger (n. 164), pp. 437-439; vid. p. 411.

223 Heidegger (n. 164), p. 24.

224 Vid. también Heidegger (n. 156), pp. 95 y 132.

225 Heidegger (n. 164), p. 91.

226 Heidegger (n. 164), pp. 139-140. Se ha dicho que la lucha de los *Beiträge* contra el nihilismo sería una lucha contra el cristianismo: vid. Courtine, Jean-François, “Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, en *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 1-3, p. 529.

227 Heidegger (n. 164), p. 411.

228 Heidegger (n. 164), pp. 24 y 350.

229 Heidegger (n. 164), p. 403.

230 El último Dios, según Courtine, es una expresión propia de Heidegger luego del fracaso del rectorado, elaborada en diálogo con Nietzsche y Hölderlin (vid. n. 226, pp. 521, 528); cf.

lo principal (*Anfängnis*)”²³¹. Observemos que Heidegger no sólo emplea el singular, sino que también habla en plural de la divinidad: de los dioses, de su lejanía y acercamiento, etc. Esta indeterminación entre la apelación en singular y en plural es constante en los *Beiträge*²³². Heidegger piensa que, a partir de la apologética judeo-cristiana, toda forma de teísmo esconde una serie de presupuestos metafísicos enormemente cuestionables. Hemos anticipado que el último Dios no corresponde al monoteísmo ni al panteísmo. Tampoco a una confesión atea solapada. Aunque Heidegger habla en plural y alude a los dioses, rechaza hacer de dicha pluralidad una cuestión del número aplicable a la divinidad. El politeísmo que se halla en la historia religiosa parece descartado. Si se puede hablar en plural de dioses, es porque así lo permite la riqueza inagotable –aunque siempre ceñida a un instante de destello y retiro– de la divinidad²³³.

El lenguaje de Heidegger es aquí especialmente críptico. Una hipótesis interpretativa es ésta: Heidegger reserva para esta figura divina última un carácter crítico y decisivo, puesto que si actualmente –en esta época de la noche mundial– los dioses han huido, de la posible aparición del último Dios pende la posibilidad de unos nuevos dioses históricos que ya no estén apoyados en conceptos metafísicos. Si así fuese, se entiende que la ultimidad de lo divino no acarree rebaja ni blasfemia alguna. Se llama último al Dios porque carga con la decisión respecto de los dioses, aunque no la cargue independientemente de ellos, sino bajo (*unter*) y entre (*zwischen*) ellos. Entonces, no cabría manera más eximia de respetar la singularidad de la esencia divina que ésta que habla de la ultimidad de Dios. Dios es último sin ser un término o un final. Sólo un pensamiento calculador

Heidegger (n. 164), pp. 432, 463 y 485. Con Nietzsche y contra la “larga cristianización de Dios”, Heidegger pretende “reconquistar un nuevo concepto de transcendencia y un nuevo espacio para lo divino”: Courtine (n. 226), p. 529. El asunto es si y cómo es posible una aparición de Dios en una época postmetafísica, “una nueva epifanía de Dios en el ‘espacio’ del ser mismo”: Courtine (n. 226), p. 530. Lejos de apelar a un resurgimiento de las divinidades arcaicas de la Grecia presocrática, Heidegger estaría proponiendo, ya dentro del contexto del pensar del ser como *Ereignis*, una idea filosófica que toma el relevo de la tradición teológica (n. 226, p. 531). El último Dios de esta teología postmetafísica no puede encontrar otras caracterizaciones que las negativas: es anónimo, extraño a toda iglesia instituida, reside fuera de toda serie calculable y finita, y es ajeno a las clásicas propiedades metafísicas del ente supremo: causa, fundamento, absoluto, incondicionado, infinito, etc., aunque tampoco se deja equiparar con el ser o el acontecimiento (n. 226, p. 531). Sin embargo, frente a esta clase de interpretación no ha faltado la exactamente contraria: el último Dios sería un resto todavía metafísico presente en los *Beiträge*. Así piensa por ej. Schürmann, citado por Courtine (n. 226), p. 527 cuerpo y n. 31.

231 Heidegger (n. 156), p. 131.

232 Vid. por ej. Heidegger (n. 164), pp. 239, 244, 263-264, 309.

233 Heidegger habla de “la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio del instante del relampagueo y del ocultamiento de la señal del último Dios” (n. 164), p. 411. Sobre la separación del último Dios de todo teísmo, vid. Courtine (n. 226), p. 532.

(*rechnerisch*) haría de la ultimidad de Dios un término o un final y, a la vez, volvería imposible todo saber respecto de él²³⁴. El último Dios no es el final, dice Heidegger, sino el otro comienzo de posibilidades imprevisibles para la historia. Por eso, la preparación de una mínima idea para la aparición del último Dios es la tarea más decisiva y aventurada envuelta en la cuestión de la verdad del ser²³⁵.

Ya nos hemos topado con las afirmaciones de Heidegger respecto de la finitud y la fugacidad de la divinidad²³⁶. Una y otra vez, Heidegger alude al paso, al tránsito fugaz (*Vorbeigang*) del último Dios. Dios no es –como cuando domina el pensar metafísico– un ser eterno o sempiterno, sino que el modo de su aparición es siempre instantáneo, histórico²³⁷. Se ha destacado cómo resuenan en estas expresiones ciertas ideas bíblicas y algunas intuiciones de Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche²³⁸. El hombre guarda el sitio del instante de la huida y llegada de los dioses y custodia el silencio del paso (*Stille des Vorbeigangs*) del último Dios²³⁹. El carácter transitante del Dios está ligado a la fugacidad e histo-

234 Heidegger (n. 164), pp. 406-407.

235 Heidegger (n. 164), pp. 410-411.

236 Vid. por ej. Heidegger (n. 164), pp. 228, 248, 252, 294, 309, 331, 406, 410. Greisch se ha detenido en estas dos características paradójales de la divinidad extrema heideggeriana, que oscila entre el plural (dioses) y el singular (Dios), y que por otra parte no es infinita ni tiene una presencia constante, sino que es finita y está en perpetuo tránsito (vid. n. 16, pp. 676-678). No está de más consignar que Heidegger también oscila entre el masculino y el femenino a propósito de la divinidad (vid. n. 156, p. 132).

237 Heidegger (n. 164), p. 415.

238 Courtine –apoyándose en J.-L. Nancy– destaca que el último Dios está esencialmente *im Vorbeigang*, de paso, pasando. Para entender esto remite, primero, a los ecos bíblicos de la expresión *Vorbeigang*, ‘paso, tránsito’ (vid. 1 Re 19,12; Ex 33,18-34,9), y segundo y sobre todo, al Hölderlin de *Fiesta de paz (Friedensfeier)*, *El único (Der Einzige)* y *Patmos* (n. 226, pp. 523-524; vid. la remisión a Heidegger, n. 164, p. 423). Según Heidegger, en la relación entre lo divino y los mortales la ultimidad de Dios ya no posee el atributo de la eternidad entendida como presencia constante e ilimitada, sino que es experimentada como paso o tránsito (*Vorbeigang*): a lo divino mismo le pertenece la muerte, el ir y venir: cita de Pöggeler, “Heideggers Begegnung mit Hölderlin”, en Courtine (n. 226), p. 524. El mismo Pöggeler insiste en la conexión del paso fugaz con el instante, algo que fue anticipado –todavía imperfectamente– por Kierkegaard y Nietzsche. Es Hölderlin quien acierta, en opinión de Heidegger: “‘tan sólo un instante’ toca el Dios las moradas de los hombres. De este modo, y partiendo de Hölderlin, Heidegger puede encontrar la eternidad de los seres celestes o divinos en la ‘fugacidad de una señal apenas perceptible’, ‘capaz de mostrar momentáneamente, al paso, toda bienaventuranza y todo pavor’”. Ni los conceptos clásicos de *aeternitas* o *sempiternitas* dan con la esencia de la auténtica eternidad divina: “es más bien el paso fugaz, plenicado en cada caso y abruptamente en el instante. Así es como todo lo divino tiene su momento” (n. 15, pp. 178 y 184-186; vid. Heidegger, *Germanien*, n. 140, p. 111). A esta consideración de la divinidad como esencial pasar, Courtine añade la importancia que atribuye Heidegger (ya desde la época de Marburg y de sus trabajos sobre Aristóteles y san Pablo) al tema del *kairós*, de la *krísis*: Dios es sólo en el instante decisivo de su pasar (n. 226, pp. 525 y 532).

239 Vid. por ej. Heidegger (n. 164), pp. 17, 264, 294, 309, 331.

ricidad del ser mismo. Aunque distinto del ser, el último Dios necesita al ser, y el ser es un acontecimiento, un abismo, una sustracción tan radical que puede decirse de él que se equipara a la nada. Por eso Dios no tiene entidad propia, ni es fundamento; más bien sucede, pasa, aparece en el instante decisivo, llega salvadoramente y se retira²⁴⁰. Tan transitorio es el último Dios, que su esencia es evanescente, es la impotencia más completa²⁴¹. Heidegger adopta en ocasiones un tono marcadamente profético:

“el último Dios es el principio de la más larga historia en su camino más breve. Se necesita larga preparación para el gran instante de su paso. Y pueblos y estados son demasiado pequeños para su preparación [...] Sólo los individuos grandes y ocultos crearán el silencio para el paso del Dios y [...] la callada consonancia del preparar”²⁴².

Años después de los *Beiträge*, en la conferencia sobre *La cosa*, Heidegger vuelve sobre la fugacidad del último Dios. Dice que la falta de Dios y de lo divino es ausencia. Pero que la ausencia no es una pura nada, sino que es esa sutil presencia de lo que no es más (*Nicht mehr*), de lo que ya ha sido (lo divino en Grecia, en el judaísmo profético, en la predicación de Jesús) y de lo que aún no es (*Noch-nicht*), del porvenir todavía oculto. Heidegger pasa de lo divino al dominio del ser y se refiere al destino del ser como algo ya sido (*gewesend*) y a la vez como algo que está viniendo (*kommend*). En el destino del ser no hay una mera

240 Heidegger (n. 164), p. 415.

241 En esto ha insistido sobre todo Greisch. La finitud es una nota de la verdad del ser y por eso el *Ereignis* posee una esencial pobreza e impotencia (n. 16, pp. 691-692). Contra la crítica de Lévinas, debe reconocerse que en Heidegger abunda el vocabulario de la impotencia (*Ohnmächtigkeit*, *Preisgegebenheit*), dice Greisch, en Janicaud, Dominique, *Heidegger en France* Vol. II: *Entretiens* (Paris 2001), pp. 196-197. Sin embargo, debe decirse contra Greisch que también aparece en Heidegger la afirmación de la superpotencia del ser (*Übermacht des Seyns*) a la que el hombre está expuesto (*Ausgesetztheit*) y en la que él consiste; vid. Heidegger, *Germanien* (n. 140), pp. 30-31; también *Leibniz* (n. 53), p. 211 n. 3.

242 Heidegger (n. 164), p. 414. Éstas y otras declaraciones de Heidegger (vid. por ej. n. 164, p. 416) contradicen algunas expresiones suyas donde es indudable el carácter popular y colectivo de la confesión del Dios (vid. Heidegger, n. 164, pp. 395-396, 398-399, 410-411). Courtine, por ejemplo, ha dicho que la teología filosófica de la fe insinuada por Heidegger es esencialmente política. Al pueblo del ser incumbe dar testimonio del Dios. Habría aquí una misión (*Auftrag*) confiada por el propio ser, de modo que el pueblo del ser sería un pueblo misionero, destinado, el pueblo de los que han reconocido las señas —el lenguaje de los dioses— por mediación del oficio de los poetas. Como quiera que sea, Heidegger piensa que la hora de los que podrán reunir a tal pueblo todavía no ha llegado: Courtine (n. 226), pp. 535-536. Vid. Heidegger, *Germanien* (n. 140), pp. 31-33; n. 164, pp. 90-91, 96-98, 395-396, 410-411. Sobre esta noción de un pueblo por venir (encarnado en los futuros, *die Zu-künftigen*), y su relación con el último Dios, vid. también Greisch (n. 16), pp. 686-688.

sucesión (*Nacheinander*), sino un paso fugaz (*Vorbeigang*) y una simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) de lo temprano y de lo tardío²⁴³.

El paso fugaz del último Dios requiere al hombre. Su propia extrañeza, su absoluta alteridad son lo que son sólo respecto del *Da-sein* del hombre. De ahí que, en cuarto lugar, debamos preguntarnos por la vinculación del hombre con la divinidad. Dijimos que Dios no es el ser, ni el ser una determinación del Dios, pero que Heidegger reconoce una estrechísima relación del ser con el Dios. Llega a afirmar no sólo que el Dios necesita del ser y que el ser acontece como el sitio de la decisión acerca del último Dios, sino que el ser mismo es “el temblor del diosificar (*die Erzitterung des Götterns*)”²⁴⁴. Pues bien: así como la divinidad necesita al ser, el hombre pertenece al ser²⁴⁵. El ser está entre los dioses y los hombres: he aquí nuevamente “el entre” (*das Zwischen*). ¿Qué sentido tiene ahora ‘el entre’? No que la divinidad sea creadora y absolutamente autárquica. Heidegger se separa del creacionismo típico de las grandes religiones monoteístas: “ni los dioses crean al hombre ni éste encuentra a los dioses. La verdad del ser decide ‘sobre’ ambos”, en el sentido de que acontece entre ellos como el abismo donde se produce su afrontamiento (*Entgegnung*)²⁴⁶. Heidegger rechaza también la autosuficiencia de lo divino, pues su dependencia del ser es esencial: los dioses no necesitan al hombre, pero sí tienen necesidad del ser²⁴⁷.

‘El entre’, más bien, indica que “el *Ereignis* transfiere (*übereignet*) el Dios al hombre, en tanto que dedica (*zueignet*) el hombre al Dios”²⁴⁸. Las alusiones de Heidegger a este ‘entre’ son numerosas. Dice, por ejemplo, que el *Da-sein* es ‘el entre’ entre el hombre y los dioses. Ese ‘entre’ no resulta de la referencia de los dioses al hombre, sino que funda el espacio-tiempo para esa referencia, pues surge del esenciarse del ser como *Ereignis*²⁴⁹. En ese esenciarse del ser los dioses y los hombres se conocen (*er-kennen*)²⁵⁰. El *Ereignis* es ‘el entre’ para la

243 Heidegger, *Ding* (n. 127), pp. 185-186.

244 Heidegger (n. 164), pp. 239-240; vid. p. 244. Vid. Polt, Richard, “‘Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)’. Ein Sprung in die Wesung des Seyns”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (trad. D. Jaber, Stuttgart/Weimar 2003), p. 191.

245 Heidegger (n. 164), p. 279.

246 Heidegger (n. 8), p. 235; vid. pp. 83, 238, 250, 253, 416; *Hölderlins Andenken* (n. 37), pp. 77, 158. Este afrontamiento es un conflicto (*Streit*): como *Ereignis*, el ser es el origen “del conflicto entre el Dios y el hombre, entre el paso del Dios y la historia del hombre” (n. 164, p. 413; vid. p. 27).

247 Heidegger (n. 8), pp. 255-256.

248 Heidegger (n. 164), pp. 26 y 280. Y en virtud de esto, el Dios dispone del hombre y éste del Dios. Heidegger habla de una disposición (*Verfügung*) mutua entre hombres y dioses (vid. n. 164, p. 256).

249 Heidegger (n. 164), pp. 311-312.

250 Heidegger (n. 164), p. 428.

necesidad del Dios y la custodia del hombre²⁵¹. El ser se esencia como 'el entre' para el Dios y el hombre, pero de manera tal que sólo este espacio intermedio (*Zwischenraum*) concede al Dios y al hombre la posibilidad esencial²⁵². La misma historia humana es una suerte de desenvolvimiento de ese 'entre': "la historia juega sólo en el entre del afrontamiento de los dioses y el hombre, como el fundamento del conflicto de mundo y tierra; no es otra cosa que el acontecimiento (*Ereignung*) de este entre"²⁵³. El *Ereignis* es 'el entre' para el conflicto de mundo y tierra, 'el entre' del estar entremedio (*Inzwischenenschaft*) de Dios y *Dasein*, mundo y tierra²⁵⁴. Aquí emerge una estructura con cuatro ángulos: hombres, dioses, mundo y tierra, todos los cuales giran alrededor del *Ereignis* que es su centro²⁵⁵. 'El entre' es el abismo, el claro del ocultarse, el esenciarse del ser: es el *Ereignis*²⁵⁶. El hombre, excluido del ser y arrojado a la verdad del ser, es un puente constante colocado en 'el entre'²⁵⁷.

Colocado, pues, en esta posición incomparable, el hombre que busca con denuevo esa verdad del ser y que quiere por ello mantenerse en la esencia de la verdad (*das Sichhalten im Wesen der Wahrheit*), es alguien que cree. Pero no en el sentido habitual del que tiene algo por verdadero sin saberlo auténticamente, sino en el insólito sentido del que pregunta por la verdad misma. Los que preguntan (*die Fragenden*) no pretenden saber representativamente, sino que se mantienen en la búsqueda callada y valiente del saber esencial, dice Heidegger. Y ellos mismos son —en el sentido más pleno, verdadero y radical— creyentes (*Glaubenden*)²⁵⁸. De ahí los rasgos de identidad de estos buscadores: el estre-

251 Heidegger (n. 164), p. 460.

252 Heidegger (n. 164), p. 476.

253 Heidegger (n. 164), p. 479. Así, piensa Heidegger, el hombre es arrojado fuera de su posición occidental y moderna.

254 Heidegger (n. 164), p. 484.

255 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 310, 476, 479, 485, 510. Por supuesto que en esta figura tetragonal se vislumbra la futura cuaterna (*Geviert*) de divinos, mortales, cielo y tierra.

256 Heidegger (n. 164), p. 485. A veces, Heidegger emplea la metáfora del fuego hogareño (*Herdfeuer*) para referirse al 'entre' del ser (n. 164, pp. 486-487).

257 Heidegger (n. 164), p. 488. Quizá pueda rastrearse la idea del 'entre' en la lección sobre Schelling. El hombre es caracterizado allí como el que se sobrepasa a sí mismo y se experimenta "en los abismos y alturas del ser, en relación con lo terrible (*das Schreckliche*) de la divinidad [...]": Heidegger, *Schelling* (n. 123), pp. 178 y 197. La copertenencia de dioses y hombres es también nítida: "el hombre tiene que ser para que Dios se haga patente. ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del aburrimiento absoluto. ¿Qué es un hombre sin el Dios? La pura locura en la figura de lo anodino": *Schelling* (n. 123), p. 143; vid. p. 198.

258 Heidegger (n. 164), pp. 368-370; vid. p. 12. Según Greisch, en los *Beiträge* no resultan claras las fronteras entre creer y saber, pues el saber incluye un momento de creencia (vid. n. 16, pp. 680-683). Con todo, de pronto se tiene la impresión de que Heidegger no prescinde completamente de la acepción tradicional de saber, como cuando pregunta: "¿cuán escaso es nuestro saber acerca

mecerse, la reserva, el recato y el callar, la atención a las señas (*Winke*) del último Dios y la más extrema decisión. Veámoslos.

A la admiración (*Erstaunen*), que era el temple anímico fundamental en el primer principio de la filosofía, Heidegger contrapone el estremecimiento (*Erschrecken*), que sería la actitud más característica del otro principio del pensar. El estremecerse sitúa precisamente al hombre en el centro del ser, en el claro de su ocultarse. Por eso el estremecerse, dice Heidegger, va de la mano con la reserva (*Verhaltenheit*): ésta es “el temple previo (*Vor-stimmung*) de la disponibilidad (*Bereitschaft*) para la denegación (*Verweigerung*) como regalo (*Schenkung*)”²⁵⁹. La reserva incluye una activa vuelta (*Zukehr*) a ese rehusarse (*Sichversagen*) en que consiste el esenciarse del ser. La reserva, por esto mismo, es un cierto recato (*Scheu*), el recelo, respeto o temor sagrado ante el acontecimiento por excelencia: el esenciarse del ser como apertura que se oculta. Y de esta reserva recatada emerge la necesidad del callar (*Verschweigung*), que no es otra cosa que el dejar esenciarse al ser como *Ereignis*²⁶⁰. Heidegger dice que estar cerca de lo divino equivale a callar, a una permanencia contenida y reservada:

“la cercanía con el último Dios es el callar (*Verschweigung*). Éste tiene que ponerse en obra y palabra en el estilo de la reserva (*Verhaltenheit*). *Estar* en la cercanía del Dios –sea esa cercanía la más lejana lejanía de la indecidibilidad respecto de la huida (*Flucht*) o la llegada de los dioses– no puede ser contado como una ‘suerte’ o una ‘desgracia’”²⁶¹.

El estremecimiento ante el *Ereignis* conduce a la reserva. El hombre experimenta recatadamente este esenciarse del ser y se ve forzado a no decir nada, a callar. Así es como se mantiene cerca del Dios, así es como permanece “a disposición de los dioses (*zur Verfügung den Göttern*)”²⁶². Aunque parezca contradictorio, a la cercanía se llega en todo caso de manera recelosa. Se siente un temor sagrado ante el Dios porque, aunque éste se acerque, es siempre en cuanto Dios lo más lejano: “el recato (*Scheu*) es la manera del acercarse y del permanecer cerca de lo más lejano en cuanto tal [...], el cual sin embargo en su

de los dioses y cuán esencial es sin embargo su esenciarse y descomponerse en la apertura de los ocultamientos del ahí, en la *verdad?*” (n. 164, p. 348). De todas formas, esta peculiar idea de la fe conducirá a Heidegger a la famosa declaración que cierra *La pregunta por la técnica*: “pues el preguntar es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensamiento”: “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. 2000 [1953]), p. 36.

259 Heidegger (n. 164), p. 15.

260 Heidegger (n. 164), pp. 15-16.

261 Heidegger (n. 164), p. 12; vid. pp. 399-400, 510.

262 Heidegger (n. 164), pp. 16 y 18.

hacer señas (*Winken*) –si está mantenido en el recato– se vuelve lo más cercano y reúne en sí todas las referencias del ser (*alle Bezüge des Seyns*)”²⁶³.

¿Qué son estas señas (*Winke*)? Es inevitable recordar el pensamiento de Heráclito según el cual el oráculo de Delfos no declara ni niega, sino que señala²⁶⁴. Así como el ser mismo hace señas, Heidegger dice que “el último Dios tiene su esenciarse en la seña (*im Wink*)”²⁶⁵. La más íntima finitud del ser se desvela en la seña del último Dios²⁶⁶. Heidegger repite sin cesar que el último Dios pasa haciendo señas, y que ésta es su forma de aparecer, de hacerse presente en la historia²⁶⁷. Por eso, derivadamente, Heidegger puede afirmar que el nuevo pensar –el del otro principio– va siguiendo estas señas y tratando de decirlas. Las señas, en este último sentido, no son poesía ni filosofía, sino palabras de un pensamiento enteramente absorbido en su única ocupación: escuchar al ser²⁶⁸. Constatemos que Heidegger mismo ha declarado que, en su madurez, ya no usó más la expresión hermenéutica, típica de los cursos de los años 20 hasta llegar a *Ser y tiempo*²⁶⁹. Las señas parecen hacer ahora lo que antes hacía la hermenéutica. Con esto Heidegger lleva hasta el extremo su crítica del lenguaje representativo: de lo que no es ni puede ser jamás objeto sólo cabe hablar mediante guiños y alusiones. Sea de ello lo que fuere, la receptividad humana es aquí intensamente acentuada. Heidegger afirmará que en el ámbito del nuevo pensar se juega una decisión radical. Esta afirmación no tiene un sentido subjetivo o antropológico fuerte. Heidegger atribuye la capacidad de hacer señas tanto al ser como al último Dios y, por fin, al nuevo pensar. Pues bien: lo mismo puede decirse de la decisión. La decisión es también y sobre todo una iniciativa del ser mismo, antes que una facultad ejercitable por parte del hombre²⁷⁰. Mas, también el posible paso del último Dios entraña una decisión y es, por ello, un momento de aguda crisis para la época actual dominada por la mentalidad técnica. Dicho

263 Heidegger (n. 164), p. 16; vid. pp. 382 y 400. Courtine comenta: ante la retirada de lo divino en estos tiempos técnicos, la única actitud permisible es el temor reverencial, el silencio, la sigética (vid. n. 226, p. 531).

264 Éste es el texto original del frag. 93: *ho ánox hoú tò manteíon esti tò en Delphoís oúte légei oúte kr_ ptei allà semáinei*.

265 Heidegger (n. 164), p. 409.

266 Heidegger (n. 164), p. 410.

267 Vid. por ej. Heidegger (n. 164), pp. 395, 405, 407-408, 409-411, 416. Por eso dice Courtine que Heidegger –tal como Hölderlin– cree que la pregunta por lo que Dios es sólo tiene una respuesta: Dios es signo y nada más que signo. Y el pensador tiene por tarea seguir las señas del Dios y así preparar su paso (vid. n. 226, pp. 535 y 533).

268 Heidegger, Martin, “Winke”, en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. 1983 [1941]), p. 33 *et passim*; vid. Heidegger, *Ende* (n. 142), p. 80; n. 17, pp. 114-119, 141-146, etc. Vid. Löwith (n. 14), pp. 127-128.

269 Heidegger (n. 17), p. 98; en gral. pp. 95-98 y 120-130.

270 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 87-103, 244, 508.

de otra manera: la huida y la llegada de los dioses penden de una decisión²⁷¹. Por fin, los auténticos creyentes –los que buscan y preguntan y tienen el valor de mantenerse en la verdad– tienen la responsabilidad de perseverar en la más gigantesca decisión, la decisión que vela por el claro del ocultarse del ser y por el silencioso paso del último Dios. El creer originario –que se confunde con el saber esencial– es un “persistir en la más extrema decisión (*Ausharren in der äü,ersten Entscheidung*)”²⁷². Pero la decisión del Dios y con respecto a él trae consigo esta otra cuestión: ¿tiene algún carácter salvífico el paso del último Dios? La respuesta es no, si entendemos a la salvación como redención (*Er-lösung*) del hombre. Para Heidegger, la redención no es más que el derribamiento, atropello o derrota (*Niederwerfung*) del hombre. Sí ha de admitirse una salvación del ente (*Rettung des Seienden*). El ente corre un grave peligro en la época de la mentalidad técnica y calculadora, el peligro del más completo desarraigo (*Entwurzelung*). La salvación es su preservación del desarraigo, el cuidado de las raíces. Y la única forma de conseguir este nuevo arraigo, piensa Heidegger, consiste en el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser por medio del Dios²⁷³. En este sentido, el hombre barrunta al Dios del rescate, del cobijo (*Bergung*), sin que por ello conozca la historia de la divinidad (*Gottschafft*)²⁷⁴.

He aquí, a grandes rasgos, las alusiones a lo divino en la época de los *Beiträge*. Conviene hacer algunas constataciones. Son de interés para la filosofía de la religión no sólo estas alusiones explícitas a la divinidad. También importa detectar en los *Beiträge*, así como en otros textos de los años 30 y, más allá, en el conjunto de la obra del segundo Heidegger, la presencia exuberante de un pensamiento con resonancias religiosas²⁷⁵. Casi se tiene la impresión de que ésta es una suerte de secularización de la teología luterana o, al menos, paulina y agustiana²⁷⁶. El *Ereignis* es un acontecimiento que toma cuerpo en la historia de manera –por así decir– vertical, no porque obedezca a una causa transcendente o a una necesidad dialéctica, sino por su falta de fundamento o razón, es decir, porque sucede sin por qué. Tan inexigible es este acontecimiento que no se debe a ningún mérito humano: si la verdad del ser alcanza al hombre y a la historia, lo hace libre y soberanamente. La decisión no califica al hombre como

271 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 98-99, 405-406.

272 Heidegger (n. 164), p. 370; vid. pp. 100 y 485.

273 Vid. Heidegger (n. 164), pp. 100-101 y 413.

274 Heidegger (n. 156), p. 132.

275 En este sentido, Greisch ha llamado la atención sobre ciertas expresiones heideggerianas: *Zugehörigkeit* (pertenencia), *Übereignung* (apropiación), *Hörigkeit* (escucha obediente), *Fügsamkeit* (docilidad), *Wachsamkeit* (guarda), *Zuweisung* (destinación), etc. (vid. n. 16, p. 640).

276 En un sentido semejante se ha expresado Álvarez Gómez, Mariano, “Dios a la espera del hombre”, en *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004), p. 414.

digno de ser salvado, sino que solamente abre el espacio indispensable para su actuación histórica. Y es que, además, este acontecimiento fundamental y gratuito tiene una dimensión salvífica, ya que es el único recurso contra las oleadas desarraigantes de la mentalidad técnica, es la última protección de la amenazada esencia del hombre. Esta virtud salvadora del *Ereignis* se aprecia casi sin interrupción en el pensamiento maduro de Heidegger. En su conocida conversación con la revista *Der Spiegel*, de 1966, Heidegger vuelve a mencionar a esta divinidad salvífica. Heidegger efectúa allí un diagnóstico sombrío de la moderna civilización tecnológica e industrial, civilización basada en un pensamiento calculador originado en la ciencia y en la filosofía modernas y, más lejos, en ciertas tendencias latentes ya en la antigua Grecia. Vista en profundidad, esta mentalidad técnica constituye la última etapa histórica de la metafísica occidental, y es toda una época en la historia del ser: la que ha conducido a una completa organización de la vida social, a la expoliación más salvaje de la naturaleza y a la desoladora amenaza de la destrucción atómica. Y no disponemos de medios para derrotar o al menos controlar esta amenaza que se cierne sobre el hombre y la vida en el planeta. El servicio del pensamiento es, por lo mismo, sumamente discreto, y sólo opera a través de grandes períodos:

“la filosofía no podrá efectuar ninguna modificación inmediata en la actual situación mundial. Esto vale no sólo para la filosofía, sino para todo sentir y anhelar (*Sinnen und Trachten*) meramente humanos. Solamente un Dios puede aún salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad de una salvación (*Rettung*) la veo en preparar con el pensar y el poetizar una disponibilidad (*Bereitschaft*) para la aparición (*Erscheinung*) del Dios, o para la desaparición (*Abwesenheit*) del Dios en el ocaso (*im Untergang*); que, dicho toscamente, no ‘sucumbamos’, sino que, si nos hundimos (*untergehen*), nos hundamos de cara al Dios ausente (*abwesender Gott*)”²⁷⁷.

En cuanto a la llegada de este Dios, Heidegger dice que “no podemos alcanzarlo con el pensar; sólo somos capaces (*vermögen*) en el mejor de los casos de preparar la disponibilidad de la espera (*der Erwartung*)”²⁷⁸. En suma: el pensar no puede actuar de manera directa e inmediata y así causar un cambio visible en la situación mundial. No puede hacer otra cosa que preparar “la disponibilidad del mantenerse abierto (*Sich-Offen-Halten*) para la llegada o la desaparición del Dios (*die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes*)”²⁷⁹. En esta entrevista, como se ve, Heidegger reafirma el carácter vertical, indebido o agraciante del

277 Heidegger, Martin, “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. 2000 [1966]), p. 671.

278 Heidegger (n. 277), p. 672.

279 Heidegger (n. 277), p. 673. Vid. esto ya en Heidegger (n. 8), p. 428.

Ereignis, que no permite más que una débil y remota preparación pensante de la disponibilidad o apertura de una espera cuyo resultado es radicalmente incierto: el arribo salvador o el hundimiento de lo divino. Años antes, en 1949, Heidegger reafirmaba esta convicción: que Dios viva o permanezca muerto no lo decide la religiosidad humana ni menos aún las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios sea, es algo que sólo acontece a partir de la constelación del ser y dentro de ella²⁸⁰.

Un texto tan importante como es la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, documenta estas mismas preocupaciones. Allí se dice que no es el hombre el que decide si y cómo el Dios y los dioses vuelven al claro del ser y se presentan o ausentan²⁸¹. Debemos detenernos en esta carta, que prolonga y enriquece –con un lenguaje sustancialmente más comprensible– las intuiciones básicas de la época de los *Beiträge*. Revisémosla muy esquemáticamente. Heidegger afirma que el sentido del ser y la verdad del ser se identifican²⁸². El ser no es Dios ni un fundamento del mundo²⁸³. Aunque está más lejos del hombre que todo ente, es a la vez lo que está más cerca de él, más cercano que una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o un Dios²⁸⁴. La verdad del ser es lo más próximo y lo más lejano²⁸⁵. De ahí que el ser sea algo simple (*etwas Einfaches*), la simple cercanía (*die schlichte Nähe*), y que al mismo tiempo esté lleno de misterio (*geheimnisvoll*)²⁸⁶. El ser es el claro²⁸⁷. Y a la metafísica se le oculta el claro del ser (*Lichtung des Seins*). Pero este ocultamiento (*Verborgenheit*) no es una carencia (*Mangel*) de la metafísica, sino el tesoro oculto (*vorenthaltene*) y a la vez propuesto (*vorgehaltene*) de su propia riqueza (*Schatz ihres eigenen Reichums*)²⁸⁸. Aquí se enuncia con total claridad una tesis de la madurez de Heidegger: hay (*il y a, es gibt*) ser, o, si rescatamos la presencia del verbo *geben*, el ser se da. El *es* del *es gibt* es el ser mismo, y el *gibt* es la esencia dadora (*gebende*) del ser. En palabras de Heidegger: “el darse en lo abierto, con esto abierto, es el ser mismo (*das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*)”²⁸⁹. El ser es: tal enunciado sólo tiene sentido desde el punto de vista del misterio principal del pensar. Éste es el misterio ya anunciado por Parménides: hay ser (*ἔστι γὰρ εἶναι, es ist nämlich Sein*). Pero el ser no es en el

280 Heidegger, *Einblick* (n. 127), p. 77.

281 Heidegger (n. 69), p. 330.

282 Heidegger (n. 69), p. 337.

283 Heidegger (n. 69), p. 331.

284 Heidegger (n. 69), p. 331.

285 Heidegger (n. 69), p. 332; vid. pp. 337-338.

286 Heidegger (n. 69), p. 333.

287 Heidegger (n. 69), p. 332.

288 Heidegger (n. 69), pp. 331-332.

289 Heidegger (n. 69), p. 334.

sentido de algo que es, porque esto es un ente y el ser no es un ente. Si fuese algo que es, no sería difícil hacer del ser a continuación un ente que actúa como causa o que es producido como efecto. La frase de Parménides, asegura Heidegger, permanece impensada (*ungedacht*) hasta hoy²⁹⁰. Y esto no debe extrañar. El pensar en verdad no progresa, sino que siempre piensa lo mismo (*dasselbe*)²⁹¹. Heidegger repite esta idea muchas veces a lo largo de su obra madura. Hay que afrontar el peligro y arriesgarse en la discordia “para decir lo mismo” (*um das Selbe zu sagen*)²⁹². La determinación de la cosa del pensar (*die Bestimmung der Sache des Denkens*) requiere permanecer en la siempre buscada (*stets gesuchten*) mismidad de lo mismo (*Selbigkeit des Selben*)²⁹³. Lo que hay que pensar es siempre lo mismo: todos los grandes pensadores piensan lo mismo (*dasselbe*). Pero como esto –lo mismo– es tan esencial y rico, ningún pensador en particular lo agota (*erschöpft*)²⁹⁴.

El *es gibt* rige como el destino del ser (*das Geschick des Seins*). Hay una historia del ser (*Geschichte des Seins*), de la que el pensar es su memoria (*Andenken*)²⁹⁵. Ya decían los *Beiträge* que la historia es la esencia del ser mismo²⁹⁶. Esta historia domina al hombre. En efecto, el claro y el acontecimiento del ser se apropian del hombre y lo arrojan. En palabras de Heidegger, “sólo en tanto acontezca el claro del ser, se transferirá (*übereignet sich*) el ser al hombre”²⁹⁷. Entonces, el ser es el destino del claro, no un producto del hombre. Como proyecto arrojado, el hombre no crea ni puede crear al ser, sino que –muy por el contrario– es él quien está arrojado por el ser²⁹⁸. Desde aquí se precipitan una serie de afirmaciones acerca del ser humano. El hombre habita (*wohnt*) en la cercanía –el aquí– del ser y por eso es *Da-sein* y vive en la verdad del ser. La poesía, cree Heidegger, ha vislumbrado esta maravilla. Ya veremos el privilegio que otorga a Hölderlin. Para este poeta, la patria del habitar histórico es la cercanía

290 Heidegger (n. 69), pp. 334-335.

291 Heidegger (n. 69), p. 335.

292 Heidegger (n. 69), p. 363.

293 Heidegger, Martin, “Vorbemerkung”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1967]), p. IX. Vid. Heidegger (n. 164), p. 73.

294 Heidegger, *Der Wille* (n. 61), p. 33. Para reflexiones idénticas, vid. Heidegger, *Einführung* (n. 60), p. 104; “*Ankhibasie*. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, en *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*. *Gesamtausgabe* Vol. 77 (Frankfurt a. M. 1995 [1944-1945]), pp. 39-47; *Denken* (n. 61), p. 53.

295 Heidegger (n. 69), p. 335.

296 Heidegger (n. 164), p. 479. “La historia del ser es el ser mismo y sólo esto”: “Die Erinnerung in die Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. 1997 [1941/1961]), p. 447.

297 Heidegger (n. 69), p. 336.

298 Heidegger (n. 69), p. 337.

para con el ser (*die Nähe zum Sein*). Por esto mismo puede decirse que el hombre habita poéticamente sobre la tierra²⁹⁹. El hombre no es el señor del ente (*Herr des Seienden*) sino el pastor del ser (*Hirt des Seins*), el vecino del ser (*Nachbar des Seins*), el testigo del ser, y –lo que es igual– el lugarteniente de la nada (*Platzhalter des Nichts*)³⁰⁰. El lenguaje es la casa del ser (*Haus des Seins*), y el pensar construye (*baut*) en la casa del ser³⁰¹.

Heidegger rechaza la acusación de que su pensar niegue la transcendencia humana. De hecho, puede y debe distinguirse entre la transcendencia –carácter existencial del *Dasein*– y el ente transcendente, suprasensible, la causa primera (que se identifica con Dios) de todos los demás entes. Aunque esta idea de Dios pueda ser discutida, Heidegger intenta salvar la legitimidad de un pensamiento que no toma decisión respecto de la posibilidad, de la existencia y de las características de la divinidad. Y que no por ello se queda en la indiferencia religiosa y en el nihilismo, pues la suya es una interpretación de esa dimensión previa en la cual –y únicamente en la cual– puede inscribirse el problema de Dios. De lo que se trata es, primero, de pensar lo que hay que pensar (*das Zu-denkende*) prioritaria y principalmente: la verdad del ser, y segundo, de asegurar un concepto suficiente del *Dasein*, para así posteriormente poder plantear el problema ontológico de una posible relación del *Dasein* con Dios. Afirmar que el hombre está-en-el-mundo no supone –en general– rebaja ninguna de la existencia humana, ni implica –en particular– un compromiso con lo que está ‘más acá’ que termina por anular todo lo que está ‘mas allá’. Mundo, ya lo hemos visto, no es un ente ni una suma de entes, sino la apertura del ser (*die Offenheit des Seins*). Heidegger repite que cuando se refiere a la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios (*Tod Gottes*) no asume ateísmo alguno –así como tampoco su pensar asume teísmo de ninguna clase. Por su propia naturaleza, ateísmo y teísmo son asuntos que quedan fuera del pensar que piensa la verdad del ser, y esos límites inherentes a tal pensar han de ser respetados. Es cierto que la de Heidegger es una filosofía que, en cierto sentido, se pronuncia contra el ‘humanismo’, la ‘lógica’, los ‘valores’ y ‘Dios’. Pero la cuestión radica en comprender en qué preciso sentido se dirigen reproches a lo que designan estos nombres. Si se prejuzga y se acepta que aquellas expresiones poseen un carácter positivo y digno de protección y respeto, la consecuencia es indudable: su puesta en duda equivaldrá a una destrucción ilegítima, a una verdadera profanación. Sin embargo, un pensar radical puede criticar todas esas nociones. Y puede hacerlo porque ellas se deben a una forma metafísica de ver las cosas, sobre todo a una filosofía moderna, subjetivista y calculadora. Es el caso, por ejemplo, de Dios. Se lo ha transformado

299 Heidegger (n. 69), pp. 337-338 y 358.

300 Heidegger (n. 69), pp. 331 y 342; *Germanien* (n. 140), p. 61; y n. 68, p. 118.

301 Heidegger (n. 69), pp. 333 y 358.

en el valor supremo (*der höchste Wert*), sin parar mientes en que tal cosa acaba por objetivar y, a una con ello, subjetivizar a la divinidad. Ya lo hemos dicho: Heidegger critica permanentemente a la ética de los valores, pese a que con ella se crea salvar la importancia de las cosas, los hombres y los dioses. ¿Por qué? Porque ésta es una teoría típicamente moderna. La filosofía de los valores asegura que la importancia ética se identifica como aquello que es objeto de la estima humana. La estima reconoce valor objetivo a lo que es término del acto estimativo del sujeto. Estamos ante unas ideas enteramente construidas sobre la teoría metafísica de la relación sujeto-objeto. Es cierto que la ética de los valores escapa a los cánones de la moral kantiana. Pero, tal como la fenomenología de Husserl, es una reflexión que sigue presa de la metafísica de la subjetividad. Se trataría de una ingente construcción que no deja ser a lo ente (*es läßt das Seiende nicht: sein*), pues el valorar no deja valer a lo ente sino como objeto de este hacer valorativo. Heidegger llega a decir que pensar en valores (*Denken in Werten*) es la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Si Dios es el valor supremo, Dios no es más que el valor objetivo –aunque sea el máximo– que se hace presente ante los actos subjetivos de estimación. Dios tiene carácter objetivo y es el correlato de un acto de la subjetividad. Toda una devaluación (*Herabsetzung*) de la esencia de Dios³⁰².

Heidegger dice que sólo en la cercanía para con el ser podría realizarse –esto no es nada seguro– la decisión fundamental: si los dioses se negarán a sí mismos y la noche por ende permanecerá, o si retornará el día de lo sagrado (*der Tag des Heiligen*) y así tendrá lugar una reaparición de Dios y de los dioses. Según Heidegger, lo sagrado y (como a veces también dice) lo santo son el espacio esencial (*Wesensraum*) de la divinidad, la única dimensión para los dioses y el Dios. Lo sagrado casi no aparecía en los *Beiträge*, pero en la *Carta sobre el humanismo* y en obras posteriores está intensamente presente³⁰³. Sólo se revela lo sagrado si previamente y mediante una larga preparación el ser mismo se ha aclarado y ha sido experimentado en su verdad. Así y sólo así, dice Heidegger, puede comenzar la superación de la expatriación (*Überwindung der Heimatlosigkeit*), del extravío de la esencia del hombre³⁰⁴. La única manera de pensar lo divino es, entonces, la que tiene su punto de partida en lo sagrado. Heidegger intenta expresar este encadenamiento de lo divino, lo sagrado y el ser mismo mediante una suerte de condiciones en cascada. La pregunta por la ver-

302 Heidegger (n. 69), pp. 347-352.

303 Pöggeler ha señalado que, en el segundo Heidegger, la idea de lo sagrado sólo se da (y se oculta) en el instante (*Augenblick*), y que la clásica dualidad entre lo sagrado y lo profano se transforma –en los tiempos actuales– en la de la cuaterna y el dis-positivo (*Geviert/Gestell*): “Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie”, en *Heidegger in seiner Zeit* (München 1999), p. 262.

304 Heidegger (n. 69), pp. 338-339.

dad del ser es más principal (*anfänglicher*) que la pregunta metafísica por el ser del ente. Por tanto,

“sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra ‘Dios’”³⁰⁵.

Esta apretada reflexión que va desde la verdad del ser hasta Dios, pasando por lo sagrado y la divinidad, ya aparecía en un texto elaborado entre 1941 y 1946. Heidegger decía allí que el permanecer fuera del desocultamiento del ser permite (*entläßt*) el alejarse (*Entschwinden*) de todo lo que cura y salva (*alles Heilsamen*). Este alejamiento obstruye lo abierto (*das Offene*) de la sacralidad. Tal obstrucción oscurece todo lucir de la deidad (*des Gottheitlichen*). Este oscurecimiento oculta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Dicha falta deja a todo ente en lo inhóspito (*Unheimisch*), y al hombre histórico en la carencia de patria (*Heimatlosigkeit*). Todo esto acontece porque el ser mismo se rehúsa (*versagt*). Finalmente, el que carece de patria huye de su propia esencia y trata de salvarse mediante la conquista (*Eroberung*) de la tierra y del espacio cósmico³⁰⁶.

Esto es lo que está a la base de toda posible experiencia humana de una relación con Dios. La pregunta por el acercamiento o el alejamiento de Dios sólo se plantea en una determinada dimensión. Esa dimensión es la de lo sagrado: lo sagrado es condición de posibilidad de toda pregunta por Dios. Pero aún puede irse más atrás, pues la dimensión de lo sagrado sólo se abre en la apertura aclarante del ser mismo y, gracias a ella, en la cercanía del hombre para con la luz del ser. Si esa clara apertura del ser encuentra obstáculos y el hombre se aleja de la luz del ser, la dimensión de la sacralidad se cierra³⁰⁷. Tal es el diagnóstico que hace Heidegger de nuestra época. Lo verdaderamente desgraciado de estos tiempos es el oscurecimiento de la sacralidad:

“quizá la característica que distingue a esta época consiste en la cerrazón de la dimensión de lo santo (*des Heilen*). Quizá éste es el único mal (*das einzige Unheil*)”³⁰⁸.

305 Heidegger (n. 69), p. 351.

306 Heidegger, *Bestimmung* (n. 127), pp. 357-358. Sobre la misma cadena: dioses, divinidad, sacralidad, vid. “Wozu Dichter?”, en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. 1977 [1946]), pp. 272, 319.

307 Vid. el comentario de v. Herrmann, *Gottesfrage* (n. 209), pp. 357-360, donde se enfatiza que fuera del ámbito de la verdad (del claro) del ser la dimensión de lo sagrado resulta inaccesible.

308 Heidegger (n. 69), pp. 351-352.

El pensar, en el mejor de los casos, conduce a la existencia histórica del hombre al ámbito donde emerge lo santo. Con todo, Heidegger defiende que su pensar no sea ni ontológico ni ético, en el sentido habitual y disciplinario de estas expresiones. Por eso el pensar esencial no tiene carácter teórico ni práctico. Es más bien el puro recordar (*Andenken*) al ser y nada más, es un decir (*Sage*) que deja ser al ser (*läßt das Sein -sein*). Mas, en un sentido más hondo, este pensar constituye algo así como el suelo, el fundamento de una ontología y de una ética. Comentando ese sentido primigenio de la ética, dice Heidegger que *êthos* significa estancia, el ámbito donde el hombre habita. De ahí que la frase de Heráclito (frag. 119): *êthos anthrópo(i) daímon*, no signifique solamente “para el hombre, su carácter es su demonio”, sino que quiere decir en el fondo que “el hombre habita, en tanto que es hombre, en la cercanía de Dios”. De ahí también que el relato de Aristóteles sobre Heráclito guarde relación con aquella sentencia³⁰⁹. Según la interpretación de Heidegger, Heráclito sugiere que también aquí (*kaî entaûtha, auch hier*), junto al horno, en este lugar tan habitual, donde toda cosa es corriente y cada acontecimiento sigue la fuerza de la costumbre, están presentes los dioses (*eînai theóús*)³¹⁰.

En resumen. Del giro de los años 30 emerge un pensamiento poblado por lo sagrado y la divinidad. A la vez que se agudiza el enfrentamiento crítico con la tradición cristiana (en cuanto se ha constituido en la cosmovisión dominante), se desarrollan ideas como la del último Dios, la de la salvación de la amenazadora mentalidad técnica, la del enraizamiento esencial de lo divino en lo sagrado. Con una intensidad desconocida hasta esa fecha, Heidegger enjuicia duramente a la tradición metafísica, que ha identificado a Dios con el ser, haciendo de él el ente primero, la causa de todas las cosas creadas. Dios no puede ser pensado adecuadamente con el concepto analógico de ser sostenido por buena parte de la teología y la filosofía europea. Contra esa forma metafísica de considerar al ser, Heidegger intenta hacer ver que el ser es un acontecimiento que se apodera del ser humano y que, sin embargo, por abandonar a los entes, permanece normalmente oculto y olvidado. Si puede hablarse de la presencia del ser, habrá que añadir de inmediato que la suya es la presencia de lo que esencialmente tiende a retirarse, de un desocultamiento que paradójicamente se oculta. Dicho despliegue enigmático del ser, que es justamente el esenciarse del ser o *Ereignis*, tiene pese a todo una íntima relación con la divinidad. Aunque la divinidad no es el ser, aparece históricamente dentro del ámbito del ser. Y el modo como aparece el Dios es siempre y sólo el de un paso fugaz, que consiste en hacer señas e indicar vías de protección, de indemnización del ser humano y del ser de los entes. El Dios,

309 Cf. *De part. anim.* A 5, 645a 17ss.

310 Heidegger (n. 69), pp. 353-359.

los hombres, el mundo y la tierra reposan y despliegan, en cada caso de maneras diversas, la esencia misma del ser. Desde el punto de vista de su virtud salvífica, puede decirse entonces que el ser es lo sagrado por excelencia: es la dimensión a la que pertenece y de la que surge lo divino. Si ésta es época de un persistente ocultamiento del ser, es por ende época de oscurecimiento de lo sagrado y huida de lo divino. Y sin embargo, el hombre no tiene más remedio que esperar de un nuevo alumbramiento de esta dimensión sagrada –concentrada en la divinidad del paso y del instante– la salvación de los peligros que se cierren sobre la vida en el planeta. En el mejor de los casos, es posible acoger la decisión extrema del ser y del paso de Dios y perseverar en ella y, así, preparar con un pensar de nuevo cuño –ya no dominado por el predominio dogmático de sus formas representativas– la disposición para una nueva cercanía de esa divinidad. Pero tal acercamiento no está garantizado. La donación imprevisible del ser es lo único que puede salvar al hombre, pero tal acontecimiento constituye una historia –la historia del ser– que transcurre con una legalidad distinta de aquélla que rige los esfuerzos humanos.

En las últimas décadas de la vida de Heidegger no se alterará bruscamente esa forma de pensar que, aunque deja siempre a salvo la diferencia teológica, vincula al ser con lo divino y con la salvación humana. Pero este pensar sí conocerá nuevos desarrollos y otras configuraciones. Ya desde los años 30, Heidegger recurrirá a místicos y poetas, postulando que ellos son vecinos del pensador. Y la comprensión del ser como *Ereignis* dará paso a un ahondamiento todavía mayor, así como la idea del hombre y la de su actitud fundamental ante el misterio de que hay ser y hay tiempo ganarán otros matices. Es lo que veremos a continuación.

4. LAS FIGURAS DEL OTRO PENSAR: NATURALEZA DIVINA, CUATERNA, DEJAMIENTO, DONACIÓN Y CLARO

Con las ideas de lo sagrado, el último Dios y la salvación del ser humano no termina la reflexión de Heidegger. Acabamos de decir que en los textos posteriores a los *Beiträge* la cuestión recibe nuevas configuraciones. Así se aprecia, sobre todo, en la abundancia de fuentes místicas y poéticas a las que apela Heidegger desde los años 30 y hasta el final de su itinerario. Esa masiva presencia de la mística y de la poesía, así como el enérgico enfrentamiento con el peligro de la mentalidad técnica, darán al pensamiento de Heidegger su peculiar forma final. Y digo peculiar porque Heidegger parece terminar su camino no sólo apelando al *Ereignis* y a la *Lichtung*, sino considerándolos como el acontecimiento fundamental y abismático, acontecimiento que ni siquiera se identifi-

ca perfectamente con el ser. Esto, como veremos, tiene también sus efectos cuando se apela a lo sagrado y a la divinidad.

Para Heidegger, la poesía y la mística son fuentes especulativas de primera magnitud. Su propio pensar fue ciñéndose más y más a ciertos modos de decir colindantes con una y otra. El texto "Sendero de campo" (*Feldweg*) de 1949 es un claro ejemplo de ello. Heidegger dice que hay que escuchar el aliento (*Zuspruch*) de lo mismo (*des Selben*). Lo que allí se escucha es que lo simple (*das Einfache*) cuida el enigma de lo que permanece y de lo grande³¹¹. Lo simple es inmediato y, sin embargo, necesita madurar. Bendice, pero ocultamente, en la inapariencia de lo siempre mismo (*des immer Selben*). Mas, ese aliento requiere de hombres que puedan oírlo. Existe el peligro bien cierto de confundir la voz de Dios (*die Stimme Gottes*) con el ruido de los aparatos (*der Lärm der Apparate*). El hombre entonces se queda extraviado (*weglos*). Pero si oye el aliento de lo mismo, se despierta en él un sentido que ama lo libre (*das Freie*) y trasciende hacia una última serenidad (*überspringt in eine letzte Heiterkeit*). Heidegger dice que esa sabia serenidad (*wissende Heiterkeit*), la serenidad campesina (*Kuinzige*), constituye un portal (*Tor*) hacia lo eterno (*zum Ewigen*)³¹². Allí reina el silencio (*Stille*), lo siempre mismo: "todo habla de la renuncia en lo mismo. La renuncia no pide (*nimmt*). La renuncia da (*gibt*)". Y lo que da es la fuerza de lo simple³¹³.

Esta manera acusadamente poética de pensar se transforma, en ocasiones, en auténticos poemas filosóficos. Poemas en los cuales se nombra lo sagrado y lo divino. Uno de los más famosos es "Desde la experiencia del pensar" (*Aus der Erfahrung des Denkens*), que contiene estos versos dedicados a los dioses:

"Llegamos muy tarde para los dioses y muy temprano
para el ser, cuyo iniciado poema es
el hombre"³¹⁴.

311 Vid. Heidegger (n. 8), p. 427.

312 Comenta Löwith que una declaración tal acerca a Heidegger a un escritor religioso como Kierkegaard; vid. Löwith, Karl, "Heidegger – Denker in dürftiger Zeit", en *Sämtliche Schriften* Vol. 8 (Stuttgart 1984), p. 156. Y es que todo el pensar de Heidegger, dice, se vincula esencialmente con motivos religiosos. Vid. *Ister* (n. 13), esp. pp. 125-130, 164-165, 193, 233-234.

313 Heidegger, Martin, "Der Feldweg", en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. 1983 [1949]), pp. 89-90.

314 Heidegger, Martin, "Aus der Erfahrung des Denkens", en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. 1983 [1947]), p. 76: "für die Götter kommen wir zu spät und zu früh/ für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist/ der Mensch". Vid. *Winke* (n. 268), p. 32.

Pero no se trata sólo de que el lenguaje de Heidegger tenga aires poéticos. La poesía se fue transformando en una cantera esencial para el desarrollo de su pensamiento. Según Heidegger, el nombrar del pensador y el del poeta tienen la misma procedencia (*Herkunft*)³¹⁵. Ambos se igualan en el cuidado de la palabra (*in der Sorgsamkeit des Wortes*). Tanto el poetizar como el agradecer y el pensar arrancan de la esencia del ser. Por esto, cada uno de ellos se remite a los otros. Esta remisión supone que se distinguen. Más aún: pensar y poetizar se distinguen esencialmente. La razón de esta separación está en que mientras el pensador dice el ser, el poeta da nombre a lo sagrado³¹⁶. Heidegger aventura una explicación de esta distinción: presumiblemente el agradecer y el poetizar brotan –cada uno a su manera– del pensar principal (*anfängliches Denken*). Y aunque los dos tienen necesidad del pensar, sin embargo no son ellos mismos ese pensar siempre obediente (*gehorsam*) a la voz del ser³¹⁷. Varios son los poetas examinados por Heidegger: Rilke, Trakl, Celan, George, Char, etc. Pero el más importante de todos, en su opinión, es Hölderlin. Heidegger se ocupó profusamente de su poesía: las lecturas de Hölderlin ocupan varios volúmenes de las *Obras completas*. Estas lecturas se detienen muy especialmente en las apelaciones del poeta a Dios y a lo sagrado. ¿Por qué dedica Heidegger semejante atención a la poesía de este autor y cómo es que en ella se trata de lo sagrado y lo divino? He aquí su propia respuesta: “Hölderlin es para mí el poeta que se refiere al futuro, que espera al Dios, y que por ello no debe quedar sólo como un objeto de la investigación hölderliniana dentro de las representaciones histórico-literarias”³¹⁸. Para Heidegger, Hölderlin es “el poeta del otro principio (*Anfang*) de nuestra historia futura”³¹⁹. Por eso, en un sentido excepcional, Hölderlin es el poeta del poeta (*der Dichter des Dichters*)³²⁰, el poeta que poetizó la esencia de la poesía. Y por lo mismo funda una nueva época: la de los dioses huidos

315 Heidegger habla de una unidad originaria (*eine ursprüngliche Einheit*) a propósito del decir poético y del pensante, que son por lo demás lo permanente: vid. *Briefe* (n. 13), pp. 235 y 241. Y en otro lugar, dice también que el pensar es la forma originaria del poetizar y que el poetizar es en el fondo un pensar: vid. *Spruch* (n. 61), pp. 328-329.

316 Kettering, Emil, “Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung”, en Pöltner, G. (ed.), *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage* (Wien/Köln 1991), p. 11, comenta que la denominación, apelación y explicación temática de lo sagrado, así como su comunicación al pueblo, es tarea del poeta, no del pensador. La tarea de éste es sólo la de situar esa dimensión de lo sagrado y de encaminar hacia ella.

317 Heidegger, *Nachwort* (n. 182), pp. 311-312.

318 Heidegger (n. 277), p. 678.

319 Heidegger (n. 8), p. 426. Para los pensadores venideros del otro comienzo, Hölderlin es ‘el’ poeta: vid. Heidegger (n. 156), p. 159.

320 Vid. Heidegger, Martin, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. 1981 [1936-1937]), p. 34, y n. 156, p. 166.

(*entflozene Götter*) que ya no son y del Dios que viene (*kommender Gott*) que todavía no es³²¹. La poesía pensante (*denkende Dichtung*) de Hölderlin llega a un ámbito tan esencial que puede decirse que en tal poetizar tiene lugar una patencia del ser (*Offenbarkeit des Seins*) que pertenece al destino del ser. Un poeta como Rilke, en cambio, se queda por detrás de Hölderlin³²².

La poesía de Hölderlin rebosa de virtud pensante. Es el caso de estos versos, que Heidegger comentó detenidamente:

“Tantas cosas ha experimentado el hombre.
A muchas de las celestes ha nombrado,
desde que somos una conversación
y podemos oírnos unos a otros”³²³.

Según el poeta, el lenguaje acontece como conversación. Y desde entonces –no después de ello sino junto con ello– vienen los dioses a la palabra y aparece un mundo. La conversación que somos consiste precisamente en “nombrar los dioses (*Nennen der Götter*)” y en “llevar el mundo a la palabra (*Wort-Werden der Welt*)”. Heidegger parafrasea así a Hölderlin: “desde que somos una conversación hemos experimentado muchas cosas y nombrado a muchos dioses”. Mas, los dioses se hacen palabra sólo porque ellos mismos nos interpelan (*ansprechen*): “la palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a una tal interpelación”³²⁴. Por esto mismo, tal palabra se sitúa en los márgenes de lo decible. Heidegger afirma en cierta ocasión, siguiendo a Eckhart, que lo divino es innombrable: en lo no dicho de su lenguaje, Dios es recién Dios³²⁵.

Conviene advertir que sacralidad y divinidad tienen aquí un sentido cuasi-panteísta. Se escuchan en Hölderlin los ecos de los dioses griegos, de una cierta sacralización de la naturaleza, de la apelación a una divinidad elemental en constante y fugaz adviento, y de la aspiración romántica de fundirse con el Uno y Todo. Por eso Heidegger pide no confundir las cosas: el poeta profetiza, pero no en el sentido judeo-cristiano de la expresión. En este último sentido, profetizar no sería más que anunciar a Dios como al que asegura la bienaventuranza ultraterrena. Hölderlin no es un poeta religioso, si por religión se entiende esa inter-

321 Heidegger, *Hölderlin* (n. 320), pp. 47-48.

322 Heidegger, *Wozu* (n. 306), p. 273.

323 Heidegger, *Hölderlin* (n. 320), pp. 38-40: “*Viel hat erfahren der Mensch./ Der Himmlischen viele genannt,/ seit ein Gespräch wir sind/ und hören können voneinander*”.

324 Heidegger, *Hölderlin* (n. 320), p. 40.

325 Heidegger (n. 313), p. 89. Pöggeler (n. 33) remite a las prédicas de Eckhart *Misit dominus manum suam y Beati pauperes spiritu* (pp. 156 y 161-162).

pretación romana de la relación entre hombres y dioses³²⁶. Hölderlin poetiza la esencia de la naturaleza, “poderosa, nueva, principal, más antigua que los tiempos, omnipresente, omnificadora, que todo lo llena de vida”, etc., y que está siempre “por encima de los dioses”. La naturaleza no es uno o más dioses, sino lo sagrado que los vivifica a ellos mismos: “lo sagrado es la esencia de la naturaleza”. La sacralidad no es la propiedad de un Dios, sino la fuente radical de su divinidad. De ahí que “lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino porque a su manera es sagrado”³²⁷. La naturaleza procura lo abierto (*das Offene*) en lo que todos –cada cosa, los mortales, los inmortales– se pueden encontrar. Lo sagrado es el caos abismático y confuso, lo inmediato que ya está exteriorizado en lo mediato y que es también, por ende, la “ley firme” (*veste Gesez*). Y lo mediato e individualizado, sea hombre o Dios, no puede relacionarse directamente con aquello, y por eso mismo “los hombres necesitan a los dioses y los celestes necesitan a los mortales”³²⁸. A los dioses pertenecen siempre las primicias, los primeros frutos. Los hombres se asemejan a los dioses. Pero la naturaleza impera sobre unos y otros. Ella es maestra y madre (*Meisterin und Mutter*). Su vida es eterna y su atributo más divino es el amor en el que todo se sustenta³²⁹. La divinidad también aparece en Hölderlin como dios tormentoso: es el viejo padre sagrado (*der alte heilige Vater*). Respecto de toda esta sacralidad poderosa y elemental, el poeta se percibe como alguien que recibió de los dioses más de lo que puede asimilar, como alguien que está expuesto a los rayos del Dios, a los dioses venideros (*kommende Götter*)³³⁰.

El poeta, por lo tanto, está entre los mortales y los dioses y desde dicha posición poetiza lo más elevado (*das Höchste*), que es lo sagrado³³¹. La sacralidad se

326 Heidegger, Martin, “Andenken”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. 1981 [1943]), p. 114. Lo sagrado no debe ser interpretado teológicamente, dice Heidegger, pues tan pronto como la teología presupone a Dios, ha comenzado la huida de ese Dios: vid. *Hölderlins Andenken* (n. 37), pp. 132-133.

327 Tan esencialmente unidos están lo sagrado y los dioses, que la falta de lo uno explica la ausencia de los otros. Vid. Heidegger, Martin, “Heimkunft/An die Verwandten”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. 1981 [1943-1944]), pp. 27-28.

328 Heidegger, Martin, “Wie wenn am Feiertage...”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. 1981 [1939-1940/1941]), pp. 59-65, 68-69 y 74.

329 Heidegger, Hölderlin (n. 320), pp. 35 y 37. Sobre la relación entre la naturaleza entendida como *phýsis* y la divinidad, vid. por ej. los *Beiträge* (n. 164), p. 277, y el comentario de Heidegger durante su viaje de 1967 a las islas del Mar Egeo: “Zu den Inseln der Ägäis”, en *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. Gesamtausgabe* Vol. 75 (Frankfurt a. M. 2000 [1967]), pp. 260-261.

330 Heidegger, Hölderlin (n. 320), pp. 43-46. Son constantes las alusiones, mediadas por Hölderlin, a las divinidades griegas y al Dios que viene o a los dioses venideros; así aparecen, por ej., en algunas cartas de Heidegger a su mujer Elfride de 1934, 1956 y 1966; vid. *Briefe* (n. 13), pp. 188, 312 y 360.

331 Heidegger, *Andenken* (n. 326), p. 123; vid. pp. 147-148.

confunde con la naturaleza y otorga carácter divino a los dioses, veámos. Por eso “lo sagrado decide principalmente y de antemano (*zuvor*) sobre los hombres y sobre los dioses, si ellos son y quiénes son y cómo son y cuándo son”. Dado que el lenguaje está sometido al imperio de la sacralidad, “la palabra es el acontecimiento de lo sagrado”³³². Por esta misma razón, los poetas pertenecen a lo sagrado. Y si lo nombran, lo hacen gracias al rayo que ellos mismos reciben de lo sagrado, y que jamás se deja representar al modo de un objeto. El poeta no es el que encuentra y recibe a Dios, sino el que está rodeado y forzado por lo sagrado (*heiliggenöthiget*). Con una intensidad asombrosa, la palabra de Hölderlin dice lo sagrado³³³. Obligada por esta presencia poderosa de lo sagrado,

“la poesía es el nombrar fundador (*das stiftende Nennen*) de los dioses y de la esencia de las cosas. ‘Habitar poéticamente’ significa: estar en la presencia de los dioses y ser afectado por la esencial cercanía de las cosas”³³⁴.

Se vislumbran en Hölderlin estas dos tendencias. Una, la de identificar a lo sagrado con el ser. Lo sagrado y el ser, si bien anteriores a dioses y hombres, no son causa, ni absoluto, ni fundamento productor. Lo sagrado y el ser, en todo caso, “nombran la más propia historia del otro comienzo”³³⁵. Si el poeta dice lo sagrado, por ello mismo poetiza el ser³³⁶. La otra tendencia es la de hacer de lo sagrado sinónimo de lo que salva. Basta recordar la frecuencia con la que Heidegger cita la primera estrofa del himno *Patmos*, invocación poética de la patria, de la tierra natal, de la naturaleza maternal:

“Cerca está
el Dios y difícil de captar.
Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva”³³⁷.

La vinculación entre ser, sacralidad y divinidad es tan íntima que Heidegger puede decir que “el poeta nombra a los dioses y nombra a las cosas en tanto que ellas son”. En este mismo lugar, sólo un poco más adelante, Heidegger parece intercambiar “dioses” por “ser” cuando habla del “nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas”. Según Heidegger, “la fundación del ser

332 Heidegger (n. 328), pp. 76-77.

333 Heidegger (n. 328), pp. 64, 67-69, 77.

334 Heidegger, *Hölderlin* (n. 320), p. 42; vid. pp. 45-46.

335 Heidegger (n. 156), p. 157.

336 Heidegger (n. 156), p. 160.

337 Heidegger (n. 327), p. 21: “*Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ das Rettende auch*”.

está ligada a las señas (*Winke*) de los dioses³³⁸. Sea de ello lo que fuere, el llamar a los dioses no excluye, sino que tiene especialmente en consideración, que la divinidad se revela misteriosamente y que, en un sentido esencial, permanece siempre desconocida³³⁹.

La poesía dice lo sagrado y nombra a los dioses, cuya divinidad tiene su origen en lo sagrado. Pero esto no es todo. La poesía celebra el encuentro de los dioses con los hombres, que da lugar a la fiesta por excelencia. La fiesta es el afrontarse (*Einander-Entgegenen*) de hombres y dioses a partir de su fundamento esencial. Veámos que el *Ereignis* es la auténtica historia. Si la historia es esencialmente fiesta, como cree Hölderlin, entonces el *Ereignis* es lo festivo (*das Festliche*) de toda fiesta. Lo festivo es el fundamento –no la consecuencia– de la fiesta:

“lo festivo, que funda la fiesta, es lo sagrado. Y de modo correspondiente: lo sagrado en su esencia histórica es lo festivo. Lo sagrado está sobre los hombres y ‘sobre los dioses’. Pero dioses y hombres se necesitan unos a otros [...] Como lo destinante (*Schickende*), lo sagrado es lo enviado (*das Schickliche*) a dioses y hombres”³⁴⁰.

Festivo y todo, el encuentro sagrado de hombres y dioses parece ser sin embargo un suceso o ya pasado o al menos radicalmente amenazado. Como ya hemos dicho, Heidegger insiste en que ésta es la época de la noche del mundo, la noche sagrada (*Weltnacht*): los dioses están lejos, se experimenta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Pero incluso en un tiempo menesteroso (*dürftige Zeit*) como el actual, el poeta sigue siendo el que dice lo sagrado y, por lo mismo, el que sigue la huella (*Spur*) apenas perceptible de los dioses huidos³⁴¹. La gran tarea poética, piensa Heidegger, es la de encarar la amenaza de la mentalidad técnica. La técnica es originariamente un modo del desocultamiento de los entes, esto es,

338 Heidegger, *Hölderlin* (n. 320), pp. 41, 43 y 46. Greisch destaca en Heidegger esta identificación de lo sagrado con el ser (vid. n. 16, pp. 656-658). He aquí, piensa, la influencia de Hölderlin, gracias a la cual lo sagrado se identifica con lo desinteresado (*Uneigennützigkeit*) y –a la vez– con lo indemne (*Unversehrt*) y lo que salva (vid. n. 16, pp. 657 y 659). Sobre la salvación y la indemnidad como esencia de la religión, y el papel que esto juega en el pensar de Heidegger, ha insistido Derrida: vid. *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon* (Paris 2000), esp. pp. 9-10, 38 cuerpo y n. 12, 75-76 cuerpo y n. 26, 88ss. Vid. Heidegger, *Germanien* (n. 140), pp. 83-87, y *Briefe* (n. 13), p. 247.

339 Heidegger, Martin, “...dichterisch wohnt der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. 2000 [1951]), pp. 197-208. Por esto, en opinión de Heidegger, “lo religioso nunca es destruido por la lógica”, sino porque el Dios se sustrae (*sich entzieht*): *Denken* (n. 61), p. 12.

340 Heidegger, *Hölderlins Andenken* (n. 37), pp. 77 y 100.

341 Heidegger, *Wozu* (n. 306), pp. 269-272 y 295. Vid. v. Herrmann, *Gottesfrage* (n. 209), p. 369.

de la verdad en sentido verbal y activo (como *aletheúein*)³⁴². Pero el destino histórico del desocultamiento (*das Geschick der Entbergung*) acarrea un peligro (*Gefahr*). Lo peligroso no es la técnica misma. Ella no tiene nada demoníaco. El peligro hoy por hoy reside en que “la esencia de la técnica reposa en el dispositivo (*Ge-stell*)”. En un sentido histórico, pues, puede decirse que en la esencia de la técnica se esconde el peligro³⁴³. Vuelve aquí el tema de la prepotencia productiva, eficiente y calculadora de la mentalidad técnica moderna. Esta mentalidad enderezada a la producción de resultados lleva, en el caso de Dios, a aplicarle la estructura causa-efecto. Y cuando Dios es reducido a ser causa –la suprema *causa efficiens*–, pierde con ello toda su sacralidad y altura, todo su misterio y lejanía. Éste es el Dios de los filósofos, de los “que determinan lo desoculto y lo oculto según la causalidad del hacer”, sin reparar en la procedencia esencial de dicha causalidad. Y es a la vez el Dios de los tiempos técnicos, tiempos en los cuales la misma teología, al basar sus pruebas de la existencia de Dios en los resultados de la ciencia moderna, termina por situar a la divinidad en el ámbito de lo disponible (*Bezirk des Bestellbaren*)³⁴⁴. Heidegger vuelve a citar aquí los versos de Hölderlin: “pero donde está el peligro, crece/ también lo que salva”. Como siempre, salvar significa conducir a lo esencial. Y la esencia de la técnica ya no es técnica. En la esencia de la técnica acontece la verdad, el desocultamiento. La técnica es un posible modo del desocultamiento. No debe olvidarse que la misma palabra griega –*tékhne*– no sólo significó el desocultamiento productivo, sino también el puro hacer presente lo bello, es decir, el arte, la poesía. Por eso Heidegger siempre citaba el verso de Hölderlin: “poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”³⁴⁵. Y en el desocultamiento que sólo hacen posible la poesía, el arte y un pensar esencial, se halla la conjuración del peligro, la auténtica salvación³⁴⁶.

Vemos que Heidegger enfrenta constantemente a hombres y dioses. La idea del último Dios está esencialmente vinculada con la salvación humana. La dimen-

342 Heidegger, *Ankhibasie* (n. 294), pp. 14 y 16.

343 “El peligro es la época del ser que esencia como dis-positivo”: *Einblick* (n. 127), p. 72. En este preciso sentido, se puede decir que el peligro para lo sagrado es la técnica: vid. *Wozu* (n. 306), p. 319. Vid. Heidegger, *Briefe* (n. 13), p. 373, y el comentario de Greisch (n. 16), pp. 663-664.

344 Heidegger, *Einblick* (n. 127), p. 31.

345 “*Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*”.

346 Vid. Heidegger, *Technik* (n. 258), pp. 26-36. La auténtica salvación tiene como contracara al actual mundo técnico; vid. *Briefe* (n. 13), p. 360. En una carta a su mujer Elfride, de 1967, Heidegger menciona una conversación con Weizsäcker, y dice que si bien éste logra ver lo desazonante (*Unheimliche*), tiende a pensar que se puede ayudar al mundo técnico con sus propios medios. Además, agrega Heidegger, Weizsäcker tiene “a la vez junto a ello un edificio privado: la fe (*eben daneben ein Privatgebäude: den Glauben*)”: *Briefe* (n. 13), p. 363.

sión, el ámbito en el que aparece la divinidad es el de lo sagrado, que se identifica con el ser. Y si el hombre es el comprensor del ser, entonces y por la misma razón es el testigo de lo sagrado. Éste es un asunto que parece ocupar a Heidegger cuando menos desde fines de los años 30, como ya hemos visto³⁴⁷. En esta época, Heidegger se refiere a la necesidad de insistir y demorarse en lo más esencial, en lo uno (*das Eine*): la verdad del ser, que esencia (*west*) a la vez en el futuro y en el principio de nuestra historia. En ella se enfrentan mundo y tierra y, a través de ese enfrentamiento, hombre y Dios. Éste es el encuentro y la experiencia de la esencia del hombre con el Dios del ser (*Gott des Seins*), puesto que los dioses que hemos tenido hasta el momento son los “ya sidos (*die gewesenenen*)”³⁴⁸. Pero sólo en los años 50 Heidegger precisará la relación de los hombres con los dioses a través de una nueva dualidad: ya no la de mundo y tierra, como en los *Beiträge*, sino la de tierra y cielo, que parece imponérsele a partir de sus estudios de la poesía de Hölderlin³⁴⁹. La compleja estructura sagrada que conforman mortales y divinos, tierra y cielo recibe el nombre de cuaterna (*Geviert*). No cabe duda de que esta idea de la cuaterna pretende tener resonancias gigantescas. Heidegger dice en alguna oportunidad que el *pólemos* en el que aparecen dioses y hombres, libres y esclavos en su esencia respectiva, y que conduce a una con-frontación del ser (*Aus-einander-setzung des Seins*), es un suceso tan enorme que, por respecto a él, “las guerras mundiales resultan superficiales (*vordergründig*)”³⁵⁰. Los textos decisivos para entender el significado de esta expresión son *La cosa*, de 1950, y *Construir, habitar, pensar*, de 1951³⁵¹. Hay que preguntarse, pues, en qué consiste la cuaterna.

Como es frecuente a partir del giro, Heidegger recurre a la seña (*Wink*)³⁵². Y lo hace asegurando que esta nueva manera de proceder del pensamiento —la referencia a señas— no es arbitraria, aunque no puede ofrecer una tarjeta de identificación gracias a la cual pueda verificarse la coincidencia de lo dicho con “la realidad”. Una vez más emerge la crítica de la representación. El de Heidegger,

347 Vid. Heidegger (n. 164), p. 310; n. 8, pp. 10-20, 74, 77, 83-84, 87, 93-94; *Wozu* (n. 306), p. 271.

348 Heidegger (n. 198), p. 21.

349 Vid. Heidegger, Martin, “Hölderlins Erde und Himmel”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. 1981 [1958-1960]), *passim*. Caputo, por ejemplo, piensa que esta idea de los cuatro es desarrollada por Heidegger a partir de la interpretación poética del mundo griego realizada por Hölderlin (vid. n. 2, p. 283).

350 Heidegger, *Seinsfrage* (n. 37), pp. 424-425. Donde dice “*Aus-einander-setzung des Seins*”, *Sein* aparece tachado en el original.

351 No son los únicos, por supuesto. Por ej., vid. Heidegger, *Seinsfrage* (n. 37), pp. 411, 423; *Erde* (n. 349), *passim*; *Protokoll* (n. 24), pp. 45-46.

352 Vid. Heidegger, Martin, “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. 2000 [1951]), pp. 148, 150-152, etc.

en cambio, es un camino distinto, uno que requiere ejercitación y oficio, y que por supuesto no excluye la posibilidad del error³⁵³. En *La cosa*, Heidegger llega a la idea de la cuaterna a partir de la lenta y poética interpretación de una simple jarra (*Krug*)³⁵⁴. Dice que en el regalo (*Geschenk*) de la bebida ofrecida por la jarra están (*weilen*) a la vez tierra y cielo, los divinos y los mortales. Estos cuatro se pertenecen y están contenidos (*eingefaltet*) en una única cuaterna³⁵⁵. La esencia de la jarra es la reunión (*Versammlung*) de la cuaterna en un instante (*Weile*). La otra vía para acceder a la cuaterna es la del construir y del habitar, ensayada en la conferencia de 1951. La esencia del hombre, dice Heidegger, consiste en el habitar: “ser hombre significa: estar sobre la tierra (*auf der Erde*) como mortal (*Sterblicher*), significa: habitar (*Wohnen*)”³⁵⁶. Construir es propiamente hablando habitar. El habitar es la manera como los mortales –los hombres– están sobre la tierra; el construir como habitar incluye tanto el construir que significa cuidar el crecimiento de algo, como el construir que erige edificios³⁵⁷. El hombre es el que habita (*der Wohnende*)³⁵⁸. Y habitar es fundamentalmente proteger (*Schonen*). La residencia de los mortales sobre la tierra es el sentido del habitar en cuanto ser del hombre. Mas, estar sobre la tierra es –a una– estar bajo el cielo (*unter dem Himmel*). Es decir, el hombre es el que permanece ante los divinos (*vor den Göttlichen*) y, a la vez, el que pertenece al convivir de los hombres. ¿Quiénes son los divinos?:

“los divinos son los mensajeros señalizantes de la divinidad. Desde el imperar (*Walten*) sagrado de la divinidad, aparece el Dios en su presente o se sustrae (*entzieht*) en su disimulo (*Verhüllung*)”³⁵⁹.

Como en cada uno de los cuatro están implicados los demás, “al nombrar a los divinos, co-pensamos a los otros tres desde la simplicidad (*Einfalt*) de los cuatro”³⁶⁰.

Los cuatro: “tierra y cielo, los divinos y los mortales”, constituyen una unidad originaria, en la que cada uno se refiere esencialmente a los demás. Tal unidad es precisamente la cuaterna³⁶¹. Heidegger imagina la cuaterna como un juego de espejos (*das ereignende Spiegel-Spiel*, dice). Y el acontecer de este ver-

353 Heidegger, *Ding* (n. 127), p. 187.

354 Heidegger *Ding* (n. 127), pp. 173-182.

355 Heidegger *Ding* (n. 127), p. 175.

356 Heidegger (n. 352), p. 149.

357 Heidegger (n. 352), p. 150.

358 Heidegger (n. 352), p. 150.

359 Heidegger (n. 352), p. 151.

360 Heidegger, *Ding* (n. 127), p. 180; vid. n. 352, p. 151.

361 Heidegger (n. 352), pp. 151-152.

dadero juego de espejos es el mundo. Heidegger prolonga aquí su reflexión sobre el problema del fundamento y del por qué. El mundear (*Welten*) del mundo no es explicable ni fundamentable: no hay aquí causas ni fundamentos³⁶². Según las líneas finales de la conferencia sobre *La cosa*, sin mundo no hay cosa:

“sólo los hombres –como mortales– alcanzan (*erlangen*), habitando, al mundo en cuanto mundo. Y sólo lo que del mundo es poca cosa (*gering*), llega a ser alguna vez cosa (*Ding*)”³⁶³.

Al habitar, los mortales están en la cuaterna. Y están en ella protegiéndola. Bien pudiera decirse que el habitar que protege tiene entonces cuatro expresiones. Heidegger añade una observación. Los mortales habitan en tanto que salvan (*retten*) la tierra. Salvar significa dejar algo libremente en su esencia. Todo lo contrario de explotarla sin límite. Pero además, los mortales habitan en tanto que esperan a los divinos como divinos, aguardando las señas de su llegada, sin malentender los signos (*Zeichen*) de su ausencia. Por eso no se fabrican sus propios dioses ni rinden culto a ídolos. Aunque están en el mal (*Unheil*), esperan todavía la salvación que se ha sustraído (*entzogener Heil*)³⁶⁴.

La protección de la cuaterna es la esencia, pues, del habitar. Mas, el habitar no acontece sino con (*bei*) las cosas y en (*in*) ellas. Concretamente, los mortales habitan protegiendo las cosas que crecen y erigiendo las que no crecen. Dado que proteger y erigir son el significado estricto de construir, los mortales habitan construyendo³⁶⁵. Una construcción (*Baut*) es un producto del construir que erige. Es un lugar que otorga sitio (*Stätte*) a la cuaterna³⁶⁶. Decir hombre es nombrar ya la estancia en la cuaterna con las cosas³⁶⁷. Si “las construcciones custodian (*verwahren*) a la cuaterna”, entonces las auténticas construcciones respetan la esencia del habitar, que no es otra que proteger la cuaterna. Según Heidegger, proteger la cuaterna consiste en salvar (*retten*) la tierra, recibir (*empfangen*) al cielo, esperar (*erwarten*) a los divinos y conducir (*geleiten*) a los mortales. El construir protector, por ende, corresponde al aliento (*Zuspruch*) de la cuaterna³⁶⁸.

En estas alusiones a la protección y al habitar puede vislumbrarse una nueva figura de la sacralidad. Lo sagrado, en efecto, exige al pensamiento una actitud reposada, decididamente lenta y abandonada. En la reflexión sobre la cuaterna

362 Heidegger, *Ding* (n. 127), pp. 180-182.

363 Heidegger, *Ding* (n. 127), p. 184.

364 Heidegger (n. 352), p. 152.

365 Heidegger (n. 352), p. 153. Bien entendido que “la esencia del construir es el dejar habitar (*Wohnenlassen*)” y que “podemos construir sólo si somos capaces de habitar” (n. 352, p. 162).

366 Heidegger (n. 352), pp. 156-157.

367 Heidegger (n. 352), pp. 158-159.

368 Heidegger (n. 352), p. 161.

se anuncia la idea de *Gelassenheit*. Esta idea, a la que Heidegger ya recurría en sus primeros textos, se debe sin lugar a dudas al maestro Eckhart. A él acude Heidegger con cierta regularidad, al menos desde fines de los años 10 y hasta el final de su vida. El respeto que siente por este teólogo y místico es difícil de exagerar. Apela a él como a un "viejo maestro de lectura y de vida"³⁶⁹. Él es un testigo de que a la mística grande y auténtica pertenecen la agudeza y la profundidad del pensamiento³⁷⁰. Eckhart sería el más antiguo maestro del pensar³⁷¹. La filosofía alemana habría comenzado con el maestro Eckhart³⁷². La osadía pensante para con Dios que muestran Boehme y Schelling tiene su comienzo en Eckhart³⁷³. No son pocos los asuntos filosóficos para los que es imprescindible recurrir a este pensador original, lo que vale incluso cuando este recurso asume formas críticas. Por ejemplo, la idea de cosa (*dinc*) de Eckhart, como algo que en general es, de cualquier modo que sea (Dios, alma, etc.), muestra que en él ya se ha verificado una transformación semántica que –según Heidegger– ha tenido consecuencias desastrosas: *res* ya no es lo que nos afecta, importa y concierne, sino simplemente lo que es (*ón, ens*)³⁷⁴.

De todas formas, es la *Gelassenheit* la que acapara la atención de Heidegger. Como es sabido, ésta es una palabra que forma parte del vocabulario de la mística alemana. *Gelassenheit* (*Gelâzenheit* en alemán medieval) remonta al uso de *gelâzen* (participio perfecto de *lassen*, dejar) por parte de Eckhart y de sus discípulos Johannes Tauler y Heinrich Seuse. Esta expresión designaba originariamente un radical despojamiento del hombre, obra de la gracia divina y a la vez fruto de las propias potencias. La *Gelassenheit* es un desasimiento o dejamiento, un vaciamiento o anulación en los que desaparece toda propiedad y toda forma de apego. Este dejamiento del alma consiste, por una parte, en el abandono del mundo y de sí misma. La *Gelassenheit* es una completa deposición de la propia voluntad. Sin embargo, es a la vez una suerte de actividad primaria y fundamental, y por ello no debe confundírsela con el rechazo gnóstico de la creación ni con ese quietismo que todo lo espera de Dios. Por otra parte, los místicos insisten en que este vaciamiento radical no se realiza más que para entregarse y confiarse por entero a Dios y a su voluntad. La misma cosa, no la expresión, se halla en el Nuevo Testamento (Mc 8,35s. y par.; 1 Co

369 Heidegger (n. 313), p. 89.

370 Heidegger (n. 118), p. 56.

371 Heidegger, Martin, "Zur Erörterung der Gelassenheit", en *Gelassenheit* (Tübingen 1959 [1944-1945]), p. 36.

372 Heidegger, *Germanien* (n. 140), p. 134. Lo que no significa hacer de Eckhart el iniciador de la filosofía moderna, papel que le corresponde en propiedad a Descartes: vid. Pöggeler (n. 33), p. 155.

373 Heidegger, *Schelling* (n. 123), p. 140.

374 Heidegger, *Ding* (n. 127), p. 178.

7,29-32), en Padres griegos como Cirilo de Alejandría y Gregorio Nacianceno (la *apátheia* estoica y la *ataraxía* epicúrea), en la indiferencia de Ignacio de Loyola y en la noche de los sentidos y del espíritu de Juan de la Cruz. La Reforma recibió y asumió la idea de *Gelassenheit* directamente de la mística alemana, como se aprecia en Lutero y en los teólogos protestantes Karlstadt y Franck. También aparece en los siglos posteriores, en cada caso de una manera característica: en la mística y en la teosofía barroca, en el pietismo, en la ilustración y el romanticismo, incluso en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, hasta llegar a filósofos del siglo XX como Weischedel, Jaspers y, en lo que aquí nos importa, Heidegger³⁷⁵.

Sin embargo, aun teniendo presente toda esta historia y la evidente influencia de Eckhart sobre Heidegger, no hay que confundir las perspectivas de uno y otro. Para Eckhart, veámos, la *Gelassenheit* designa la verdadera relación del hombre con Dios: el abandono de la propia voluntad que sólo es posible por la gracia, y la entrega humilde al querer divino que está convencida de que para ganarlo todo hay que perderlo todo³⁷⁶. Heidegger conoce perfectamente el uso místico de este concepto. Por eso dice que la *Gelassenheit* es una antigua palabra³⁷⁷. Se sabe que prestó especial atención a los *Discursos de instrucción* (*Reden der Unterweisung*, en alemán medieval *die rede der underscheidung*)³⁷⁸. Y que se los llegó a apropiarse como fuentes primarias de su propio pensamiento. En 1949, Heidegger cita el cuarto discurso: “de las (obras) que no tienen gran entidad, aunque también son eficaces, no resulta nada”³⁷⁹. Eckhart afirma que en tanto que somos santos y poseemos ser, en esa medida santificamos todas nuestras obras, sean de la clase que sean (comer, dormir, etc.). A partir de esa sentencia, Heidegger concluye que la esencia del hombre descansa en la esencia del ser y que la esencia del ser es lo más digno de ser pensado y experimentado. Fuera de ella, el hombre no es capaz de nada verdaderamente esen-

375 Para orientarse, vid. la entrada correspondiente en el diccionario de los Grimm; también Heidrich, P. y Dierse, U., “Gelassenheit”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Vol. 3 (Darmstadt 1974), cc. 219-224, y Körner, Reinhard, “Gelassenheit”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* Vol. 4 (3ª. ed. 1995), cc. 403-404.

376 Vid. Haas, Alois, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual* (trad. R. Bernet, Barcelona 2002), pp. 39-58.

377 Heidegger, Martin, “Gelassenheit”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. 2000 [1955]), p. 527.

378 Sobre todo a los números 1, 3, 4, 5, 10, 21 y 23; para este dato, sigo la indicación de v. Herrmann, *Verhältnis* (n. 209), pp. 372, 376-379 y 385, y algunas menciones (explícitas o implícitas) del propio Heidegger a los discursos: por ej., *Ankhibasie* (n. 294), p. 158; n. 371, p. 36.

379 El texto original dice: “*die niht von grözem wesene sint, swaz werke die würent, dâ enwirt niht üz*”. Una traducción al alemán moderno es la de J. Quint: “*die nicht gro, en Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts daraus*”.

cial. Es lo que sucede ahora, en esta época en la que domina el pensamiento calculador y la explotación de la naturaleza³⁸⁰.

Pero Heidegger, que emplea explícitamente este vocablo, no se ceñirá a su preciso uso místico sino que, suspendiendo fenomenológicamente este uso, intentará radicalizar antropológica y ontológicamente el sentido de la expresión³⁸¹. En la *Introducción a la filosofía* de 1928/1929 ya se vislumbra este nuevo uso de la *Gelassenheit*: “en el dejar acontecer de la transcendencia como filosofar se encuentra la originaria *Gelassenheit* del *Dasein*”³⁸². Este proceso radicalizador se intensificará a partir de los años 40. Heidegger se dirige entonces contra esa vieja tradición según la cual pensar es tener representaciones y, por lo mismo, es un querer, una facultad no receptiva sino espontánea, como decía Kant³⁸³. La *Gelassenheit* es para Heidegger la esencia del pensar. Ella seguirá siendo, como en la mística, una radical receptividad o disponibilidad o ausencia de querer que, aunque no es actividad alguna, sí es el más alto hacer imaginable³⁸⁴. Pero este hacer fundamental será concebido sobre todo como la apertura en la que el pensamiento se encuentra en el ser y en el acontecimiento apropiante, el encuentro (en el sentido de en-contrar-se) del pensamiento con esa apertura, verdad o claro del ser. Tal será precisamente el sentido final de la *Gelassenheit* en Heidegger:

“ésta es la esencia de la *Gelassenheit*, en la que el contrariar de lo contrario (*das Gegnen der Gegnet*) encuentra (*vergegenet*) al hombre. Vislumbremos la esencia del pensar como *Gelassenheit*”³⁸⁵.

Esto significa que la esencia del pensar no se determina a partir del propio pensar, “sino desde lo otro de sí mismo (*aus dem Anderen seiner selbst*), o sea, desde lo contrario, que esencia en tanto que encuentra”³⁸⁶. Esta primacía de lo

380 Heidegger, *Einblick* (n. 127), p. 70.

381 Heidegger, *Ankhibasie* (n. 294), p. 109.

382 Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe* Vol. 27 (Frankfurt a. M. 1996 [1928-1929]), p. 401; sobre el *Seinlassen*, vid. pp. 102-105. Vid. Heidegger (n. 328), p. 65.

383 Heidegger, *Ankhibasie* (n. 294), p. 106.

384 Heidegger, *Ankhibasie* (n. 294), pp. 51ss.; n. 371, p. 31.

385 Heidegger (n. 371), pp. 53-54; vid. 36-38, 59, 70, etc. Por eso dice v. Herrmann que la *Gelassenheit* es la esencia del pensar, no el pensamiento cotidiano ni el científico sino el pensar *par excellence*, el pensar del pensador: *Verhältnis* (n. 209), p. 372.

386 Heidegger (n. 371), p. 53. Donde traduzco contrariar, contrario y encontrar (pensando que *in contra* se halla en la etimología de encontrar), I. Zimmermann emplea en su traducción estar a la contra, contrada y transcontrar (tratando de salvar el matiz del alemán ‘ver’ –*vergegenen*– a través del latín ‘trans’). Álvarez Gómez, en cambio, traduce *Gegnet* como regionalizad: vid. “Raíces místicas del pensamiento de Heidegger”, en *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca 2004), pp. 431-432, con lo que la interpretación de todo este pasaje resulta distinta.

otro, de lo que se nos opone y contraría a nuestro pensar no es, en caso alguno, un ámbito cerrado, una alteridad impenetrable. Heidegger afirma que lo contrario es lo abierto, o, más precisamente, lo que abre (*das Öffnende*) de lo abierto³⁸⁷. Y en este mismo sentido, la contrariedad es esa alteridad que posibilita la verdad. Por esto dice Heidegger que lo contrario (*die Gegnet*) es “la esencia oculta de la verdad”³⁸⁸. Lo contrario se aclara y se oculta (*lichtet sich und verhüllt*), se acerca y se aleja (*naht sich und entfernt*), porque lo contrario es lo que acerca y lo que aleja (*das Nähernde und das Fernende*), la cercanía de la lejanía y la lejanía de la cercanía (*die Nähe der Ferne und die Ferne der Nähe*)³⁸⁹. La esencia del pensar es “la insistente *Gelassenheit* para lo contrario (*die inständige Gelassenheit zur Gegnet*)” y, en cuanto tal, “la esencial referencia humana a lo contrario, que nosotros vislumbramos como la cercanía para la lejanía”³⁹⁰. Este enigmático estar presente en el pensar de lo que se le opone y lo contraría –la cercanía de lo lejano, la claridad que se oculta– hace que Heidegger recuerde el fragmento 122 de Heráclito: *ankhibasien*. Diels-Kranz lo traducen como *Annäherung*, acercamiento³⁹¹. Heidegger comenta que este término es traducido normalmente por *Herangehen*, acercarse, o por *Nahegehen*, también acercarse, literalmente ir cerca, aunque también afectar, tocar íntimamente. Pero mejores traducciones aún, piensa Heidegger, serían *In-die-Nähegehen*, algo así como ir o acudir-a-la-cercanía, y *In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*, adentrar-se-en-la-cercanía, en el sentido de introducirse o manifestarse en ella³⁹². Aquí parece despuntar un dato irreductiblemente originario. Cuando se habla de un acercarse en el que persiste una dimensión de lejanía, o de un contrario que –permaneciendo encontrado– sin embargo (o por eso mismo) es abierto y se identifica con la verdad misma, entonces estamos ya de algún modo en presencia de lo que Heidegger denomina el acontecimiento apropiante, el *Ereignis*³⁹³.

387 Heidegger (n. 371), pp. 42 y 44.

388 Heidegger (n. 371), p. 64.

389 Vid. Heidegger (n. 371), p. 68.

390 Heidegger (n. 371), p. 70.

391 Ha de notarse la diferencia de opiniones entre los intérpretes. La de Diels-Kranz no es seguida por M. Conche, que prefiere traducir *ankhibasien* por *contestation*, controversia, discusión, apoyándose en el testimonio de la *Suda*, léxico bizantino del siglo X: *amphisbêtesis* (=iónico *amphisbasie*).

392 Heidegger (n. 371), pp. 71-72.

393 Por esto es por lo que se ha dicho que la *Gelassenheit* tiene lugar al interior del *Ereignis*, *Ereignis* que es “la pertenencia mutua de la verdad del ser en su relación con la esencia del pensar y de la relación esencial del pensar con la verdad o claro del ser”: v. Herrmann, *Verhältnis* (n. 209), pp. 383-384 y 386.

La *Gelassenheit* se refiere ante todo al pensar y a lo que en él se hace presente. Pero esta expresión tiene también una aplicación derivada y con sabor más contemporáneo. Heidegger, en efecto, también la utiliza para someter a juicio la amenaza que comporta la mentalidad técnica moderna. Nuestra época es la así llamada “era atómica”. Ciertamente, no es una época que se pueda caracterizar únicamente por el predominio del empleo bélico de esta clase de energía. Hay una multitud de posibles usos pacíficos –sumamente rentables– de la energía atómica. Mas, lo que en el fondo destaca Heidegger es que las nuevas energías descubiertas por la técnica científica (*die wissenschaftliche Technik*) descansan en una masiva mutación (*Umwälzung*) de todas las representaciones cardinales (*aller ma,gebenden Vorstellungen*). Esta radical revolución de la visión del mundo se produjo hace algunos siglos con la filosofía moderna. El hombre adquirió entonces una nueva posición (*Stellung*) en el cosmos. Y el mundo se volvió un objeto (*Gegenstand*) al que el nuevo pensamiento, regido por el imperativo de la eficacia y la productividad, dirige sus irresistibles agresiones (*Angriffe*). La naturaleza toda ha pasado a ser una suerte de gigantesca estación de bencina (*Tankstelle*), una fuente de energía (*Energiequelle*) para la tecnología y la industria. Tal relación fundamentalmente instrumental con el mundo entero se desencadenó en el siglo XVII en Europa. Es el origen del espíritu de esta nueva época, ahora ya mundial, cuyo oculto poder (*verborgene Macht*) domina la tierra entera. Esta prepotencia de la mentalidad técnica sobrepasa largamente a las capacidades humanas de pensar, querer y decidir. Hay aquí algo desazonante (*Unheimliche*): la pérdida del arraigo (*Verlust der Bodenständigkeit*), del suelo natal (*heimatlicher Boden*). Y es que sin este arraigo a la tierra (*Erde*), nada profundo y esencial puede levantarse hacia “el aire libre del alto cielo, el ámbito abierto del espíritu”. La emergencia de un pensar puro y exclusivamente calculador (*rechnendes Denken*) va de la mano con la desaparición de un espacio propicio para un pensar meditativo (*besinnliches Denken*). Heidegger habla incluso de una huida ante el pensar (*Flucht vor dem Denken*). De este modo, se termina cometiendo un auténtico crimen contra la vida y contra la esencia del hombre, pues éste es un ser pensante, meditativo (*denkende, d. h. sinnende Wesen*)³⁹⁴. Con este diagnóstico, Heidegger llama a conquistar mediante una actitud meditativa y perseverante un nuevo fundamento (*ein neuer Grund*), una forma totalmente distinta de residir en el mundo (*in der Welt aufhalten*). Este camino reflexivo combate toda representación unilateral y está orlado de una esencial simplicidad, pues quiere volver a atender a algo que está muy próximo (aunque, por eso mismo, está muy lejano). Heidegger emplea dos expresiones para nombrarlo: el dejamiento respecto de las cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*) y la apertura para el misterio (*Offenheit für das*

394 Heidegger (n. 377), pp. 519-525.

Geheimnis). La *Gelassenheit* es aquí una actitud de tranquilo desasimiento o dejamiento para con los modernos productos técnicos y de respetuosa contención para con la naturaleza que nos alberga y sostiene. No se trata de regresar a un estado natural prescindiendo de las novedades de la tecnología, puesto que éstas indudablemente aligeran la vida contemporánea. Solamente se trata de cultivar una relación libre con los objetos técnicos, en virtud de la cual se los utiliza y se los aprovecha, pero sin permitirles tomar el control de la existencia humana. Heidegger dice que de esta manera decimos simultáneamente 'sí' y 'no' al poder de la técnica moderna. A la vez, así es como nos mantenemos abiertos al sentido oculto (*verborgener Sinn*) de la técnica, cuyo misterio consiste precisamente en que se muestra (*sich zeigt*) y, a la vez, se sustrae (*sich entzieht*). El hombre puede mantenerse libre (*freihalten*) de las creaciones técnicas, dejándolas reposar (*beruhen lassen*) en sí mismas. Y es que ellas no nos incumben en lo más íntimo y propio (*im Innersten und Eigentlichen*) de la existencia. A las pretensiones exorbitantes, amenazadoras de la mentalidad técnica debe oponerse, pues, su relativización radical. El pensar meditativo contribuye al arraigo de las obras humanas (*Bodenständigkeit menschlicher Werke*) por su misma naturaleza: queda, reflexiva, esencial. Sólo así se hace posible el surgimiento de auténticas obras, de éstas que, por tener raíz en la tierra, son capaces de levantarse hacia lo alto. Heidegger piensa que ésta es la única manera de proteger el ser del hombre³⁹⁵.

Hay que decir, aunque sólo sea de paso, que estas ideas de Heidegger en torno a la *Gelassenheit* y a la manera de enfrentar las amenazas de la mentalidad técnica moderna han sido vinculadas con distintas formas de sabiduría oriental. Heidegger prestó atención a determinadas vertientes de la reflexión oriental. Se sabe que tuvo una serie de alumnos japoneses, luego responsables de su recepción en el Japón. Es conocida también su influencia en una serie de pensadores japoneses, sobre todo en los de la escuela de Kioto³⁹⁶. Tampoco es secreto que, con la ayuda de un estudiante chino, Heidegger llegó a traducir algunos pasajes del *Tao Te Ching* de Lao Tse³⁹⁷. Pero debemos cuidarnos de esta-

395 Heidegger (n. 377), pp. 526-529. Vid. Heidegger (n. 313), p. 88.

396 Para los casos de Tanabe y Nishitani, vid. Heisig, James, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto* (Barcelona 2002), esp. pp. 46, 148-151, 168, 180, 227-228, 241-242, 272, 289-290, 381, 387, 390, 401, 403-404, 413, 417.

397 Vid. el testimonio directo de Shih-yi Hsiao, Paul, "Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching", en Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu 1987), pp. 93-103, citado por Zimmerman, Michael, "Heidegger, Buddhism, and deep ecology", en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge 1993), pp. 250 y 266 n. 11. Pueden encontrarse algunas alusiones bastante explícitas de Heidegger al taoísmo; por ej. "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen 1969 [1957]), p. 198; "Der Satz der Identität", en *Identität und Differenz* (Tübingen 1957), p. 29; "Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge

blecer una fácil concordancia entre Heidegger y el pensamiento oriental. El propio Heidegger lo ha advertido: la resistencia contra el mundo técnico no provendrá de una mera asunción del budismo-zen o de otras experiencias de mundo del Oriente. Para adoptar una nueva manera de considerar las cosas, es necesaria la ayuda de una nueva apropiación (*Neuaneignung*) de la tradición europea³⁹⁸. Claro está que esta advertencia contra una interpretación budista u orientalista de Heidegger vale en general para cualquier intento por identificarlo rápida e irrestrictamente con alguna tradición religiosa particular³⁹⁹, sin que esto impida reconocer su especialísima y conflictiva relación con la tradición cristiana. Puede decirse que, en sus alusiones a Oriente, Heidegger no efectúa forma alguna de apropiación o reelaboración de ideas taoístas o budistas, sino que intenta despojar de su ropaje especulativo occidental y cristiano a la experiencia sagrada en que se apoyan las diferentes formas –históricamente muy diversas– de experiencia de lo divino. A favor de este argumento puede esgrimirse la conversación mantenida por Heidegger con un monje budista en los años 60. En ella, Heidegger considera que lo decisivo de una religión consiste en seguir (*folgen*) las palabras (*den Worten*) del fundador. Y solamente eso, pues ni los sistemas ni las doctrinas o dogmas tienen a sus ojos una posición capital:

“religión es seguimiento (*Nachfolge*) [...] Sin lo sagrado nos quedamos sin contacto con lo divino. Sin ser tocado (*Angerührtsein*) por lo divino no hay experiencia del Dios”⁴⁰⁰.

En cualquier caso, el aire de parentesco del pensamiento de Heidegger con las religiones místicas orientales encuentra una base en sus reflexiones sobre la *Gelassenheit*. Y no sólo en esta idea. Heidegger emprende en sus últimos años nuevas rutas. En particular, parece someter al *Ereignis* y a la *Lichtung* a una nueva radicalización. Decíamos más arriba que el giro de Heidegger puede datarse en los años 30, como dice la *Carta sobre el humanismo*, y que su primera expresión es la de los *Aportes a la filosofía*. Mas, agregábamos que el pensamiento entonces formulado fue sometido por el propio Heidegger a importantes

1957”, en *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M. 1994), p. 93. Sobre esto, vid. Pöggeler, Otto, “West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse”, en *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München 1992), pp. 387-425, y Caputo (n. 2), pp. 283-284. Respecto de Heidegger, el budismo mahayana y su idea de sunyata, vid. Zimmerman (n. 397), esp. pp. 250-260. Y, más en general, sobre la ocupación de Heidegger con el pensamiento oriental y viceversa, vid. Elberfeld, Rolf, “Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2003), pp. 469-474.

398 Heidegger (n. 277), p. 679.

399 Vid. Pöggeler (n. 33), p. 173.

400 Heidegger, Martin, “Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1963]), p. 590.

precisiones y correcciones. Probablemente la conferencia de 1962 *Tiempo y ser* es el texto decisivo para comprender los nuevos alcances que adoptó el giro en esos años postreros. Allí se intenta argumentar que el ser no es lo último, sino que más allá de él mismo habría una donación originaria. Heidegger ya había vislumbrado la posibilidad de distinguir entre el ser y su venir a la presencia. Incluso se ha dicho que algunas expresiones de *Ser y tiempo* permitirían establecer esta distinción⁴⁰¹. Pero es sobre todo en los años 40 y 50 cuando Heidegger empieza a pensar en el ser como en el don de la presencia, el don primordial *par excellence*⁴⁰². Ya lo vimos en la *Carta sobre el humanismo*. Es necesario preguntar en qué consiste más precisamente esta donación.

Conocemos la costumbre madura de Heidegger de pensar por medio de señas, más que por demostraciones o argumentos concluyentemente encadenados. El cuestionamiento del lenguaje objetivador va ganando proporciones inundatorias en el decurso de su pensamiento. En la conferencia *Tiempo y ser* Heidegger hace una seña (*Wink*) y asegura desde el principio que no se trata de escuchar una serie de enunciados cuanto de seguir la marcha del señalar⁴⁰³. Pues bien: para la meditación más sencilla, para la filosofía e incluso para el moderno pensar técnico e industrial, ser significa siempre estar presente (*Anwesen*). Heidegger se rinde a la afirmación metafísica según la cual ser equivale a presencia⁴⁰⁴. Mas, “el ser es determinado como presencia (*Anwesenheit*) por (*durch*) el tiempo”. Una cosa determinada es y está en el tiempo. ¿Y el ser? “¿Es en general el ser?” El ser no es una determinada cosa, y no está en el tiempo. Pero como estar presente, el ser sí está determinado por el tiempo. Y el tiempo tampoco es una cosa determinada ni está en el tiempo. El tiempo pasa (*vergeht*), pero permanece como tiempo. Permanece significa que no desaparece, que está presente, es decir, que es determinado por el ser. Entonces: ser y tiempo se determinan mutuamente (*bestimmen sich wechselweise*), pero ni el ser es temporal ni el tiempo es un ente⁴⁰⁵.

¿Nombran entonces ser y tiempo un estado de cosas (*Sachverhalt*) desde el cual resultan (*ergeben*) el uno y el otro?: “no decimos: el ser es, el tiempo es,

401 Vid. Heidegger, *SZ* (n. 24), pp. 212, 230, 316.

402 Dice Heidegger que “hay ser y nada [...] Simplemente decimos: hay (*Es gibt Sein und Nichts* [...] *Leichthin Sagen wir: es gibt*)”. No sólo la nada no es; tampoco el ser “es”. Para Heidegger, que haya ser significa que éste se da. Aparece entonces, en estricto rigor, un darse (*Geben*): *Seinsfrage* (n. 37), p. 419; vid. p. 413. Vid. también Heidegger, *Bestimmung* (n. 127), p. 341.

403 Heidegger, Martin, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969 [1962]), p. 2.

404 Vid. González (n. 22), pp. 141-149.

405 Heidegger (n. 403), pp. 2-3 y 7.

sino: hay ser y hay tiempo (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*)⁴⁰⁶. Ya lo hemos visto: Heidegger destaca en la expresión “hay” (*es gibt*) la presencia del verbo dar (*geben*). Las frases recién citadas podrían traducirse como “se da ser y se da tiempo”. El haber del que aquí se trata es en verdad un darse. Entonces, si se dan ser y tiempo, hay que concentrarse en el sentido del “se” (del *es alemán*). Heidegger dice que estar presente se muestra como un dejar estar presente (*Anwesenlassen*). Y que este dejar estar presente es propiamente un llevar a lo desoculto (*ins Unverborgene bringen*), un desvelar (*Entbergen*) o llevar a lo abierto (*ins Offene bringen*). El dejar estar presente “da” (*gibt*) dicho estar presente que es el ser. En el “se da” (*es gibt*) nos encontramos, decíamos, con un dar (*Geben*). El “se” que da se revela como un dar. Llegamos, en este punto, a unos elementos bastante oscuros⁴⁰⁷.

Advierte Heidegger que deben abandonarse las usuales representaciones metafísicas según las cuales el ser termina por ser el fundamento del ente (*Grund des Seienden*). La cuestión más radical se esconde en el dejar (*lassen*) del dejar estar presente, esto es, en este desvelar (*Entbergen*), en el dar del “se da”. El ser le pertenece al dar como el don (*Gabe*) que se da⁴⁰⁸. Entonces el ser, el estar presente se transforma (*verwandelt*): como dejar estar presente, pertenece al desalbergar y está contenido como don en el dar:

“el ser no es. Hay ser (*Sein gibt Es*) como el desvelar del estar presente”⁴⁰⁹.

La historia de la metafísica es la historia de las modulaciones del ser entendido como estar presente, desde el *Hèn* hasta la voluntad de querer en el eterno retorno de lo mismo (*des Gleichen*). Estas modulaciones muestran que en el ser hay una verdadera historia. La historicidad peculiar del ser estriba en cómo acontece (*geschieht*) el ser, en la manera según la cual se da ser. Pero esto es lo que ya se olvidó en los mismos orígenes de la filosofía. Parménides tematizó el ser (*eînai, eón*) en cuanto “el ser es” (*ésti gàr eînai*). Pero no reparó en que hay ser, en que el ser se da. La filosofía quedó prendada del don, pero no de su darse. Y el don que es el ser, es conceptualizado de modo exclusivo en referencia (*im Hinblick*) al ente. Heidegger habla de un destinar (*Schicken*): es un dar que da

406 Heidegger (n. 403), p. 5.

407 Heidegger (n. 403), pp. 4-5. Vid. también Heidegger (n. 19), pp. 101-103.

408 En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger había dicho que lo más preocupante da que pensar y nos encomienda al pensar. Este don (*Gabe*) que lo máximamente pensable nos concede (*vergift*) es la dote propia (*eigentliche Mitgift*) que se oculta en nuestra esencia. Solamente por medio de esta dotación, somos capaces del pensar: vid. *Denken* (n. 61), pp. 130-131; también pp. 146-151, 154-155, 247.

409 Heidegger (n. 403), pp. 5-6. Vid. Heidegger, *Protokoll* (n. 24), p. 40.

su don –el ser–, pero que como dar se retira, se sustrae. El ser es lo destinado (*das Geschickte*). La historia del ser es entonces el destino del ser (*Geschick von Sein*). Y pertenece a la esencia de este destino que tanto el destinar mismo como el “se” (*Es*) que destina (*schickt*) se mantienen en sí mismos (*an sich halten*). Este mantenerse es la *epokhé*, la reserva o abstención. Notemos que ya en 1946 Heidegger hablaba de la *epokhé* del ser, en tanto que en éste hay un cierto mantenerse o retenerse aclarante (*lichtendes Ansichhalten*)⁴¹⁰. Hay, pues, ser. Por un lado, aquí se oculta, retira o sustrae la destinación (*Schickung*), y por el otro, se desvela el ser al pensar. El hombre es, en este sentido radical, aquel a quien le atañe lo destinado, el receptor del don, el agraciado con ese estar presente que se da que es el ser⁴¹¹.

Mas, este atañer (*Angehen*) tiene una extraña figura. Porque no sólo nos atañe lo que ahora está presente, sino también lo que ya no es ahora y lo que todavía no es ahora. Estar presente no se identifica, por extraño que parezca, con el tiempo presente. A su modo, también están presentes el pasado y el futuro. El ahora puntual no agota las posibilidades de la presencia. Y es que el estar presente posee una suficiencia y amplitud (*Reichen*) que une a los tiempos⁴¹². Así como el ser no es un ente, el tiempo auténtico tampoco es temporal. Es una unidad unificante (*einigende Einheit*). Entonces pasado, presente y futuro se entregan (*reichen*) recíprocamente. Heidegger interpreta esta unidad de entrega mutua como una cercanía (*Naheit*), como el darse que ilumina y oculta (*das lichternd-verbergende Reichen*), “el dar de un dar” (*das Geben eines Gebens*). En esta unidad temporal descansa (*beruht*) el destinar del ser. Nuevamente ha de decirse que el tiempo no es. Más bien hay tiempo, se da tiempo. El tiempo no es ninguna potencia indeterminada (*unbestimmte Macht*), sino que es el ámbito (*Bereich*) de ese ofrendarse unitario en el cual –y sólo en el cual– el hombre es hombre⁴¹³.

Y llegamos a la cuestión decisiva. Si el ser reposa en el tiempo, el tiempo reposa en el acontecimiento apropiante. Ser y tiempo son dones de un dar originario. En este “se da” parecen hallarse tanto el ser como el tiempo. ¿En qué consiste este enigmático (*rätselfhaft*) “se”? Heidegger dice, por lo pronto, que el “se” es un estar presente del estar ausente (*ein Anwesen von Abwesen*). Ser y tiempo se pertenecen (*gehören zusammen*), se apropian (*zueignen, übereignen*) de lo que cada uno tiene propiamente: “a lo que determina a ambos, tiempo y

410 Heidegger, *Spruch* (n. 61), p. 337.

411 Heidegger (n. 403), pp. 7-13.

412 Para ser precisos, habría que señalar que Heidegger incluye al espacio en el tiempo, y que lo hace de tal manera que suele hablar del espacio-tiempo (*Zeit-Raum*). Esto ya se apreciaba en los *Beiträge*, como vimos. Sólo insinúa esta cuestión. Vid. Heidegger (n. 403), pp. 14-15 y 24.

413 Heidegger (n. 403), pp. 13-17 y 21-22.

ser, en su carácter propio, esto es, en su mutuo pertenecerse (*Zusammengehören*), lo llamamos: el acontecimiento apropiante (*das Ereignis*)⁴¹⁴. A este acontecimiento apropiador pertenecen ambos. En el ser y el tiempo se oculta este acontecer apropiante. ¿Qué es, pues, el *Ereignis*?

Hemos traducido *Ereignis* como acontecimiento apropiante, apropiador o apropiatorio. Siempre en el entendido de que el *Ereignis* no es un sujeto (el acontecimiento) que realizaría la acción apropiatoria. En absoluto: el acontecimiento es la apropiación misma, la apropiación recíproca o co-apropiación del hombre y el ser. Por eso Heidegger advierte que la pregunta por el *Ereignis* no se puede responder enunciativamente, pues la cosa que hay que pensar lo prohíbe. Dado que esta cosa es aquello que incumbe y atañe radicalmente al hombre, sólo se la puede pensar si previamente se tiene experiencia (*Erfahrung*) de ella⁴¹⁵. El hombre pertenece al *Ereignis*. Por eso el *Ereignis* no es cualquier evento o suceso (*Vorkommnis, Geschehnis*), sino un *singulare tantum*⁴¹⁶. Tampoco es un supraconcepto omniabarcador (*umgreifender Oberbegriff*). Ni siquiera es el ser o el tiempo. Bien puede decirse que en este punto Heidegger toca fondo. En el acontecer apropiante se concentran por fin el estar presente, el dejar estar presente, el desocultar (*Entbergen*) y el dar. Este llevar a lo abierto (*ins-Offene-Bringen*) no está constituido por grados cada vez más originarios que terminarían en la proposición de un fundamento. Heidegger prefiere hablar de las estaciones de un camino de regreso (*Rückweg*). El ser, don del estar presente, es propiedad (*Eigentum*) del acontecer apropiante, y en él desaparece (*verschwindet*). El tiempo también resulta apropiado (*ereignet*) en el acontecimiento. El *Ereignis* mismo se retira y, así, se olvida. La sustracción (*Entzug*), como peculiaridad del *Ereignis*, conduce a la *léthe*. El acontecer apropiante se expropia (*enteignet sich*) a sí mismo. Esta expropiación (*Enteignis*) no sólo le pertenece sino que constituye su propiedad⁴¹⁷. Tan es así que el *Ereignis* ni es ni se da. Pretendiendo situarse fuera del ámbito de validez del pensar representativo (que obedece a las leyes de la lógica), Heidegger repite que el acontecimiento apropiador acontece apropiadoramente (*das Ereignis ereignet*)⁴¹⁸.

414 Heidegger (n. 403), p. 20.

415 Heidegger, *Protokoll* (n. 24), pp. 27-28, 41 y 57.

416 Heidegger, *Identität* (n. 397), p. 29.

417 Heidegger (n. 403), p. 23; *Protokoll* (n. 24), p. 44.

418 Pareja reflexión en Heidegger, *Erinnerung* (n. 296), p. 444. Vid. Heidegger, Martin, "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen 1969 [1959]), pp. 258-259. El *Ereignis* es caracterizado también como *Ergebnis*, no como resultado, sino como *Ergebnis*, el darse. El mismo ser necesita (*bedarf*) de ese *Ereignis* que se da (*es gibt*) "para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia (*um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen*)". Y es que el *Ereignis* es lo más inaparente, lo más simple, lo más próximo y a la vez lo más lejano: es justamente el sitio de residencia de los mortales: Heidegger, *Weg* (n. 418), pp. 260-267.

El *Ereignis*, en fin, parece ser otro nombre para la cosa definitiva del pensar, a la que Heidegger llama en ocasiones lo mismo (*das Selbe*). Ya lo hemos visto. El *Ereignis* no dice aquí sino lo mismo. Sin embargo, tal decir conduce a lo más antiguo del pensamiento occidental: a la *A-létheia*.⁴¹⁹ Para Heidegger, en la historia del ser se anuncia el *Ereignis* “primeramente como transformación de la esencia de la verdad”⁴²⁰. Y por esto mismo, la *alétheia* es, de acuerdo a lo impensado en ella, “el claro (*Lichtung*) del cobijar que se oculta (*sich verbergen den Bergen*) en el sentido del acontecimiento apropiante”⁴²¹. Tal vez por eso fue por lo que Heidegger dijo –en 1973– que su fenomenología es “una fenomenología de lo inaparente (*des Unscheinbaren*)”⁴²², esto es, de lo que no aparece.

Ereignis es uno de los nombres del acontecimiento fundamental, del hacerse presente del ser. El otro nombre de este acontecer es *Lichtung*. Acabamos de ver que Heidegger identifica al *Ereignis* con la *Lichtung*. Un par de años después de esta conferencia, en 1964, Heidegger vuelve sobre esta misma cuestión. Dice que toda presencia se asienta en algo abierto, libre (*in einem Offenen, Freien*). Incluso la claridad (*Helle*), en permanente debate con lo oscuro (*Dunkel*), supone la prioridad de esa apertura, de esa región libre en juego (*freie Gegend im Spiel*). Pues bien: este *prius* es la *Lichtung*, que Heidegger deriva del adjetivo *leicht*: ligero, abierto, liberado. La *Lichtung* no es la luz (*Licht*), sino lo abierto libre (*das freie Offene*) en que las cosas se hacen presentes (o se vuelven ausentes) de las maneras más diversas (visual, auditivamente, etc.). La *Lichtung*, así entendida, sería la cosa originaria (*Ur-sache*) o, en palabras de Goethe, el fenómeno originario (*Urphänomen*)⁴²³. Heidegger dice que es el lugar que todo lo reúne y lo acoge: “el rayo de luz (*Lichtstrahl*) no crea el claro (*Lichtung*), la apertura (*Offenheit*), sino que tan sólo la atraviesa (*durchmisst*)”⁴²⁴. Es en lo ya abierto en donde la luz ilumina y la oscuridad esconde. La *Lichtung* ofrece ese espacio libre para el dar (*Geben*) del ser y el recibir (*Hinnehmen*) del pensar. Por eso ser y pensar se fundan en la *Lichtung*: ella es la condición de posibilidad de la presencia o ausencia y de su recepción. Heidegger cita el poema de Parménides⁴²⁵ y asegura que la *Lichtung* equivale a eso que allí se denomina *alétheia*, el desocultamiento (*Unverborgenheit*). Y sin embargo, admite que la filosofía griega –ya desde Homero– olvidó aquel deso-

419 Heidegger (n. 403), pp. 18-25. Vid. Heidegger, *Protokoll* (n. 24), pp. 46 y 48-49.

420 Heidegger, *Erinnerung* (n. 296), p. 448.

421 Heidegger, *Erinnerung* (n. 296), p. 448 n. a.

422 Heidegger (n. 19), p. 137. Mucho antes, en 1939, Heidegger decía ya que para el filósofo “lo invisible (*das Unsichtbare*) es más ente que (*seiender als*) lo visible (*das Sichtbare*)”: *Briefe* (n. 13), p. 209; vid. 214.

423 Heidegger cita las *Máximas y reflexiones*, n. 993.

424 Heidegger, *Ende* (n. 142), p. 73.

425 *Frag.* 1, 28ss.

cultamiento y se plegó al concepto natural (*natürlicher Begriff*) de verdad, según el cual lo verdadero (*alethés*) es una propiedad de los enunciados (*Aussagen*) y, por lo mismo, significa en primera línea corrección y fiabilidad (*Richtigkeit und Verlässlichkeit*). Pero el ocultamiento (*Verborgenheit*) pertenece al desocultamiento, la *léthe* a la *A-létheia*. Hay un ocultarse (*Sichverbergen*) del claro de la presencia. Entonces, si la *Lichtung* es el claro, se trata del claro “de la presencia que se oculta (*Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit*)”. La tarea del pensar está más allá de la filosofía metafísica y onto-teo-lógica⁴²⁶. Es una tarea que puede resumirse en dos palabras: claro y presencia (*Lichtung und Anwesenheit*). No por eso este pensar es una mera mística infundada, o mala mitología, o puro irracionalismo. El pensar es tan simple que escapa a la distinción entre lo racional y lo irracional. No es efectivo como la tecnología apoyada en la ciencia, aunque tiene su propia necesidad (*eigene Notwendigkeit*). Y debe estar dispuesto a dejarse enseñar, porque de otra manera comete una falta de educación (*apaideusía*): tal como lo había hecho en el apéndice a *Fenomenología y Teología*, también de 1964, Heidegger recuerda la seña (*Wink*) aristotélica⁴²⁷. En suma, el pensar acaba en titubeos y, ante la perspectiva de sus límites fundamentales, se hace preguntas como las siguientes: ¿de dónde y cómo hay el claro (*woher und wie gibt es die Lichtung*)? ¿Qué habla en el hay (*was spricht im Es gibt*)?⁴²⁸. Heidegger termina confesando a través de estas dos expresiones, acontecimiento apropiante (*Ereignis*) y claro (*Lichtung*), una sola y misma cosa: la donación de la presencia, el darse mismo de lo que se da.

Cuando analizábamos los *Beiträge* destacamos el carácter salvífico y agradeciente del *Ereignis*. Éste es el que siempre toma la iniciativa, no el hombre, y de su libre acontecimiento pende la integridad humana amenazada por la moderna mentalidad técnica. Ahora esto adquiere aún mayor relieve, si cabe. Heidegger distingue entre el ser y ése su acontecer que se apropia del hombre y embarga su pensar. El ser ya no es el *Ereignis*, sino la presencia, el estar presente, el don al descubierto. Y el *Ereignis* es ahora el venir a la presencia, el dejar estar presente, la donación o descubrimiento. En cuanto tal, el *Ereignis* permanece oculto o, en el mejor de los casos, co-presente con la presencia. Pero dicha co-presencia es inaparente, invisible. No se exhibe, sino que se acusa como aquello que, justamente por su carácter de principio radical, es inaprehensible y por eso mismo queda oculto o velado. La *Lichtung* no es sino otra forma de hablar del *Ereignis*. El hacerse presente es, visto desde el punto de vista de la luz del ser, la

426 Tanto es así que Heidegger llega a decir que la filosofía es un peligro para el pensar: “*die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren*”, *Erfahrung* (n. 314), p. 80.

427 Se trata del trozo ya citado de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.

428 Heidegger, *Ende* (n. 142), pp. 71-80.

constitución del claro que franquea un espacio libre y despejado para su lucimiento. La apertura de ese claro no se identifica con la luz, sino que es la condición misma que hace posible el despliegue luminoso de la luz. Es decir, el ser sólo puede esenciarse si previamente se ha abierto un espacio para su despliegue. La llegada del ser indica un acontecimiento que, de tan fundamental y originario, no llega ni acaba nunca de arribar. Es la apertura constante y sutil del espacio libre que requiere el ser para iluminar los entes⁴²⁹. En este claro, en este darse o hacerse presente reposa todo: hombres y dioses, cielo y tierra. Si en la época de los *Beiträge* el ser era la clave de todas las cosas, ahora lo determinante está más allá del ser: es ese enigma que, situado por detrás –*sit venia verbo*– de la presencia y de la luz, hace posible el juego de espejos en que consiste la cuaterna. Mortales y divinos se vinculan por obra y gracia de una decisión situada históricamente, es decir, de unas señas fugaces de los dioses ante las cuales los hombres han de optar, pues el paso de aquéllos se concentra en el instante de la decisión (en el *kairós*). En el hombre se percibe con especial nitidez el misterio invisible del *Ereignis* y la *Lichtung*. La *Gelassenheit* apunta al pensar que se conforma con el venir a la presencia y la apertura del claro para lucir. Por eso la *Gelassenheit* es la virtud del hombre que se hace cuestión de la verdad del ser y que toma la decisión crucial –el hacer más importante de todos– de someterse al enigma de su donación. Quien se pregunta por la presencia y la luz del ser, ha de acoger con prioridad el misterio indecible y a la vez ineludible del oculto venir a la presencia y del invisible despejamiento del espacio para la luz. Esta previa acogida es una deposición de las tendencias dominantes o voluntaristas del pensamiento y, en general, del hombre. La *Gelassenheit* es un abandono, un desasimiento o dejamiento que permite que lo otro por excelencia se manifieste, y que se manifieste a través de su retirada o reserva característica. La analogía con el acontecimiento libérrimo y salvífico de la gracia es ostensible. Ya lo hemos destacado. Por supuesto que Heidegger somete a este acontecer agraciante a un agudo proceso de secularización, al menos en cuanto desactiva sus significados más obviamente religiosos y confesionales. Pero persisten de todos modos esas estructuras típicas de la tradición cristiana que han sido tan acentuadas por la teología protestante: la gracia entendida como advenio de un don, cuyo carácter esencialmente liberador y abierto exige la más radical de las decisiones humanas, ésa que consiste en la aniquilación de la propia voluntad y en el abandono a aquel misterio invisible e irrepresentable.

Hemos visto, en síntesis, que los temas característicos del giro son asumidos y radicalizados en las décadas finales de la vida de Heidegger. Se repite la alusión a la huida de los dioses y al paso fugaz del Dios que se manifiesta por señas. Este

429 Vid. González (n. 22), pp. 144-150 y 176-180.

Dios está emparentado con una particular concepción de las divinidades griegas, aunque también guarda relación con el panteísmo romántico del Uno y Todo. En todo caso, la divinidad es interpretada a partir de lo sagrado, y éste es entendido a su vez como la *ph_sis* de donde brotan las cosas, como una naturaleza sagrada, materna y magistral, e incluso como el ser mismo. De modo que lo divino es divino por ser sagrado, y no a la inversa. Los dioses sagrados integran un sistema que posee cuatro elementos. Esta cuaterna (*Geviert*) es la unidad constituida por los mortales que habitan la tierra, bajo el cielo, ante el paso coyuntural de los divinos. Mas, el hombre no es definido como *animal rationale*, ni en la época de *Ser y tiempo* ni menos aún en la época que sigue a los *Beiträge*. La esencia del hombre es el pensar, siempre que se lo entienda por su originario dejamiento, ese hacer radical que consiste en originaria pasividad ante lo otro. Ésta es otra forma de decir que el ser del hombre está esencialmente apoyado en el claro del esenciarse del ser. De ahí que la única actitud saludable en la época del dominio de la mentalidad técnica sea el desasimiento para con las cosas, la apertura ante el misterio. En efecto, este desasimiento (*Gelassenheit*) es todo lo contrario de esa actitud técnica que es el dis-positivo (*Ge-stell*). Y he aquí que Heidegger radicaliza aún más su idea de la verdad del ser. Si se concede a la metafísica que el ser es el estar presente, habrá que preguntar por el llegar a presentarse, por el hacerse presente. Entendiendo que preguntar por el venir a la presencia de ese estar presente es preguntar por el don de la presencia, por la donación de este don. Tal es justamente el significado final que adquiere entonces el *Ereignis*: el acontecimiento del don del estar presente y, por ello mismo, la raíz invisible de la mutua apropiación entre hombre y ser. En efecto, este acontecimiento es tan claro y abierto que se esconde hasta pasar inadvertido. Es el claro (*Lichtung*) del desocultamiento que como tal permanece oculto. Con esto, Heidegger lleva hasta el extremo su idea de la verdad (*alétheia*): esa manifestación que, por ser pura patencia, suele no ser tomada en consideración y se niega a ser representada. La oculta claridad de esta donación y su recepción por medio del más radical abandono, por fin, hacen pensar una vez más en la idea cristiana del acontecimiento gratuito e inesperado, inmerecido e histórico de la gracia, y de la fe que no es mérito sino entrega y confianza en el don que justifica y salva. Y si bien Heidegger parece secularizar radicalmente esta idea, su pensar no deja de conservar ciertos rasgos típicamente cristianos y de hacer referencia a lo sagrado y a la divinidad en toda su amplitud y ambigüedad.

5. PERSPECTIVAS CRÍTICAS

En principio, podía parecer extravagante preguntar por el lugar de Dios y la religión en el pensamiento de Heidegger. Durante mucho tiempo, algunos intér-

pretes apresurados han creído ver en Heidegger a un existencialista ateo. El suyo sería un camino que, partiendo de la fenomenología, se concentra en la pregunta por el sentido del ser y en la analítica de la existencia. Y ni el ser ni la existencia plantean la pregunta por un ente excepcional, *causa sui* y fundamento inconcuso de todas las cosas que son. La cosa sería aún más clara cuando se constata que para Heidegger la vida filosófica nada tiene que ver con la actitud que se esconde en la teología o en la religiosidad corriente. Sin embargo, una lectura atenta y rigurosa del conjunto de la obra heideggeriana no permite calificarla de atea en sentido vulgar y materialista. Es cierto que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* una analítica existencial agnóstica y que combate constantemente a la metafísica europea griega y cristiana por su carácter onto-teológico. Pero también lo es que sus textos, desde los primerizos hasta los maduros, mantienen una ambigua relación con el cristianismo y apelan una y otra vez a lo sagrado y a la divinidad. La sacralidad es el ámbito de lo divino, que es justamente divino por ser sacro, y no a la inversa. Heidegger rechaza la identificación tradicional de lo divino con el ser, pero no por eso deja de aludir a un último Dios que necesita del acontecimiento del ser, y que es capaz de salvar al hombre en la época del cálculo universal. Este Dios auténticamente divino no se caracteriza por su rendimiento cosmológico, sino por su capacidad para otorgar sentido salvífico a la vida mortal del ser humano. Puede decirse con plena certeza, entonces, que este pensamiento tiene una dimensión hierofánica y teofánica. Tanto es así que Heidegger llega a decir que la esencia del pensar es el abandono o dejamiento y que la verdad del ser se despliega como libre donación, es decir, como presencia que hay, que se da. Con todo, debe admitirse que la buena comprensión de esta obra resulta difícil, pues con el tiempo sus modos expresivos se vuelven más y más crípticos, poéticos incluso, y que sus referencias a lo sagrado y lo divino resultan próximas a un misticismo rigurosamente pagano.

En efecto, decíamos al comenzar que el de Heidegger es un pensamiento que, con el tiempo, llegó a situarse en el límite de la comprensibilidad. Mencionamos su ataque al lenguaje representativo y objetivador. Se diría que hasta fines de los años 20 Heidegger se contiene y ciñe —al menos en sus publicaciones— a los modos expresivos vigentes, aunque no faltan entonces formulaciones esotéricas, como “el mundo munda” (*die Welt weltet*) y “la nada nada” (*das Nichts nichtet*)⁴³⁰.

430 Vid. un diagnóstico semejante, al menos en lo que dice relación con el lenguaje más académico y menos hermético de las lecciones impartidas en Freiburg hasta 1923, en Steinmann (n. 40), p. 311. Observemos que, pocos años después, la conferencia *¿Qué es metafísica?* originó agrias disputas acerca de la sensatez de sus proposiciones. Y no sólo por parte del positivismo lógico. Stein aseguró que la conferencia, destinada a un público no especializado, renuncia a la estrictez del tratamiento científico de su problema. De ahí la falta de claridad y su tendencia a expresarse mitológicamente: Stein, Edith, “Martin Heideggers Existentialphilosophie”, en Gelber, L. (ed.), *Edith Steins Werke* Vol. 6 (Louvain/Freiburg 1962), p. 132.

Estas formas de expresión se harán frecuentes después del giro: “el lenguaje habla” (*die Sprache spricht*), “la cosa cosea” (*das Ding dingt*), “el acontecimiento acontece” (*das Ereignis ereignet*), etc. Rahner recuerda que, en una lección de los años 30, Heidegger hablaba de “una condición indispensable: quien no se deja aprehender (*prendre/ergreifen*), no es capaz de comprender”⁴³¹. En este sentido, el filósofo se le aparece a Heidegger como alguien cogido por el asunto mismo de su pensar, en cierta forma como un poseso, uno que habla de cosas quizá simples en sí mismas, pero máximamente difíciles de captar para nosotros. Mas, hemos visto que a partir del giro que se fragua en la década de 1930 sus textos adquieren, desde el punto de vista de los usos académicos, un matiz acentuadamente heterodoxo. Por supuesto, Heidegger se defendió siempre de la acusación según la cual su pensamiento es arbitrario, místico, oscuro o iluminado, un pensar de tono gnóstico o profético⁴³². Lo que ocurre, dice, es que la abismática dificultad de la cosa que hay que pensar exige un modo de escribir sumamente particular. En los *Aportes a la filosofía*, por ejemplo, el fenómeno es clarísimo. Heidegger no sólo dice: “nadie comprende aquello que yo pienso aquí”, sino que agrega: “querer hacerse comprensible” bien podría ser un suicidio para la filosofía⁴³³. La acusación de incomprensibilidad —dice en la lección sobre Schelling— no es más que un mal reproche⁴³⁴. Tiempo después, Heidegger declaraba que en los años 20, en Freiburg, había empezado a transitar un camino sin saber hacia dónde (*Wohin*) lo conduciría⁴³⁵. De ahí las alusiones al carácter peregrino de su propio pensamiento:

“lo permanente (*das Bleibende*) en el pensar es el camino (*Weg*). Y los caminos del pensar albergan en sí lo más misterioso (*das Geheimnisvolle*): en ellos podemos marchar hacia delante y hacia atrás (*vorwärts und rückwärts*)”⁴³⁶.

431 Rahner, Karl, “Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie”, en *Geist in Welt. Philosophische Schriften. Sämtliche Werke* Vol. 2 (trad. A. Raffelt, Freiburg i. B. 1996), p. 323.

432 Heidegger, *Leibniz* (n. 53), p. 172; n. 8, pp. 403-404; *Ding* (n. 127), p. 187; *Seinsfrage* (n. 37), pp. 409 y 423; *Protokoll* (n. 24), p. 57; *Ende* (n. 142), p. 79; etc. En defensa del estilo de Heidegger se ha dicho algo tan enorme como que “este leviatán recrea la lengua alemana. Es el más importante ‘hecho de habla’ en alemán después de Lutero”: Steiner, George, “El mago enamorado” (trad. A. Taberna), en *Revista de Occidente* 220 (1999), p. 72.

433 Heidegger (n. 164), pp. 8 y 435. Esta obra —y otras varias que se le asemejan— es una cantera inagotable de formulaciones esotéricas: el pensamiento de la verdad del ser está destinado a unos pocos (*Wenigen*) y escasos (*Seltenen*); vid. n. 164, pp. 11-20. El esenciarse del ser, a fin de cuentas, no es decible (*sagbar*); vid. n. 164, p. 460. Etc.

434 Heidegger, *Schelling* (n. 123), p. 10.

435 Heidegger (n. 17), p. 91.

436 Heidegger (n. 17), p. 99.

En este mismo sentido marcha el lema que Heidegger antepuso a sus *Obras completas*: caminos, no obras (*Wege, nicht Werke*). Pues el fin es el buscar mismo⁴³⁷.

Pero no siempre se puede creer al autor. Por eso debemos proceder con cuidado ante las declaraciones de Heidegger. Las dificultades para comprenderlo dicen relación con un problema más hondo: el del estatuto cognoscitivo de este pensamiento. No pocos autores lo han puesto de manifiesto. Jaspers ha visto en la filosofía de Heidegger una suerte de gnosis mágica, una “mezcla de poesía y filosofía”, de “sofismo y fanatismo”⁴³⁸. Ricoeur también es lapidario con el estilo de Heidegger, al que califica de hermético y preciosista. El uso que hace Heidegger de las etimologías lo llevaría a la mistificación del “sentido primitivo”. Pero no es sólo esto. El mayor problema, dice Ricoeur con toda razón, es que las obras maduras de Heidegger mantendrían una relación constitutivamente ambigua con la tradición filosófica. Al menos parcialmente, Heidegger pretende romper con dicha tradición especulativa y metafísica. Y es dicha lógica de la ruptura (en ocasiones manierista y afectada, dice Ricoeur) la que terminaría por precipitar al pensamiento en el vacío. Así les sucede a muchas de las expresiones típicas del Heidegger posterior al giro. Tómese, por ejemplo, la oscura y a la vez decisiva formulación *es gibt*, con la que se pretende –según Ricoeur– ni más ni menos que la desaparición del ser en el *Ereignis*, la cancelación de la historia del ser, el rostro de destino del don⁴³⁹. El intérprete nunca se siente seguro a la hora de determinar la orientación fundamental de las investigaciones de Heidegger: ¿no son –según confiesa él mismo– el fruto de un estilo de pensar que nada tiene de filosofía y que, más aún, se opone con terquedad al núcleo metafísico y onto-teo-lógico de la tradición filosófica europea? ¿O las suyas, pese a todo, siguen siendo investigaciones filosóficas que dialogan intensa y constantemente con los pensadores de la tradición europea, y que constituyen otras tantas posibilidades (quizá inexploradas) de la intención original de la filosofía griega: el amor a la sabiduría, la ciencia que se busca, la vía que se emprende cuando se está forzado por la verdad misma?

La ambigua relación de Heidegger con la fenomenología también debe destacarse. ¿Puede ser considerado Heidegger un fenomenólogo? Hasta los años 30, Heidegger se ciñe inequívocamente a los imperativos de la fenomenología: describir aquello que se muestra en y por sí mismo, sólo en tanto que se muestra y dentro de los límites en los que se muestra. Tratando de discernir con el

437 Heidegger (n. 164), p. 18.

438 Jaspers, Karl, *Notas sobre Heidegger* (trad. V. Romano, Madrid 1990), p. 58.

439 Ricoeur, Paul, *La métaphore vive* (Paris 1975), p. 397. He aquí, dice Ricoeur, el privilegio de lo griego sobre lo hebreo, de Nietzsche sobre Kierkegaard, de lo neutro sobre lo personal.

mayor cuidado posible lo que aparece respecto de todo lo demás: respecto de lo que pone aquél ante quien aparece, y respecto de aquello que lo que aparece pudiera realmente ser en sí e independientemente de su aparecer⁴⁴⁰. En su primera época, el pensamiento de Heidegger intentó plegarse a esta automanifestación de las cosas. Pero con el giro la cuestión se torna muy difusa. Lévinas, por ejemplo, piensa que después de *Ser y tiempo* la fenomenología prácticamente desaparece de la obra de Heidegger⁴⁴¹. Una interpretación menos radical puede admitir que Heidegger no desertó de la fenomenología, pero a condición de añadir que le dio un sentido sumamente personal, casi hermético. Entonces, si seguimos hablando de fenomenología, debemos reconocer que ésta sufre en el Heidegger maduro una honda transformación. Es el paso de la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* a la peculiarísima fenomenología de los *Beiträge* y de las demás obras posteriores al giro. Heidegger mismo dice que su pensamiento ya no es una hermenéutica, o que al menos no lo es en el mismo sentido en que lo era en *Ser y tiempo*⁴⁴². Por medio de la elaboración lenta y cuidadosa de ciertas señas que sólo aluden y nada representan, lo que preocupa al segundo Heidegger es la cuestión del ser, si bien no siempre de manera pareja. En la época de los *Beiträge*, se trata del problema de la verdad del ser, entendida como el acontecimiento apropiante del esenciarse del ser. Y luego, en la última época (la de obras como *Tiempo y ser*), se trata del problema de la donación del ser, es decir, del acontecimiento en cuya virtud el ser se da, y se da como el claro que se oculta. De aquí, dicho sea de paso, que Heidegger mismo haya calificado a esta fenomenología como una fenomenología de lo inaparente. De todos modos, ha de admitirse que luego del giro Heidegger no sigue ciñéndose estrictamente al intento fenomenológico de describir lo que se muestra.

440 "[...] Husserl dijo, en un momento dado, que la fenomenología era un gesto 'positivo', es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto en cuanto aparece, el *phainesthai*, que es el aparecer en su resplandor, en su visibilidad, de la cosa misma [...] La operación que consiste en despegar esa película del aparecer y distinguirlo a la vez de la realidad de la cosa y del tejido psicológico de mi experiencia es extremadamente sutil [...] El *phainesthai* es el resplandor del fenómeno que aparece en la luz, tal y como la cosa aparece. Pero eso no quiere decir que la fenomenología privilegie la mirada. Se puede realizar la misma operación con [...] el aparecer del sonido o del tacto, se puede realizar con todos los sentidos [...] En el aparecer hay algo que viene y que no se construye, la venida al fenómeno en cierto modo. Y ahí es donde a la vez la intuición, la experiencia de la pasividad tienen un papel considerable en los análisis de Husserl; hay en el aparecer algo que no se construye. La construcción, de alguna forma, viene 'después': Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid 2001), pp. 57-58 y 66.

441 Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito* (trad. J. M. Ayuso, Madrid 1991), pp. 39-40.

442 Vid. Heidegger (n. 17), p. 98.

Y esto es de máxima importancia para abordar el problema de Dios. Con frecuencia se ha puesto en duda el real valor de la segunda fenomenología de Heidegger, la responsable de los conceptos definitivos de lo sagrado, el último Dios, la cuaterna, la *Gelassenheit*, el *Ereignis* y la *Lichtung*. No debe extrañar que el modo utilizado por Heidegger para enfocar el problema de lo divino también haya sido acusado de esotérico y nebuloso, gnóstico y pagano. Ya hemos dicho que el pensamiento maduro de Heidegger ha sido objeto de estos reproches. De ahí que, en el mejor de los casos, no pueda conseguir sino asentimientos enormemente generales. Así, por ejemplo, es difícil estar en desacuerdo con la alerta heideggeriana respecto del peligro que representa la actitud técnica moderna para la vida, o con su anuncio de la fuga de lo divino en ciertas regiones del planeta, etc. Por otra parte, no cabe dudar del interés que reviste el tratamiento de la esencia del pensar, del hombre y del ser en términos de *Gelassenheit*, *Ereignis* y *Lichtung*. En ellos hemos detectado ciertas dimensiones religiosas, e incluso alguna reminiscencia de la religiosidad oriental. Y reparamos en la influencia constante ejercida sobre Heidegger por la tradición del cristianismo. Esta influencia cristiana, con todo, no autoriza una conclusión simple y unívoca. Tenemos suficientes pruebas textuales de que Heidegger parece no haber resuelto nunca su personal relación con la fe cristiana, pues sus escritos maduros contienen unas críticas explícitas y tajantes al desempeño histórico y filosófico del cristianismo, y al mismo tiempo muestran una cierta connaturalidad con el acontecimiento paradójico y coyuntural de la gracia y con la convicción de que ante él no cabe otra cosa que una confiada entrega y un abandono de las propias pretensiones. Todo esto reafirma que las ideas maduras de Heidegger, pese a su indudable interés, suelen poseer un significado sumamente evanescente. Él mismo prefiere hablar no tanto de conceptos cuanto de las señas que suscita la verdad del ser y a través de las cuales ella misma se manifiesta. Dichas señas son estrictamente esotéricas, ya que no pueden ser seguidas más que por unos pocos, y conducen a un ámbito misterioso donde los argumentos y las palabras tienden a cesar con rapidez. Las señas son balbuceos ante el acontecimiento indicable y a la vez inefable del desocultamiento que se oculta. Pero es a propósito del problema de Dios que las formas expresivas de Heidegger —siempre impropias e inadecuadas en razón de la originariedad de su tema— tienden a ser además especialmente alambicadas. A mi modo de ver, no cabe la menor duda de que en los *Aportes a la filosofía* y en otras obras posteriores hay más pretensión profética (todo lo discutible que se quiera) que afirmación pura y dura respecto de lo divino⁴⁴³. Sabemos que parte importante de la argumentación del Heidegger maduro descansa en el recurso a las etimologías, a la poesía, al mito y a la mística. Por esto sus dichos en torno a lo divino son no sólo impre-

443 Vid. Jaspers (n. 438), pp. 134-135.

cisos sino sobre todo imprecisables. Y es que una reflexión plagada de contenidos desiderativos, siempre inadecuada para con su objeto, y apoyada en formas de expresión naturalmente alusivas y no representativas, es –como dice Lévinas– incontrolable o incontrastable⁴⁴⁴.

Por esto mismo, un estudio del problema de Dios en Heidegger ha de atender no sólo a sus reflexiones maduras y tardías (llenas de alusiones a lo sagrado y a lo divino), sino también a ese pensamiento agnóstico desarrollado en la época de *Ser y tiempo*. Y debe hacerlo porque es sobre todo en esa época cuando Heidegger desarrolla una argumentación estricta y apta para la discusión racional. La hermenéutica de la facticidad de los años 20 y la analítica existencial de *Ser y tiempo* nada dicen acerca de una relación humana con lo divino ni toman posición en torno a ello. Estas investigaciones no son, pues, ni teístas ni ateas. Heidegger piensa que el análisis filosófico no prejuzga a favor ni en contra de estas opciones. Y no lo hace justamente porque estas opciones no son resolubles con las armas del preguntar radical y la argumentación conceptual características de la filosofía. Aquí es donde se abre el campo de unas decisiones existenciales enteramente extrafilosóficas. Cuando la decisión se decanta por el teísmo, nos hallamos en el campo de la fe religiosa. Dentro de ella, la fe cristiana constituye una particular afirmación teísta: la que supone una adhesión al acontecimiento

444 Vid. Lévinas (n. 441), p. 40. Con todo, ha de reconocerse que aquí se libra toda una querrela interpretativa. Algunos lectores dicen que no se ve con nitidez cuál es el puesto del último Dios en el pensar del *Ereignis*, ni cuál el carácter de las afirmaciones acerca de esta divinidad: cf. Polt (n. 244), p. 191. Por eso puede preguntarse si la de Heidegger no es una nueva teología filosófica, o una renovación de Schelling o Nietzsche, o una teosofía no demasiado lejana de Franz von Baader. También se ha afirmado que la idea del último Dios es una idea pobre, no en el sentido heideggeriano de una (postmetafísica) impotencia divina, sino en el de su falta de precisión y significado: cf. Greisch, en Janicaud (n. 241), pp. 187-188. En el mismo sentido, se ha dicho que el lenguaje oracular del Heidegger tardío, aunque lleno de un aire de misterio, no es adecuado en absoluto para la teología cristiana, ya que es esencialmente pagano: vid. Jonas, Hans, *Memorias* (trad. I. Giner, Madrid 2005), p. 330. Asimismo, hay quien ha llegado a decir que una lectura atenta de los *Beiträge* disipa cualquier duda, pues allí “no se trata evidentemente de Dios”: Marion, en Janicaud (n. 241), p. 223. Mas, a Heidegger no le faltan defensores que, aun admitiendo las dificultades planteadas por su estilo, aseguran que esta forma de pensar no puede ser identificada con un misticismo neopagano ni con la proclamación de una nueva religión o una nueva mitología: cf. Courtine (n. 226), p. 530, y Thurnher, *Gott* (n. 72), p. 101. Notemos que el propio Heidegger parece identificarse con Schelling, que también fue (en su opinión) injustificadamente acusado de místico y teosófico; vid. *Schelling* (n. 123), p. 141. Otra línea de defensa acentúa que, si bien no hay una teología en forma en las referencias de los *Beiträge* a los dioses, al último Dios o a su paso fugaz, sí estaríamos ante alguna versión (muy difícil de determinar) de teología negativa: cf. Polt (n. 244), p. 191, que así matiza su acusación de mitologismo. El pensar de Heidegger, se afirma, no formula afirmaciones directas sobre la esencia de Dios, sino que –apoyado como está en Hölderlin y Nietzsche– ofrece posibilidades para una mejor precomprensión del hombre respecto de lo divino: cf. Thurnher, *Gott* (n. 72), pp. 97-101.

de la vida, la muerte en la cruz y la resurrección de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como el Cristo de Dios. Se ve que Heidegger no admite ninguna continuidad existencial entre lo que la filosofía puede pensar a partir de un análisis radical y riguroso de la existencia, y lo que la teología logra entender a partir de la fe libremente asumida. Pero aunque la distinción disciplinaria sea clara, no es tan fácil admitir la existencia de un abismo rotundo entre la filosofía y la teología en cuanto formas de vida. Un somero análisis histórico muestra ejemplos eminentes donde filosofía y teología han convivido de manera fructífera. Las numerosas lecturas históricas de Heidegger así lo confirman. Por ejemplo, las *Confesiones* de Agustín muestran la fecundidad filosófica de un clásico de la espiritualidad cristiana. Este canto de alabanza a Dios contiene análisis magistrales del tiempo, la memoria y la *conditio humana*. Podrá alegarse que todas y cada una de las afirmaciones de esta obra están afectadas por una cuestionable metafísica onto-teo-lógica. Pero permanece el hecho de que en un mismo autor coexisten inclinaciones explícitamente religiosas y confesionales con unas intuiciones propia y auténticamente filosóficas, y que unas y otras se alimentan recíprocamente. El gesto filosófico de un teólogo –así como el gesto teológico de un filósofo– no es forzosamente impostado ni tiene por qué estar ejecutado de manera condicional ‘como si...’. El caso de Agustín, además, es especialmente decidor por su radical influencia en *Ser y tiempo*, casi comparable a la de Aristóteles y Kant. Parece, pues, que no se puede sostener la tesis heideggeriana de la incompatibilidad vital de la actitud teológica y la filosófica⁴⁴⁵.

Pero además del problema planteado por Heidegger acerca de las relaciones entre la filosofía y la teología, está el asunto de la pertinencia de su propia comprensión de la filosofía. En los años 20 la filosofía es entendida como una ontología mundana e histórica basada en una analítica existencial que nada dice acerca del problema de Dios. Esta precisa posición sostenida en la época de *Ser y tiempo* no ha sido proseguida por algunos filósofos y teólogos católicos cercanos a Heidegger. Basados en Tomás de Aquino, en Kant y en los grandes idealistas, e incluso en la fenomenología de Husserl, estos autores creen detectar una insuficiencia en el extraordinario planteamiento de la existencia que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, el cual no haría justicia a su apertura transcendental, a su búsqueda de sentido absoluto y a su fundamentación en un ser infinito. Stein, por ejemplo, acepta toda la pertinencia del análisis del arrojamiento humano, pero agrega: si el hombre está arrojado, y si es claro que él mismo no se ha arrojado en la existencia, ¿quién le arroja? Nada dice Heidegger, por supuesto. Pero no lo dice porque la *Geworfenheit* no sería suficientemente originaria. La

445 Vid. Schöndorf, Harald, “Christliche Philosophie”, en Oswald, J. (ed.), *Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München* (Stuttgart/Berlin/Köln 2000), pp. 248-251.

pregunta por el de-dónde no remite a ninguna causa intramundana, sino que escapa a los márgenes de este mundo y permite entrever que en la condición de arrojado se esconde una creaturalidad y que, por ende, ha de haber un ser fundado en sí mismo y fundante que crea y arroja al ente arrojado que es el hombre. El *Dasein* tiene la experiencia de ser algo y no todo, de ser *ab alio*. Dicho de otro modo: tiene la experiencia de estar vinculado con un ser que no es el suyo, el ser verdadero e infinito que es su fundamento y su fin. Cuando el hombre reconoce que “todo instante ofrece una plenitud” y que el propio ser no es por excelencia tempóreo, tiene esa radical experiencia y puede vislumbrar la eternidad de Dios. Heidegger, pues, dice que la interpretación ontológica del *Dasein* no prejuzga “ni positiva ni negativamente acerca de un posible ser para Dios”, y que su libre poder-ser arrojado entre los entes no está en poder de la libertad del *Dasein*, pero nada dice acerca de aquel ser infinitamente libre y no arrojado que arroja. Stein agrega que la interpretación heideggeriana de la experiencia de la nada también es insuficiente. El manifestarse de la nada en nuestro propio ser significa a la vez la ruptura del ser finito. La pregunta ¿por qué hay ser y no más bien nada? debe transformarse en la pregunta por el fundamento eterno del ser finito. En el fondo, la analítica existencial de Heidegger tiene por auténtico sujeto al ser no redimido. Frente a ella, la verdadera pregunta por el sentido del ser es la que realiza la *analogia entis*. Heidegger, se lamenta Stein, es siempre peyorativo con el rol filosófico del cristianismo y no reconoce la valía de la filosofía medieval⁴⁴⁶.

La fenomenología francesa también ha enjuiciado con dureza el análisis heideggeriano de la existencia. Lévinas, como se sabe, ha puesto en cuestión la idea de intencionalidad mantenida por Husserl, idea que se desdobra en la correlación de dos términos equivalentes y estructurables: la mención intencional y el objeto mentado. A su manera, Heidegger continúa esta idea a través de la noción de comprensión del ser, que en último término sería –en palabras de Lévinas– la recepción de la quietud o reposo del ser (la “identidad de lo Mismo”). Contra ambas versiones de la intencionalidad, Lévinas ha propuesto que un mejor análisis de la experiencia humana sugeriría la presencia primaria de una transcendencia. Esta transcendencia es una alteridad absoluta que afecta al hombre desde siempre, una diferencia absoluta, incomparable e inestructurable que lo habita y hace de él un “sujeto”, tanto respecto del otro hombre –la relación ética, el otro del que el yo responde y al que sustituye–, como respecto del otro Infinito –la relación con Dios, el Otro incontenible cuya manifestación desborda toda mención temática o representativa. Por eso Lévinas prefiere hablar de psiquismo o de paciencia, en vez de conciencia intencional o de comprensión del ser, y de la

446 Vid. Stein (n. 430), pp. 93, 107-112, 122, 125-127, 129, 134-135.

hegemonía irresistible de una exterioridad que no se puede reducir a la identidad o a la mismidad⁴⁴⁷. Henry, por su parte, emprende otro tipo de rechazo de la idea de intencionalidad, en cierto sentido exactamente opuesto al de Lévinas. Este autor ha puesto de relieve que la de Heidegger –como la de Husserl– sería una interpretación de la fenomenología que desvirtúa sus mejores posibilidades. Al restringirse al aparecer visible de los fenómenos y al del mundo en cuanto tal, Heidegger perdería esa otra posibilidad del aparecer que es la vida. Según Henry, la vida es la quintaesencia del aparecer, la fenomenalidad de todo fenómeno. Ella está dada por sí misma de antemano, sin separación ni distinción entre una *nóesis* intencional y un *nóema* transcendente. Y la vida no se define por la exterioridad ni por la transcendencia, como dice Lévinas, sino por la inmanencia invisible que habita en todas y cada una de nuestras impresiones sensibles, por una radical autoafección irredargüiblemente cierta. A la vez, la vida poseería un momento absoluto (una “Archi-inteligibilidad”): la Vida, que es el fenómeno de todos los fenómenos, la transcendencia absoluta dada en la carne humana y de la que esa misma carne proviene⁴⁴⁸.

En cierta forma, Zubiri se inscribe también en esta línea de una crítica fenomenológica a Heidegger. Viendo en críticas como la de Stein un apresuramiento casi neoescolástico por hallar una referencia absoluta al anhelo humano, él es de los que han ensayado una interpretación fenomenológica más reposada, ajustada y precisa. Veámoslo. Zubiri sostiene que el ser humano tiene un problema teologal, que es el problema de Dios. Éste no es un problema entre otros, sino que es el problema humano más básico. Tener este problema hace de él ser humano. Por eso dice Zubiri que el hombre es el problema de Dios. Esto se debe a que el hombre vive una vida formalmente dominada por la realidad. La realidad es el modo según el cual las cosas afectan e impresionan al hombre. El ser humano no vive en un entorno de meros estímulos, sino que se desenvuelve en un mundo de realidades. Las cosas son realidades porque se le imponen al hombre en virtud de los caracteres que ellas poseen. La realidad no deroga a la estimulación, sino que la función estimulante de las cosas está asumida por las notas que las constituyen. Dicho de otro modo: justo porque las cosas están constituidas por tales y cuales notas, suscitan al hombre, modifican su tono vital y desencadenan en él procesos de respuesta. Ahora bien, todas estas constataciones tienen lugar cuando el hombre aprehende las cosas, es decir, cuando éstas se le hacen presente y lo afectan de alguna manera. Sólo si las cosas están incluidas en el sentir humano pueden concernirlo de forma real. Esto significa que la rea-

447 Vid. Lévinas, Emmanuel, “El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro”, en *De Dios que viene a la idea* (trad. G. González y J. M. Ayuso, Madrid 2001), esp. pp. 158-163.

448 Vid. Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (trad. J. Teira et alii, Salamanca 2001), pp. 45-58 y 158-179.

lidad es una formalidad: no es un contenido más de las cosas que pudiera agregarse a sus notas, sino que es la forma como las cosas (desde la más simple hasta la más compleja) hacen acto de presencia en la vida humana. Las cosas, entonces, 'quedan' de una forma enteramente peculiar. Ellas se presentan y son aprehendidas como poseedoras o propietarias de ciertas notas. Si el fuego calienta, es porque el fuego es caliente: este ser caliente indica precisamente que el fuego calienta al hombre como una cosa realmente caliente. Notemos que la afirmación de Zubiri es que la realidad es sentida en la aprehensión humana de las cosas y no fuera de ella. Pero en esa aprehensión, la cosa queda como real, como dueña de su propio haber. Las notas sentidas de las cosas no se deben a la aprehensión humana, sino que están presentes en la aprehensión como poseídas por las cosas. Las cosas son aprehendidas de suyo, en plena posesión de sus caracteres. Presentes en la aprehensión, las cosas son sin embargo independientes de la aprehensión: son otras. No admite Zubiri que el fenómeno radical sea una pura y perfecta inmanencia, al estilo de Henry. La realidad, dice, es actual para el hombre. Es la actualidad de lo real en la aprehensión humana. La aprehensión está internamente cualificada porque en ella está presente algo otro. De ahí que la aprehensión no pueda ser definida por una inmanencia radical. La aprehensión es la actualización de las cosas en alteridad. Las cosas son aprehendidas en tanto que otras respecto de la propia aprehensión: ellas están presentes en la aprehensión pero con una alteridad irreductible. En esta alteridad radical consiste precisamente la realidad de las cosas en la aprehensión sentiente del hombre. Ésta es la raíz de la inteligencia y, a la vez, es el carácter que distingue y especifica a los actos sensibles del ser humano. De ahí que Zubiri hable del hombre como de una inteligencia sentiente. No debe confundirse a la realidad, pues, con un concepto (por amplio que sea) ni con un término de enjuiciamiento (por simple que parezca). La realidad es captada en el más nimio acto humano y se expresa —diversamente modulada— en los actos complejos del concebir, del enjuiciar y del razonar. Zubiri no se refiere a las reacciones físico-químicas ni a las funciones anatomo-biológicas. Él alude al sentir como acto, es decir, a aquellos procesos activos en los que se despliega la íntegra estructura humana. Pues bien: todo sentir envuelve este sutil carácter, esta formalidad que cualifica como reales a los contenidos sentidos⁴⁴⁹.

Pero si hemos de ser precisos, debemos admitir que es el hombre el que está envuelto por la realidad de las cosas. La realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. Decíamos que dicha alteridad no es fruto de un complicado razonamiento. Ella es sentida en todos y cada uno de los actos aprehensivos. No sólo los demás seres humanos se presentan como otros

449 Vid. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y realidad* (Madrid 1980), *passim*.

con una especialísima transcendencia ética, como piensa Lévinas. Cada cosa, aun la más humilde y opaca, está presente en la aprehensión como otra. Por eso la alteridad no tiene un carácter exclusivamente ético. Y esto aunque la transcendencia ética constituyera no sólo una forma especial sino el modo eminente y primordial de la alteridad. Lo que Zubiri destaca es el estar presente elemental pero radical de una nota o de un conjunto de notas, es decir: la alteridad sentida en la aprehensión. Todo esto implica que la realidad se impone al hombre y que no puede dejar de imponérsele. La realidad tiene una fuerza de imposición. Y tiene dicha fuerza no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad entonces sobrepasa a las notas en que ella se manifiesta. Ciertamente que no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las trasciende. Como dice Zubiri: ser real es 'más' que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no en cuanto tal realidad sino en cuanto realidad *simpliciter*. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana. El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades —son otras cosas o, más bien, cosas *otras*—, es porque el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida. Pero esta libertad está situada, fundada en la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima (quizá como ninguna otra cosa es dueña de sí misma). El hombre no sólo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doblemente (reduplicativamente, dice Zubiri). Él es, entonces, real, y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales. El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y éstas son otras respecto de él. Esta diferencia hace de él persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad. Sin separación ninguna respecto de las cosas del mundo, la persona es una realidad absoluta, pues está liberada de las demás cosas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad. Si la realidad sobrepasa a las notas de cada cosa, debemos decir ahora que la realidad domina al hombre. Pero esta dominación es un asunto peculiar. La transcendentalidad es, *a parte hominis*, un poder⁴⁵⁰.

El poder es la dominancia de la realidad sobre el hombre. Aunque es una sutil, casi imperceptible formalidad, la realidad se impone al hombre y lo sobre-

450 Vid. Zubiri (n. 449), pp. 33-39, 113-123 y 195-200.

pasa. Él está como poseído por su realidad y por la realidad de las cosas. ¿Qué significa esto? La realidad se apodera del hombre y, por ello, lo funda. Zubiri puede hablar, en este preciso sentido, de la realidad como fundamento. Que la realidad sea fundamento implica que es un poder que domina al hombre. Y el poder domina, primero, como el apoyo último de todo acto humano. La realidad es la base en la que descansa el hombre tomado por entero y a través de toda su existencia. Segundo, el poder domina como la fuente definitiva de las posibilidades a las que el hombre puede recurrir. La realidad es el principio de cualquiera forma de proyección de la vida humana. Y tercero, el poder domina como el impulso radical que lleva al hombre a tener que realizar su propia vida en algún sentido. La realidad es el punto del que brota el libre despliegue de la persona en el mundo. En suma, el poder de esta alteridad que es lo real domina al ser humano en estas tres perspectivas. Por eso dice Zubiri que el poder de la realidad es último, posibilitante e impelente. De esta manera, el hombre halla su respaldo en el poder de la realidad. Por ello este poder es –en palabras de Zubiri– una *vis a tergo*. Y por ello la absolutez humana, al estar fundada en la realidad a la que se enfrenta como un todo, resulta ser una absolutez respaldada o cobrada. El hombre no es absoluto por sí mismo, sino en, desde y por la realidad. El hombre es, pues, un absoluto relativo. Es relativamente absoluto. Zubiri piensa que podemos reconocer en el poder de lo real un hecho, cuya raíz se halla en esa impresiva fuerza de imposición de la realidad –que desborda o, mejor, funda y unifica noérgicamente la correlación intencional de *nóesis* y *nóema*– dada en nuestra aprehensión y, por lo tanto, analizable fenomenológicamente. Es el hecho, dice Zubiri, del carácter formalmente noérgico de la aprehensión humana⁴⁵¹. Claro que éste es un hecho sumamente particular, pues es el hecho total, fundamental y constituyente de nuestra persona. Es el hecho de que la realidad nos domina y de que por ello estamos atados irresistiblemente a su poder. La atadura a este poder dominante de lo real es lo que Zubiri llama *religación*. El hombre es el absoluto relativo, y esto quiere decir que es el absoluto religado. Y como el apoderamiento humano por parte de la realidad es un hecho fundamental, es posible analizarlo, bien que difícil y arduamente⁴⁵².

Pero se puede hablar del fundamento en un segundo sentido. Derivadamente, fundamento ya no es el poder de la realidad, sino el carácter definitivo y final de ese poder. Se trata ahora del fundamento del poder de lo real, es decir, del fundamento del fundamento. ¿En qué consiste a fin de cuentas el poder de lo real? Aquí se pregunta por el fundamento en el que descansan la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia de la realidad. El hecho de la religación abre un abanico

451 Vid. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón* (Madrid 1983), pp. 93-94.

452 Vid. Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios* (Madrid 1985), pp. 79-112.

de posibles respuestas a aquella pregunta. Es decir, puede responderse a la pregunta por el fundamento del poder de la realidad de maneras bien distintas. De hecho, la historia humana muestra con evidencia indiscutible la diversa gama de posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. En este punto dejamos ya el terreno de los hechos para ingresar en el de unas opciones que, aunque susceptibles de justificación racional, incluyen un momento de creencia. La religación es el hecho universal de la atadura a la realidad como poder, y ahora se pregunta justamente por el fundamento de ese hecho total y radical. Zubiri asegura que todos los seres humanos, de cara a esta pregunta fundamental, estamos en igualdad de condiciones. Y que esta igualdad fundamental se debe a que todos estamos religados al poder de la realidad, sin importar el grado de conciencia que tengamos acerca de este hecho. No hay hombre que escape a la realidad o que pueda eludir su poder último, posibilitante e impelente. Pero cuando nos planteamos la pregunta por el fundamento de dicho poder, ya no preguntamos por un hecho sino por el principio profundo de ese hecho radical. La razón responde a esa pregunta libremente, pues tiene que escoger una determinada línea intelectual y esbozar una cierta figura para ese fundamento del poder que nos religa. Y para escoger y esbozar ha de optar entre posibilidades. La razón de una opción intenta dar con la estructura profunda que es el principio del poder de la realidad. Pero la razón nunca pueda estar del todo segura de su marcha. Al sumergirse en la realidad y buscar el fundamento, se hunde en una profundidad inagotable que jamás puede ser adecuadamente apresada. De ahí la libertad para postular posibles figuras del fundamento y la necesidad de la creencia para hacer suya alguna configuración del poder de la realidad. El hombre esboza una posible respuesta a la pregunta fundamental pero no descansa en ese esbozo, sino que se ve llevado a abandonarse a él. Y en esto consiste precisamente la fe: en la entrega completa de la propia persona al fundamento así postulado, entrega que puede ser tranquila, dramática o trágica. La fe es la inquieta resolución en la que descansa la existencia humana por la entrega de su propia persona. Y la fe califica por igual al ateo, al agnóstico y al teísta, ya que la fe puede ser religiosa o irreligiosa. En todos los casos estamos en presencia de una determinada respuesta al enigma de nuestro ser relativamente absoluto y de alguna forma de entrega personal a lo que el fundamento del poder de lo real podría ser. El teísmo es la postulación de una figura divina como fundamento del poder de lo real. Teísta es quien postula que la realidad-fundamento está fundada en una realidad absolutamente absoluta, en Dios⁴⁵³. Por cierto, se puede ser teísta de muchas maneras: unas politeístas, otras panteístas y otras monoteístas. El ateísmo es la

453 Para Zubiri, Dios en cuanto fundamento es una realidad transcendente, pero transcendente "en" las cosas y no "a" ellas. Y por su transcendencia respecto de todo objeto bien podría merecer el calificativo heideggeriano de abismo (*Ab-grund*): vid. Zubiri (n. 452), pp. 308-309.

postulación de que el poder de la realidad no tiene fundamento divino ninguno, sino que reposa en sí mismo, y que la existencia humana por ende se basta a sí misma para ser lo que es. La creencia atea confiesa que no hay realidad-fundamento para la religión, que la realidad no conduce a un principio divino. Y el agnosticismo es la postulación de que nada podemos saber acerca de una presunta realidad que sea fundamento del poder de lo real. El agnóstico no niega ni admite un fundamento divino para el poder de lo real, sino que solamente suspende el juicio al respecto por la imposibilidad de justificarlo debidamente. En este sentido, tanto el teísta como el ateo y el agnóstico tienen el problema de Dios. Pero cada uno de ellos esboza una posible respuesta y se entrega creyentemente a lo que la realidad pudiera ser gracias a un acto de postulación. La cuestión no acaba aquí, en todo caso. Zubiri piensa que el esbozo y la postulación han de ser probados y sometidos a la experiencia. Es ésta la que decide acerca de la verdad de las diferentes respuestas al problema de Dios. La verificación del teísmo, del ateísmo y del agnosticismo no es por supuesto igual a la comprobación matemática, física o biológica. Zubiri dice que la experiencia es siempre una probación física de la realidad. Pero tratándose del problema de Dios, la probación consiste en la entrega de la propia persona a lo que se ha postulado y en la adopción del sentido que de allí resulta para la existencia. La experiencia es aquí, pues, una compenetración de la persona y una conformación de la vida. Allí es donde se decide la verdad de las distintas posiciones que se pueden tomar ante el problema de Dios. Por ende, la experiencia real de una compenetración humana con Dios y de la consiguiente conformación del sentido de la vida en sus diversas dimensiones (individual, social e histórica) es la que dirá si hay Dios⁴⁵⁴.

Zubiri, como se ve, podría decir que una posición como la de Stein, aunque tenga una justificación intelectual, no goza de preferencia frente a otras posturas que también tienen su propia forma de justificación. En caso alguno la inteligencia está forzada a admitir un ser infinito, ni a partir de la pregunta por el sentido que anida en el alma humana, ni por el deseo acuciante de encontrar una causa incausada de todas las cosas del universo. La justificación intelectual está presente en el teísmo, en el ateísmo y en la agnosis. Y el momento optativo, postulador y creyente tipifica a esas tres posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. Pero tampoco Zubiri podría admitir posturas como las de Lévinas o Henry, pues tienden a apurar a la fenomenología y a llevarla más allá de sus límites propios. No se ve cómo pueda obtenerse un infinito totalmente otro y

454 Vid. Zubiri (n. 452), pp. 115-178 y 369-383; n. 451, pp. 202-317. Hemos de reconocer que ésta es una exposición sumamente esquemática y, por ende, parcial de la filosofía de la religión de Zubiri, ante todo porque no desarrolla el momento del logos religioso y de los sentidos teístas. Pero como no se trata de presentar exhaustivamente esta filosofía, bastará con lo dicho para nuestros propósitos.

santo o una vida absoluta y archi-inteligible sin recurrir a una opción creyente. Es cierto que hay razones para postular al otro infinito y a la vida *par excellence* como fundamento profundo de la relación con el otro y de la vida inmanente, pero no se los puede considerar como fenómenos dados y presentes primordialmente en nuestros actos, ni siquiera como fenómenos excesivos de sentido o saturados de intuición. Dios no está dado *en cuanto tal*, y aunque verdaderamente exista, sólo estará presente en la aprehensión primordial en tanto que poder de lo real o, mejor, en tanto que fundamento de ese poder. Por eso Zubiri no podría seguir estas nuevas rutas de la fenomenología.

Vemos, pues, que Zubiri se distingue no sólo de posiciones neoescolásticas como la que parece sostener Stein, sino también de ensayos fenomenológicos como los de Lévinas o Henry. Por una parte, sabemos que la suya es una crítica muy particular de la idea de intencionalidad de Husserl y de la de verdad de Heidegger, crítica que lo conduce al fenómeno de la actualidad de lo real como algo otro que está presente en la inteligencia sentiente. No obstante lo cual, Zubiri podría aceptar que Heidegger, el gran sustantivador del ser⁴⁵⁵, también terminó apelando a algo que está más allá del ser: al acontecimiento apropiante, *Ereignis* o *Lichtung*, a ese llegar a la presencia, a ese despejamiento del claro que sin embargo permanece oculto. Y aunque este presentarse al que es reconducido el ser tiene similitudes con la actualidad de lo real en la intelección⁴⁵⁶, lo que no podría aceptar Zubiri es la connotación tan fácilmente religiosa que (bien por obra del mismo Heidegger o de sus intérpretes) se advierte en las nociones de *Ereignis* y *Lichtung*, pues –sería su reproche– tal cosa lleva a confundir el análisis formal de la comprensión o aprehensión humana con el de una de sus dimensiones: la dimensión teologal o noérgica en la que está planteado el problema de Dios⁴⁵⁷.

455 Vid. Zubiri, Xavier, "Prólogo a la traducción inglesa", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1994), p. 16.

456 Como ha mostrado González (n. 22), pp. 176-186.

457 Creo que tal confusión reaparece –sin duda alentada por la propia imprecisión heideggeriana– cuando se dice que la experiencia de Dios a la que se refiere Zubiri es, de algún modo, "una versión nueva de la célebre 'apuesta' pascaliana. Y por supuesto también [...es] la versión zubiriana de lo que Heidegger denomina con el término *Ereignis*": Gracia, Diego, "Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX", en Brickle, P. (ed.), *La filosofía como pasión* (Madrid 2003), p. 255. Pareja confusión puede cometerse cuando se interpreta todo el pensamiento de Heidegger mediante tres claves intensamente religiosas: la destinación del mundo, el dejamiento humano y la gracia que todo lo preside. Vid. Denker, Alfred, "Können wir noch wagen, Göttliches zu sagen? Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft", en Enders, M. y Zaborowski, H. (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen* (Freiburg/München 2004), p. 192.

Por otra parte, la de Zubiri es una especial discusión del planteamiento heideggeriano del problema de Dios que lleva al fenómeno radical y universal de la religación y a la religión como una posible plasmación suya. Zubiri contesta desde los años 30 el análisis existencial de Heidegger, que no por eso deja de ser su esencial punto de partida⁴⁵⁸. Sus propios análisis detectan una insuficiencia en la excepcional caracterización de la existencia que ofrece *Ser y tiempo* y lo conducen a una estructura fenoménica no sólo antepredicativa, sino anterior al *lógos* y a su momento de sentido. Este fenómeno último, posibilitante e impelente es una dimensión de la realidad humana a la vez originaria y susceptible de análisis: el hecho de la religación al poder de la realidad. Ya lo hemos visto. Tal hecho plantea el problema teológico del hombre, que es precisamente el problema de Dios con el que todo ser humano se enfrenta o, mejor, está enfrentado siempre. Si se sigue el análisis heideggeriano de la existencia, en cambio, no se logra ver por qué el hombre tiene que plantearse la pregunta por la divinidad. En efecto, el hilo argumental de *Ser y tiempo* podría sugerir con facilidad que el problema de Dios no tiene cabida en la existencia o que, con frecuencia, no aparece más que como efecto de la caída en las imágenes públicas y consoladoras de la cotidianidad y del fracaso humano para afrontar la radical posibilidad de la muerte. Al proponer que el hombre está radicalmente fundado en la realidad, Zubiri puede explicar mejor por qué el hombre se ve forzado a dirimir racionalmente si el poder de lo real admite como fundamento una realidad absolutamente absoluta.

Dios, por lo demás, en cuanto realidad-fundamento, es para Zubiri sólo una posible respuesta esbozada al problema teológico que tiene y que es el hombre. Por lo mismo, no resulta nada claro que un término consistente de la búsqueda del fundamento pueda ser una divinidad puramente finita e histórica, como piensa Heidegger desde los *Beiträge*, puesto que ella no está en condiciones de sostener a la realidad en su ultimidad, posibilitancia e impelencia. El fundamento buscado exige, por el contrario, una divinidad (o una suma de dioses) que, aunque aparezca en la historia y esté dotada de algunas características muy humanas, y aunque pueda llegar incluso (como en el cristianismo) a anonadarse y asumir la carne humana, posea de todos modos un carácter fundamental, es decir, absolutamente absoluto. Aún más: se tiene la impresión, confirmada por la propia confesión de Heidegger, de que el último Dios del que habla en los escritos posteriores al giro no coincide con las divinidades testimoniadas por la historia de las religiones. Incluso admitiendo que él conoció ciertas ideas budistas y taoístas, en su obra escasean las referencias a la historia religiosa. Por eso el

458 Vid. Zubiri, Xavier, "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1994), pp. 423-445; "Introducción al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1994), pp. 409-412; y Gracia (n. 457), pp. 251-254, 256-259 y 262-263.

último Dios, que no es el mismo de la tradición metafísica (el Dios de los filósofos), tampoco coincide con el Dios divino (el Dios de las religiones) ante el que se reza y se cae de rodillas, al que se alaba, se festeja y se hace sacrificios, según las expresiones ya citadas de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Además, la idea que se hace Heidegger de Dios se resiente de su ambigua relación con el cristianismo. Lo que especifica a Dios sería su carácter salvífico: sólo entrando decididamente en su paso y en su pertenencia al acontecimiento del ser (que eso es la sacralidad) el hombre puede hallarse a salvo de la amenaza de la mentalidad técnica y del cálculo universal. Es cierto que esto trae a la memoria la idea cristiana de la justificación del pecador. Si Heidegger intenta separarse de esa comprensión cristiana de la acción de Dios, tendría que dar con otra forma auténticamente comunicable de entender por qué y cómo es que Dios salva. Y esto es justamente lo que no sucede. Por ello, no están descaminadas las acusaciones que hacen de Heidegger un pensador gnóstico o pagano, oscuro y esotérico, más inclinado a un decir que se pretende profético que a una argumentación controlable. Heidegger no habla de manera suficientemente clara y consistente de la divinidad, de su concepto, de su existencia y de su modo de operar y de vincularse con el ser humano. Zubiri, en cambio, es un pensador que trata de pensar de la manera más rigurosa y articulada, precisa y concisa que sea posible⁴⁵⁹. Por eso su estilo filosófico parece asemejarse más al de Husserl que al de Heidegger. Zubiri acepta las descripciones de lo sagrado y lo profano que hacen Otto y Eliade, pero insiste en que lo divino es el ámbito definitorio de la sacralidad, de manera que lo sagrado es sagrado por ser divino, y no al revés (como piensa Heidegger). Las religiones son los cuerpos históricos y sociales del teísmo. Zubiri insiste también en la necesidad de estudiar filosóficamente la historia de las religiones, bajo la convicción —expresada por F. Max Müller— de que quien no conoce más que una religión, no entiende ninguna⁴⁶⁰. Y acepta, en una oportunidad, la posibilidad racional de plantear cosmológicamente el problema de Dios⁴⁶¹. Aunque Zubiri trató de Dios normalmente en el marco de la religión, pensó a la vez que algunas consideraciones acerca de la estructura dinámica del universo permiten extraer ciertas conclusiones acerca de la posibilidad de una realidad absolutamente absoluta. Aquí se expresa otra diferencia importante con Heidegger, quien restringió la funcionalidad de Dios —*sit venia verbo*— a la protección de la integridad humana. Y es que Dios, según Heidegger, parece no tener sino una vaporosa constitución: la afirmación de que Dios no se identifica

459 Vid. Laín Entralgo, Pedro, "El estilo de Zubiri", en *El País* (18/12/1985), pp. 11-12.

460 Vid. Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), pp. 115-231.

461 Vid. Zubiri, Xavier, "Transcendencia y física", en *Gran Enciclopedia del Mundo* 19 (1964), cc. 419-424.

con el ser carece de una significación precisa. No es la suya una asunción franca y decidida de la perspectiva de la teología negativa, por más que acepte que nuestro decir acerca de lo divino sea constitutivamente inadecuado y que la idea de ser no sea apta para expresarlo. El Dios es para él una figura que se agota en pasar fugaz y salvíficamente por la historia humana, que es —como vimos— la historia del ser. La divinidad se determina por su sentido salvador y protector⁴⁶². Zubiri puede coincidir parcialmente con Heidegger y decir que Dios está allende el ser⁴⁶³, que en ningún caso es objeto de un lenguaje representativo y que no es sino un posible sentido para la vida humana, el sentido absoluto esbozado y postulado por el hombre como respuesta al problema del fundamento. La posible realidad profunda de Dios como fundamento del poder de lo real que da sentido absoluto a la existencia ha de ser racionalmente esclarecida y, por ello, sometida a una experiencia radicalísima de compenetración y conformación. Ésta, dijimos, es la única manera de poder verificar la realidad de Dios: compenetrándonos con ella a través de la entrega de la propia persona y conformando el sentido de nuestra vida a partir de dicha compenetración. La fe es una compenetración que posee fuerza conformadora. Heidegger, a la inversa, no conoce una experiencia humana de Dios, sino que sólo acepta la fugaz acogida de las señas divinas y una también fugaz decisión acerca de su paso. Y no conoce la experiencia de Dios porque su concepto de fe no se lo permite: creyente es el que pregunta por la verdad del ser y se mantiene en esta búsqueda callada y esencial. El creyente es tal por su especial vinculación con el *Ereignis*. Y la divinidad también guarda con él una estrecha relación: Dios no es, pero necesita del acontecimiento del ser. El pensar del *Ereignis* permite acoger no sólo el acontecimiento del ser sino también —y sin solución de continuidad— la aparición salvífica del Dios. Zubiri es mucho más cuidadoso y no salta desde la actualidad poderosa de lo real hasta la realidad-fundamento de Dios sin recurrir a una complicada e inacabable búsqueda racional, a esbozos y postulaciones nunca exhaustivos y sobre todo a la experiencia creyente (individual, social e histórica) que ha de hacerse de Dios. Tan necesaria es esta fe experiencial que Zubiri llega a decir que el hombre no tiene experiencia de Dios, sino que es experiencia de Dios⁴⁶⁴.

El concepto de cristianismo de Heidegger, decíamos, es otro asunto muy discutible a los ojos de Zubiri. Heidegger conoce bien la tradición cristiana, al menos por lo que toca a algunos de sus filones más significativos. Su juicio es duro tra-

462 Vid. Gracia (n. 457), pp. 262-263.

463 Vid. Zubiri, *En torno* (n. 458), pp. 440-445. A partir de Zubiri es posible una crítica de la noción de *analogía entis*, pero muy distinta de la que es común en la teología protestante; vid. González, Antonio, "Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión", en Nicolás, J. y Barroso, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada 2004), pp. 277-280.

464 Vid. Zubiri (n. 452), pp. 325-345, y González (n. 463), pp. 274-277.

tándose de la repercusión cultural y filosófica del cristianismo histórico, pero es matizada e incluso admirativa cuando se refiere al cristianismo de los orígenes testimoniado en los escritos neotestamentarios, en especial en las cartas paulinas. Por lo que hemos visto, bien puede afirmarse que Heidegger caracteriza al cristianismo originario siguiendo la estela de Agustín y Eckhart, Lutero y Pascal, Kierkegaard y Bultmann: el cristianismo es el acontecimiento salvador de la cruz y la resurrección de Jesucristo apropiable por medio de la fe, de un salto, de una decisión que transforma la orientación de toda la existencia. Jesús es el Hijo de Dios justamente porque salva al hombre. Zubiri, en cambio, pone otro énfasis: el cristianismo es un acontecimiento, pero es el acontecimiento deificante o deiformante de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo que –por medio de la fe y los sacramentos– transforma radical y enteramente al ser humano. Si Dios salva, es porque se ha hecho hombre y porque así ha asociado al hombre a su vida divina⁴⁶⁵. Claro que no todo son diferencias. Como Heidegger, Zubiri también estudió sistemáticamente teología y llegó a conocer bastante bien la historia intelectual del cristianismo. Es cierto que esta interna convivencia entre teología y filosofía hizo que Zubiri pensara que una y otra son existencialmente compatibles. Por esto el juicio de Zubiri respecto de la función cultural y filosófica del cristianismo posee mayores matices que el de Heidegger. Pero tal como éste, Zubiri se ve obligado a discernir las funciones filosóficas que ha solido desempeñar la teología europea y las funciones teológicas de la metafísica occidental⁴⁶⁶. El recuento histórico que hace Heidegger de la filosofía europea a la luz de su carácter metafísico y onto-teo-lógico influyó profundamente en Zubiri. Éste distingue en su propio balance de la filosofía occidental dos horizontes: el griego del movimiento y el cristiano de la nihilidad. Y aunque Heidegger pudiera estar comprendido en el horizonte cristiano⁴⁶⁷, es notorio que Zubiri comparte su óptica de lectura histórica y su anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de presupuestos teológicos.

Esta última cuestión nos permite concluir de una vez por todas. Acabamos de recurrir a Zubiri porque su tratamiento del problema de Dios está influenciado por Heidegger y, a la vez, ofrece una interesante vía fenomenológica para

465 Vid. Zubiri, Xavier, "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1994), pp. 455-542; *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid 1997), pp. 16-19, 228-231 y 614-617.

466 Vid. por ej. Zubiri, Xavier, "Sobre el problema de la filosofía", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (Madrid 2002), pp. 17-124, y Zubiri, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid 1994).

467 El mismo Zubiri dice alguna vez que Heidegger (como Sartre) está preso en el horizonte de la nihilidad: vid. *Problemas fundamentales* (n. 466), p. 35. Pero la alusión es disputable, porque en otros lugares de su obra Zubiri excluye inequívocamente a Heidegger del horizonte creacionista.

enjuiciarlo. Dijimos que la fenomenología es una manera de proceder que, recusando la utilización de teorías, pretende describir lo que se muestra en tanto que se muestra y sólo dentro de los límites en los que se muestra. Zubiri piensa que la analítica existencial es un prolegómeno indispensable para plantear el problema de Dios y que todo lo que Heidegger ha hecho por contestar la tradicional objetualización de Dios tiene un mérito difícil de exagerar. Pero la crítica de Zubiri, a diferencia de las críticas de otros autores, hace ver que la fenomenología llevada a cabo por Heidegger adolece de algunos defectos importantes. En la época de *Ser y tiempo*, es una fenomenología que, justo por reclamarse agnóstica, restringe exageradamente su campo analítico dejando fuera de consideración toda una radical dimensión fenoménica: la de la religación al poder de la realidad. Y en la época posterior al giro, Heidegger cultiva una peculiar fenomenología que, justo por apelar a lo sagrado y a Dios explícitamente y con exquisita ambigüedad, termina por amplificar su campo analítico incluyendo unas dimensiones extravagantes desde el punto de vista de los fenómenos. A fin de cuentas, la pregunta que ha guiado estas páginas es si, y en qué medida, podemos acceder fenomenológicamente a la cuestión de Dios.

ENZO SOLARI