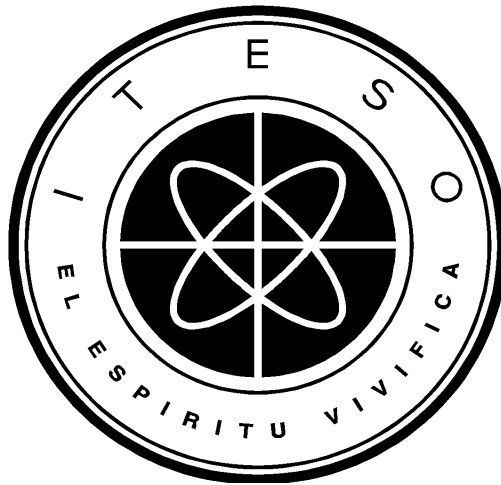


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAestrÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

**Replantear lo divino:
análisis crítico de la lectura onto-teo-lógica de Martin Heidegger.**

ENSAYO CRÍTICO QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

Javier Romo Molina.

DIRECTOR:

Pedro Antonio Reyes Linares

TLAQUEPAQUE, JALISCO A OCTUBRE DE 2017

Resumen:

El presente trabajo explora la lectura que Heidegger efectúa de la constitución y devenir de la tradición metafísica occidental, a la cual Heidegger denomina como «onto-teo-lógica». En una primera instancia la exploración se hace desde un punto de vista historiográfico, tratando de desentrañar qué sucesos en la vida de Heidegger –y por lo tanto qué presupuestos históricos– lo llevaron a interpretar la tradición de semejante manera; posteriormente se efectúa la explicación propiamente dicha de la lectura efectuada por Heidegger. En el último capítulo se explora el valor que puede tener la lectura de Heidegger para la teología y la filosofía y cómo este puede servir para asumir la situación actual a la que se le puede llamar nihilismo o nihilidad.

Palabras clave:

“onto-teo-logía”, “Heidegger”, “segundo Heidegger”, “muerte de Dios”, “nihilismo”.

A Dios, cuya ausencia bastó para seducirme.

Índice:

AGRADECIMIENTOS.....	9
LIMINAR.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
I. CAMINO AL FOCO	13
<i>I.I. EN BUSCA DE LA RELIGIOSIDAD ESCONDIDA.....</i>	<i>13</i>
<i>I.II. LA AUSENCIA, LA GRAN INQUIETUD.....</i>	<i>16</i>
II. AL ESTUDIO DE LA ONTO-TEO-LOGÍA Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO	19
III. FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL TRABAJO.....	22
CAPÍTULO 1: EL INICIO TEOLÓGICO DE HEIDEGGER.....	25
1.1 EL HIJO DEL CAPELLÁN DE MESSKIRCH	26
1.2 DESILUSIONES CON EL CATOLICISMO	27
1.3 RUPTURA CON EL CATOLICISMO Y ACERCAMIENTO AL PROTESTANTISMO.....	33
1.4 EL ESTUDIO DE LA VIDA FÁCTICA.....	37
1.5 A-TÉISMO METODOLÓGICO Y LA CONSUMACIÓN DE LA POSTURA DE HEIDEGGER EN TORNO A LA FE	43
1.6 PRIMER BALANCE PROVISIONAL	45
CAPÍTULO 2: LA LECTURA ONTO-TEO-LÓGICA DE HEIDEGGER.....	47
2.1 LA ONTOTEOLÓGÍA EN KANT	47
2.2 LA ONTO-TEO-LOGÍA EN HEIDEGGER.....	55
2.2.1 <i>EL CAMINO DE HEIDEGGER HACIA EL CONCEPTO «ONTO-TEO-LOGÍA»</i>	55
2.2.2 <i>LA METAFÍSICA COMO ONTO-TEO-LOGÍA</i>	62
2.2.3 <i>LA HISTORIA DE UN MITO</i>	71
2.3 LA MUERTE DE DIOS COMO DEPURACIÓN NECESARIA PARA LA RELACIÓN CON LA DIVINIDAD.....	83
2.4 SEGUNDO BALANCE PROVISIONAL	91
CAPÍTULO 3: POSTURA CRÍTICA Y CONCLUSIONES	93
3.1 HEIDEGGER, MAESTRO DE LECTURAS Y DE LA VIDA	93

3.2 LA ONTO-TEO-LOGÍA, UN RIESGO CONSTANTE	95
3.3 LA INJUSTICIA HACIA LA TRADICIÓN POR PARTE DE HEIDEGGER; AGUSTÍN COMO CASO PARADIGMÁTICO	97
3.4 EL PROBLEMÁTICO CELO HEIDEGGERIANO POR DIOS	100
3.4.1 <i>EL CELO EN EL HEIDEGGER TEMPRANO</i>	100
3.4.2 <i>EL CELO EN EL HEIDEGGER TARDÍO</i>	104
3.5 EL AMOR, LA GRAN AUSENCIA DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER Y HORIZONTE PARA FUTURAS INVESTIGACIONES	105
3.6 BALANCE FINAL	108
FUENTES DOCUMENTALES.....	109

Agradecimientos

Agradezco a Dios, que me ha dado la oportunidad de seguirlo conociendo. A mis padres y mis abuelos, que sin ninguna garantía decidieron apostar por mí. A mis maestros de licenciatura: Beatrice Beaud, Rafael de Gasperín, Tere Mijares y Javier Serrano, por haber sido luces académicas y humanas en medio de la oscura noche. Al Hippy, por haber sido una introducción inmejorable a la Compañía de Jesús. A Lucy, por haber sido pilar fundamental de esta gran aventura que fue la maestría. A mi asesor, Pedro Reyes, a quien considero a un tiempo maestro, guía y amigo. Y, de forma especial, agradezco a esta comunidad de Filosofía del ITESO, que me ha regalado muchos de los momentos más profundos y felices de mi vida.

Liminar

Guadalajara, Jal.

09 de octubre de 2017

Nací el 27 de noviembre de 1988, en un primer domingo de adviento. Me gusta creer que la feliz coincidencia simboliza, de una forma especial, la relevancia que la ausencia y la espera de Dios tienen en mi vida. En combinación con otros factores biográficos, hoy, dicha relevancia se reviste bajo la forma de una investigación académica en torno a un hombre que, con el paso del tiempo, encuentro cada vez más fascinante: Martin Heidegger.

Lejos de intentar ser un despliegue de erudición o un mero trámite para la obtención de un título, he tratado de escribir el presente texto bajo una actitud íntima y personal. Indudablemente, hay pasajes mucho más técnicos y ásperos que otros –pues el tema así lo demanda– y, sin embargo, el impulso que siempre motivó este trabajo fue el poder aclararme –o empezar a aclararme–, por medio de la filosofía, la marca que la ausencia de Dios deja en mi vida; marca que me paraliza y me mueve, que me desgarrar y me unifica, que me atormenta y me llena de esperanza. Así, este trabajo intenta ser un ejercicio filosófico y un ejercicio espiritual a un mismo tiempo. Queda a juicio del lector decidir si dicha empresa tuvo éxito.

Por lo demás, espero que el trabajo contenga uno que otro chispazo de, como lo llamaría el mismo Heidegger, la fiesta del pensar; chispazos que, ojalá, puedan interesar inclusive a aquellos que no compartan mi itinerario espiritual.

-JRM

Introducción

I. CAMINO AL FOCO

Esta investigación surgió, sin que lo supiera, en Monterrey, durante el otoño de 2012, en una conversación con un querido amigo y compañero de la licenciatura en lengua y literatura hispánicas. En aquella ocasión, él me confesó que tenía la sospecha de que la mayoría de los que nos encontrábamos en ese momento estudiando la carrera de letras hispánicas en el fondo éramos almas religiosas, pero por distintas presiones grupales y biográficas, no nos atrevíamos a reconocerlo. Y así, utilizábamos la literatura para sublimar nuestros impulsos religiosos: remplazábamos a los textos sagrados por el *Quijote*, al sacerdote por el artista, a la liturgia por las tertulias, al Espíritu por la inspiración poética. Sin embargo, los dos considerábamos que ese sutil juego de sustitución ya no saciaba nuestras inquietudes espirituales. Parecía que en el fondo estaba el deseo, la añoranza, de que la inspiración poética volviera a ser Espíritu. ¿Podría volver a serlo? ¿adónde se había ido?

De ahí heredé la sospecha de que el verdadero móvil detrás de algunas manifestaciones culturales podían ser efectivamente impulsos religiosos, pero por nuestro propio contexto histórico, en que las religiones institucionalizadas han perdido gran parte de su credibilidad, dichos impulsos tenían que presentarse de forma distinta a como tradicionalmente se han presentado. Con esto en mente es que empecé de forma oficial esta investigación.

I.I. EN BUSCA DE LA RELIGIOSIDAD ESCONDIDA

Por este pasado como estudiante de letras, originalmente planeaba analizar artistas para descubrir si lo que estaba detrás de su obra no era algún impulso religioso sublimado. Escogí dos que me eran particularmente cercanos: el poeta portugués Fernando Pessoa (1888-1935) y el cineasta alemán Werner Herzog (1942-presente), pues consideraba que ambos –aunque cada quien a su manera– ejemplificaban este hombre «cripto-religioso» que pretendía encontrar.

Las biografías de Herzog y de Pessoa no podrían ser más dispares entre sí, pues mientras que Pessoa era un tranquilo y cotidiano habitante de Lisboa, muchos de los capítulos de la vida de Herzog parecen estar sacados de una novela de aventuras decimonónica. Y, no obstante, en los dos encontraba una excentricidad muy particular. Ambos eran individuos

desarticulados de la cotidianidad y su producción artística está directamente vinculada con dicha excentricidad. Pessoa es sobre todo conocido por el magistral uso de heterónimos – voces estilísticas autónomas e independientes entre sí– en su obra; virtuosismo que no pocas veces provoca la sospecha de un trastorno de personalidad. Herzog, por el otro lado, es conocido por tomar decisiones desmesuradas en la realización de sus películas, entre las que destaca, como parte de la producción de su largometraje *Fitzcarraldo*, el haber subido un barco de trescientas toneladas por la ladera de una montaña en lugar de recurrir a efectos especiales para la realización del filme.

En primera instancia podría extrañar relacionar la excentricidad con la religiosidad. Tal vez un poco de etimología nos ayude. La palabra santo proviene del latín *secare*, que significa «separar»¹. Santo sería aquel que «está aparte», que está dislocado de su entorno. Esto a puede sonar inusual, pues nuestra concepción actual de santo suele estar sumamente moralizada, sobre todo bajo la óptica de la sociedad burguesa del siglo XIX y XX. Sin embargo, sólo hace falta leer algún manual de historia de las religiones para darse cuenta que las grandes personalidades religiosas de la historia –sobre todo los místicos fundadores de una tradición– fueron personas sumamente atípicas en el contexto en el que se encontraban, al grado de que la mayoría de ellos sufrió algún tipo de oposición debido a ello. ¿Sería posible que la excentricidad fuera la puerta de acceso para encontrar la cripto-religión?

A raíz de esto me fue sugerido leer el libro de Peter Sloterdijk *Has de cambiar tu vida*. Ahí, Sloterdijk concibe al hombre como un ser acrobático, que constantemente experimenta tensiones de índole vertical, que lo posicionan en situaciones más allá de lo cotidiano. Sloterdijk considera que las categorías de creyente e increyente son falaces y no representan la realidad del hombre. En su lugar habría que pensar más bien en ejercitantes o no ejercitantes; así pues, el ser humano habría concebido una serie de ascesis –y este autor nos recuerda que etimológicamente ascesis quiere decir ejercicio– que lo capacitarían para responder a las tensiones verticales. Algunas de dichas ascesis se catalogarían históricamente bajo el nombre de “religiones”, otras bajo el nombre de “artes”, otras bajo el nombre de “deportes”, etc. Pero todas ellas seguirían teniendo en común eso, el ser ejercicio².

¹ Javier Melloni Ribas. *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Sal Terrae: Maliñao (Cantabria), 2003, p. 344.

² *Vid.* Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Trad. de Pedro Madrigal. Pre-Textos: Valencia, 2012.

Si bien en una primera instancia la propuesta de Sloterdijk me atrajo, con el tiempo y al entrar en contacto con otras perspectivas teóricas –sobre todo con la línea de la fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco³–, su propuesta me empezó a parecer reduccionista. Si bien es cierto que, por ejemplo, tanto un monje benedictino como un futbolista profesional se ejercitan, ¿es válido identificar sus ejercicios sin distorsionarlos? Y, sobre todo, si los dos experimentan que sus respectivos ejercicios apuntan a algo diferente, ¿no habría que respetar la particularidad de cada experiencia?

A la par de que me surgían estas interrogantes me aparecía otro problema: ¿cómo hacer dialogar a dos artistas de campos distintos como era el caso de Herzog y Pessoa? Si bien era posible hacer un análisis comparativo, consideré que la investigación podría tener más potencia si dedicaba mis energías a profundizar en un único caso en lugar de tener que construir un instrumento para posibilitar la comparación. Así las cosas, decidí quedarme con el autor que sentía más cercano: Herzog

De todos los incidentes dignos de estudio en la vida de Herzog, pretendía enfocarme en la ya citada producción de *Fitzcarraldo*. La producción de la cinta, como era de esperarse, se volvió una pesadilla gracias a la decisión de Herzog de subir un barco real por una montaña⁴. No obstante, Herzog perseveró. ¿Por qué un individuo insiste una decisión aparentemente tan absurda? Para tratar de abordar el problema filosóficamente, me fue sugerido hacer una lectura heideggeriana de Herzog, sobre todo utilizando los conceptos de autenticidad e inautenticidad presentes en *Ser y Tiempo*. Esto hizo que indagara en torno al pensamiento de Martin Heidegger lo que me llevó a echarle un vistazo al pensamiento tardío de dicho autor, aquel al que los comentaristas suelen denominar como “el segundo Heidegger”. Y fue precisamente a partir de estas lecturas que me empecé a preguntar si no sería posible que también en el filósofo del ser hubiera una dimensión religiosa que, de nuevo, no hubiera sido del todo explicitada en la obra del filósofo del ser.

Así las cosas, decidí abandonar el estudio de Herzog y quedarme exclusivamente con Heidegger. Tomé esta última decisión por dos razones. Primero porque quería que mi investigación me sirviera para adentrarme de lleno –y no sólo periféricamente– en el

³ Vid. Juan Martín Velasco. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta: Madrid, 2006.

⁴ Los pormenores de la dificultosa producción fueron captados con detalle en el documental de Les Blank, *Burden of Dreams*. Vid. Les Blank. *Burden of dreams*. (documental). The Criterion Collection: Nueva York, 1982 (DVD, color, 95 minutos, más un folleto, 4 pp., más un libro, 77 pp.).

pensamiento del filósofo suabo y, segundo, porque intuí que había posibilidades de, al centrarme en Heidegger, seguir conservando una dimensión religiosa en la investigación. Dicha intuición pronto se vio confirmada al descubrir que Heidegger ha fascinado a una incontable cantidad de personas interesadas académica y/o espiritualmente en el tema de Dios.

Este último hecho me entusiasmó por encontrar una dimensión religiosa en este filósofo. Me empecé a preguntar si el pensamiento del segundo Heidegger no podría ser una propuesta religiosa –de religación– para tiempos de nihilismo, en el que los referentes tradicionales de sentido ya no se encontraban presentes. Sin embargo, dicho entusiasmo, muy pronto tuvo que ser matizado y manejado con cautela. Por un lado, si bien en algunos momentos se expresó de forma más sutil que en otros, el tema de Dios se encuentra en el origen del camino intelectual de Heidegger y no abandonaría al filósofo a lo largo de todo su pensamiento. Por el otro, el discípulo de Husserl demarcó conscientemente muchos aspectos claves de su filosofía del cristianismo y del fenómeno religioso en general⁵. Como dice Olegario González de Cardedal: “Pocos filósofos del siglo XX han estado a la vez tan cerca y tan lejos del cristianismo como Heidegger”⁶. Así, del intento de interpretar la filosofía heideggeriana en clave religiosa, pasé a preguntarme en qué consistía esta simultánea cercanía y lejanía de Heidegger respecto del cristianismo. Esto no sólo porque lo consideraba académicamente relevante, sino, también, porque me parecía que aclarando dicha ambigüedad yo sería capaz de explicarme mi propia inquietud espiritual.

I.II. LA AUSENCIA, LA GRAN INQUIETUD

Ya he comentado que desde el 2012 lo que yo experimentaba como una «religiosidad literaria» no alcanzaba a saciar mis inquietudes. En realidad, aquello era y es más que meras inquietudes. Se trata de un dolor que me ha acompañado desde hace mucho tiempo. Y este trabajo, en el fondo, no es más que un intento por tratar de describir, de articular, dicho dolor. Pero, ¿cómo describirlo? Se parece a esa añoranza del solitario que recuerda la compañía de

⁵ En las conclusiones nos ocuparemos de delimitar más precisamente aquellos elementos del pensamiento heideggeriano que resultan incompatibles con la actitud religiosa.

⁶ Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*. Trotta: Madrid, 2015 p. 227.

aquellos que ama; al miedo de un niño que se ha perdido en una habitación muy oscura y busca a su madre; al vértigo del naufrago que, a la deriva, añora la costa.

Estas descripciones parecerán muy vagas. Efectivamente lo son pero, por lo mismo, evidencian que el dolor al que refieren se sitúa más allá del trato con lo cotidiano. Y, sin embargo, aunque nos aventuremos más allá de esos límites, siempre estamos en busca de la palabra exacta. El alma, como dice Gadamer –siguiendo a Platón⁷, en su incesante diálogo consigo misma siempre intenta nombrar aquello que le interpele, que le reclama, que le sale al encuentro. Y así, en el transcurso de esta investigación, el mejor término que he encontrado para describir mi dolor, dentro de la tradición filosófica occidental, es el de «la ausencia de Dios» a partir de las reflexiones de Heidegger y de los comentaristas de Heidegger.

A primera vista se podría interpretar a la ausencia como un mero abandono indiferente respecto de algo, pero esto no podría estar más alejado de la verdad. Pues la ausencia nunca se queda en sí mismas, sino que, para ser verdadera ausencia, siempre tiene que estar apuntando al ausente; no es una mera nada, sino una nada en lo que aquello que fue sigue presente por el vacío que ha dejado. Para ilustrar lo anterior, podemos imaginar que si yo entro a la casa de mis padres y veo que la mesa en la que siempre ha estado el florero favorito de mi padre ahora está desnuda, entonces experimentaré la ausencia del florero. Por el contrario, una persona que visite por primera vez la casa y vea la mesa vacía no experimentara su ausencia. De igual forma, puede darse el caso de una persona que haya visitado algunas veces la casa, pero no sepa de la importancia del florero. Muy probablemente esta última persona tampoco experimentará su ausencia. Y es que se necesita no sólo haber tenido noticias del florero, sino también haberlo provisto de cierta relevancia para experimentar, para *sufrir*, su ausencia. La ausencia es siempre un fenómeno íntimo, como dice Gadamer: “El hueco que abre lo que falta no es un lugar en lo que está a la vista que permanece vacío, sino que forma parte del ser-ahí de aquel al que falta algo y está «pre-sente» en él”⁸.

En el fondo experimentar la ausencia de algo es tenerle nostalgia. Pues la nostalgia no es otra cosa que, como señala Heidegger,: “la proximidad a lo lejano, que conmemora lo

⁷ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Sígueme: Salamanca, 1998 (*Hermeneia* N° 34), pp. 196-197.

⁸ Hans-Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Herder: Barcelona, 2002 p. 78.

lejano”⁹. De esta forma ,ya podría aclarar más las imágenes con las que trataba de describir aquel dolor. El solitario, el niño, el náufrago, todos tienen nostalgia, es decir tienen en su proximidad a lo lejano. Pero analizando más a fondo la relación entre ellos y aquello que añoran, queda claro que esto último no es algo cualquiera, sino aquello que les es más propio. Precisamente por esto –la lejanía de aquello que les es más propio– es que les impulsa a seguir teniéndolo en su proximidad, aunque sea de forma negativa: el *no-tenerlo* es mejor que olvidarlo.

Por lo tanto, podría definir mi dolor como la sensación de que me falta lo más propio de mí mismo, de que tengo nostalgia por lo más propio de mí mismo. A eso más propio, más irrenunciable, es a lo que le doy el nombre de *Dios*. Nombre que, como la teología apofántica no se cansará de recordar, es precario, balbuceante, insuficiente; pero, pese a todo, es el que sigo encontrando más adecuado. Tal vez porque, como dice Martin Buber:

¿dónde encontraré otra palabra que designe aquello tan preciosísimo por lo que los hombres han matado y han muerto? ¿dónde encontrar otra palabra que por lo que encierra haya sido tan mancillada y tan honrada a lo largo de los siglos?¹⁰

De igual forma, la literatura religiosa lleva hablando de esta identidad entre lo más propio y Dios por siglos. ¿Acaso no dice el Corán que Dios está más cerca del hombre que su propia yugular?¹¹, ¿no es lo mismo a lo que se refiere Agustín cuando clama que Dios le es más íntimo que su propia intimidad?¹², ¿o cuando san Juan de la Cruz dice que el centro del alma es Dios?¹³ Y, sin embargo, he tenido que recorrer un largo camino para que estas sentencias verdaderamente me hablaran, para verdaderamente empezarme a apropiarme de ellas.

Ahora, volviendo a Heidegger, nuestro pensador afirma que vivimos en una época en la que, si bien –siguiendo la expresión ya clásica de Nietzsche– «Dios ha muerto», lo divino sigue presente en la forma de su ausencia. Como varios comentaristas de Nietzsche aparte de

⁹ Martin Heidegger. “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal. Barcelona, 2001, p. 80.

¹⁰ Martin Buber citado por Hans Küng. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Trad. de José María Bravo Navalpotro. Trotta: Madrid, 2005, p. 560.

¹¹ El Corán citado por Juan Martín Velasco, *op cit*. Trotta. Madrid, 2006, p. 142.

¹² Agustín citado por *Idem*.

¹³ Juan de la Cruz citado por *Idem*.

Heidegger han señalado –por ejemplo, Jaspers¹⁴– decir que Dios ha muerto es muy distinto a decir que Dios no existe. Que Dios haya muerto presupone que hubo una época en la que Dios vivía, en la que iluminaba y acompañaba a los hombres. En este sentido, lo divino sigue presente por la huella que ha dejado en el mundo, aunque hoy sólo unos pocos individuos sean capaces de reconocer la ausencia de Dios como ausencia. Retomando una vez más las imágenes del solitario, del niño y del náufrago, nuestro tiempo parece preferir más el olvido que el *no-tener* a Dios; contra esto, nuestro pensador sostiene que, por más precario que nos parezca, no debemos renunciar a este *no-tener*.

Tal vez ahora el lector entienda mejor el por qué originalmente consideré al estudio de Heidegger como espiritualmente relevante. Pero, ¿qué Dios era este del que hablan Nietzsche y Heidegger? ¿se puede identificar sin más con aquello más propio que he intentado describir? La cuestión es complicada, pues es precisamente en el tratamiento de la ausencia de Dios que se expresa con mayor fuerza el «tan cerca y tan lejos» denunciado por González de Cardedal. Después de varios diálogos con mi asesor, quedó claro que la pregunta «¿qué significa la ausencia de Dios para Heidegger?» sólo quedaría respondida tras un profundo examen de lo que Heidegger denominó «la onto-teo-logía», pues este concepto se inserta en el corazón de la destrucción heideggeriana a la tradición metafísica, e involucra, notablemente, al concepto de Dios. Y así, la onto-teo-logía se convirtió en el foco definitivo y eje vertebral del trabajo.

II. AL ESTUDIO DE LA ONTO-TEO-LOGÍA Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

A primera instancia el asunto parecería estar muy claro: la onto-teo-logía, como el nombre lo indica, es la fusión de ontología y teología, la fusión del ser y de Dios. Para Heidegger, la metafísica occidental ha estado constituida desde sus inicios onto-teológicamente, es decir, siempre ha buscado el fundamento del ente: viéndolo teológicamente, dicho fundamento se llama Dios, viéndolo ontológicamente, se llama Ser, pero en realidad son dos caras de la misma moneda.

Sin embargo, es necesario remarcar que la onto-teo-logía es un término con connotación despectiva. Esta fusión entre el ser y Dios es lo que muchas veces se suele

¹⁴ Karl Jaspers. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. de Daniel Cruz Machado. Leviatan: Buenos Aires, 2008, p. 22.

denominar como «el dios de los filósofos», el dios de los racionalismos y las escolásticas decadentes. Este Dios es una perversión del Dios del hombre religioso, pues es un Dios que únicamente se le quiere como fundamento del mundo, pero no Aquel que nos interpele y reclama, no Aquel que *nos duele*. Al mismo tiempo, es una perversión del ser, pues al concebirlo como fundamento, se le confunde con un ente, y se le deja de indagar en tanto que ser; ya tendremos tiempo de sobra para explicar lo que significan estas afirmaciones.

Así, la onto-teo-logía no hace justicia a ninguna de las partes que involucra. Es por ello que para Heidegger la onto-teo-logía se encamina desde sus principios a «la muerte de Dios». Pero esto sólo generaba más preguntas: ¿cómo y cuándo exactamente es que el ser y Dios se identifican?, ¿Cuándo es que el Dios de la religión se pervierte definitivamente? ¿Qué es exactamente lo que significa «la muerte de Dios»? Así las cosas, el asunto ya no es tan claro y, como señala Thomson¹⁵, en la literatura filosófica post-heideggeriana se suele usar con suma frecuencia el término «onto-teo-logía» pero pocas veces se le intenta explicar a profundidad. Al empezar la investigación observé –de nuevo gracias a las sugerencias de mi asesor– que, si bien el tratamiento por parte de la onto-teo-logía cobra mayor relevancia después de la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927, alcanzando su punto álgido en la década de los años treinta, las bases y perspectivas bajo las que construye su estudio fueron sentadas tiempo atrás, desde sus años de formación filosófica y consolidación como docente. Fue así cómo surgió la estructura del trabajo, que presento a continuación.

Primero se requirió de un capítulo de contextualización, en el que se analizaran los años de juventud de Heidegger, tanto desde el punto de vista personal como del académico. Esto porque un estudio cuidadoso de la biografía de Heidegger revela que, sobre todo en sus años juventud, el aspecto personal y el académico se retroalimentaban fuertemente. En el ámbito personal, el filósofo de la Selva Negra nació en el pequeño pueblo de Messkirch, en el seno de una familia devotamente religiosa, y por un tiempo en su juventud pretendió ser sacerdote católico, hasta que ciertas circunstancias lo orillaron primero a dejar dicha empresa y después a desilusionarse de la Iglesia Católica. Este contacto tan íntimo con el catolicismo marcaría para toda la vida a nuestro pensador. Paralelamente a la dimensión personal, la dimensión académica del joven Heidegger cobra igual relevancia pues, como ya he dicho, la onto-teo-

¹⁵ Ian Thomson. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. Documento electrónico. <http://www.unm.edu/~ithomson/Ontotheo.pdf>. [Consultado el 04 de octubre de 2017].

logía se inscribe en el corazón de la tarea de destruir a la metafísica tradicional, y la necesidad de dicha tarea ya se empieza a perfilar en la obra de Heidegger desde la última mitad de la década de 1910 y la primera mitad de la década de los años veinte. Con todo lo anterior, se comprende que la crítica a la onto-teo-logía no surge de la nada en el pensamiento de nuestro autor, sino que se fue cocinando a fuego lento desde una edad muy temprana.

El segundo capítulo representa el apartado más técnico de todo el trabajo. Ahí procedí a realizar el análisis minucioso de la onto-teo-logía, para ello, dividí el capítulo en tres partes. La primera, que en realidad sirve de preámbulo, está enfocada a estudiar la génesis del término, que tiene su origen en Kant. La segunda está ya totalmente enfocada al «prodigio de Messkirch» y a su vez se divide en tres subpartes o secciones. La primera establecí el itinerario intelectual que la onto-teo-logía tiene dentro de su obra: primero en cómo y por qué se explicita la necesidad de la destrucción de la tradición metafísica en *Ser y Tiempo*, y posteriormente en cómo la tarea se va concretizando en las obras de los años treinta y principios de los cuarenta bajo el término «onto-teo-logía». La segunda sección consiste en la explicación a-histórica de la onto-teo-logía. Sin embargo, dado que para Heidegger la onto-teo-logía es algo que pasa en la historia, queda claro que una explicación a-histórica no es suficiente, por lo que en la tercera sección procedí a analizar la historia de la onto-teo-logía, desde su constitución en la filosofía platónica hasta su desenlace en la muerte de Dios clamada por Nietzsche; así concluye la segunda parte del capítulo. Por último, en la tercera parte vuelve a aparecer el punto de la ausencia de Dios, pues se explora la postura de Heidegger respecto a qué queda por hacer en un mundo en que la onto-teo-logía se ha consumado y Dios ha muerto, en donde sólo quedan las huellas de lo divino.

Vale la pena decir que, estos dos capítulos, vistos como unidad, sirven para evidenciar la gran cohesión y unidad de la obra heideggeriana. Quienes ven en *Ser y Tiempo* un curioso intento de antropología filosófica, o los que consideran que los trabajos de Heidegger en los años treinta y posteriores se inscriben en un proyecto radicalmente distinto a la de sus textos de su primera etapa, no están apreciando la obra en su conjunto.

El tercer capítulo está dedicado a mi posicionamiento crítico ante lo revisado en los dos anteriores capítulos. Primero abordaré aquello que encuentro valioso en el ataque heideggeriano a la onto-teo-logía; al respecto, tal vez el punto de mayor relevancia es el hecho de que Heidegger vuelve a poner sobre la mesa el problema de Dios con una fuerza y

originalidad renovadas, al grado de que cualquier investigador del tema tendrá que, como mínimo, dialogar con él si quiere aportar alguna novedad. Posteriormente exploraré las cuestiones que encuentro problemáticas en el planteamiento de Heidegger, sobre todo la concepción de Dios que está de fondo de su crítica a la onto-teo-logía. Es por medio de este último punto que intento dar respuesta al «tan cerca y tan lejos» de Heidegger respecto del cristianismo. Por último, el capítulo cierra con posibles líneas de investigación que el presente trabajo me ha abierto y un pequeño examen de cómo quedo yo, personalmente, tras todo el trabajo realizado.

III. FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL TRABAJO

En un inicio, para tratar de aprehender la cuestión, me serví de los comentarios de Eusebi Colomer, Philippe Capelle-Dumont y Arturo Leyte respecto a la lectura onto-teo-logía de Heidegger. Y su servicio no acabó ahí, pues dichos autores me han sido guías fundamentales en todas las etapas del trabajo. En una menor medida también puedo mencionar los trabajos de Ángel Xolocotzi, Hugo Ott y Otto Pöggeler, como puntos de referencia en el peregrinar de esta investigación. Para el discernimiento crítico de las conclusiones me ha sido de particular ayuda los trabajos de Emmanuel Falque y de Jean-Yves Lacoste. Habrá que reconocer, sin embargo, que el trabajo pudo haberse nutrido más si hubiera incluido a mayor número de comentaristas, sobre todo material todavía no traducido al español.

Posteriormente, en base a las referencias recolectadas de los comentaristas, llegó el turno de leer la obra de Heidegger. Debo decir que en este aspecto es donde encuentro, simultáneamente, la mayor fortaleza y debilidad del presente trabajo, por lo que vale la pena detenernos en ello. Como sabrán los expertos, la obra heideggeriana es inmensa, al grado de que la edición de la *Gesamtausgabe* –las obras completas– todavía no termina de publicarse. Es por ello que, pese a la ayuda de los comentaristas, la delimitación de qué textos de Heidegger abordar siempre fue un problema; un problema sumamente provechoso, pues eso me obligó a mapear lo más posible la obra del filósofo suabo, pero un problema al fin.

He intentado que, sobre todo en el desenvolvimiento del segundo capítulo –el que estrictamente lidia con la onto-teo-logía– estuviera asentado en la lectura directa de Heidegger. Dicho intento lo llevé a cabo no sin un considerable esfuerzo, y debo decir que

en varias partes me siento satisfecho por el entretejido de diferentes textos heideggerianos que apuntalan lo tratado en cuestión. Pero estoy consciente que, dado que es mi primer acercamiento riguroso al autor, ese apuntalamiento sea imperfecto y contenga omisiones importantes para aquellos que llevan más tiempo estudiando al doctor de Friburgo. La gran mayoría de las referencias directas a Heidegger que he utilizado se pueden encontrar en *Ser y tiempo*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *Nietzsche*, *Caminos de bosque*, *Hitos y Conferencias y artículos*; las referencias completas el lector las podrá encontrar en la bibliografía. Tal vez la mayor omisión en la que puedo pensar es en *Kant y el problema de la metafísica*, texto que, por cuestiones de tiempo, ya me fue imposible revisar. Me queda, como tarea continua, seguir ahondando en la obra de Heidegger.

Así mismo, habrá que declarar que este trabajo fue escrito y asesorado por dos católicos. Si bien siempre intentamos mantener la rigurosidad académica –diferente a ese pernicioso espejismo llamado imparcialidad– el trabajo está marcado por la experiencia de la fe. Dicha marca, no obstante, la consideramos más una fortaleza que una debilidad, pues, al ser experiencia y no mero asentamiento acrítico, nos ha hecho llamar la atención sobre ciertos datos que consideramos Heidegger deja, indebidamente, fuera de su filosofía¹⁶.

Dicho todo lo anterior, no me queda más que invitar al lector a adentrarse en el presente trabajo para explorar lo que tiene que decir, respecto a la cuestión de Dios, Heidegger, el viejo maestro de lecturas y de la vida¹⁷.

¹⁶ El desarrollo de esto se puede encontrar en el tercer capítulo.

¹⁷ La expresión la usa originalmente Heidegger para referirse a Meister Eckhart. *Cfr.* Martin Heidegger. *Caminos de Campo*. Trad. Carlota Rubies. Herder: Barcelona, 2003, p. 31.

Capítulo 1: El inicio teológico de Heidegger

Si hubiera que resumir el motor detrás de la descomunal obra heideggeriana se podría hacer fácilmente en tres palabras: pensar el ser. Pocas obras tienen una fuerza gravitatoria en torno a un tema directriz tan fuerte como la de Heidegger. Y, sin embargo, este trabajo no está dedicado a explorar directamente lo que Heidegger tiene que decir respecto del ser sino respecto de la ausencia de Dios. Este último asunto es tratado por nuestro filósofo en un período ya avanzado de su actividad intelectual, sobre todo en la segunda mitad de la década de los treinta y la primera mitad de los cuarenta. Para descubrir que este no es el primer momento en que el tema de lo divino se le presenta a Heidegger, es conveniente atender a los datos biográficos de su juventud y a las investigaciones tempranas que lo consolidaron en el mundo académico.

Lo biográfico siempre corre el riesgo de caer en lo trivial y anecdótico. Este peligro hay que tomarlo particularmente en serio en un trabajo que versa sobre Heidegger, quien aborrecía la historiografía hueca y, al respecto de la vida de un filósofo, solía decir simplemente que «nació, trabajo y murió»¹⁸. Sin embargo, Ángel Xolocotzi comenta, partiendo del concepto de «disposición afectiva» y acuñado por el mismo Heidegger, que:

la vida de Heidegger es un campo de batalla en donde el pensar despliega afectivamente sus poderes. En este sentido, despreciar de entrada todo contenido biográfico sería quizás una actitud apresurada que no da espacio a la dignificación del ámbito en donde se ejecuta afectivamente la posesión del pensar¹⁹.

La investigación de Xolocotzi está enfocada a la dimensión erótica del pensador de la Selva Negra. La nuestra, en cambio, se concentrará en este capítulo a otra dimensión que creemos igual de importante para la comprensión de su obra: la religiosa. Así pues, no se tiene como intención un mero recuento de la vida y obra temprana de Heidegger, sino el evidenciar que el desgarramiento espiritual que sufrió en su juventud constituyó uno de los elementos centrales para que el filósofo fraguara su pensamiento. Este desgarramiento, y la huella

¹⁸ Ángel Xolocotzi. ««Debo vivir en Eros». Heidegger y su experiencia del amor.» En Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo. *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta: Madrid, 2012, p. 39.

¹⁹ *Ibidem*. p. 37.

indeleble que dejó en él, fue plasmado por el mismo Heidegger en una carta de 1935 en donde confiesa que: “por lo demás, 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 esas que habría que superar verdaderamente”²⁰. Es por ello que este capítulo está dedicado a tratar de entender cómo un joven seminarista, oriundo de un pueblo devotamente católico, llegó a convertirse en el filósofo del ser.

1.1 EL HIJO DEL CAPELLÁN DE MESSKIRCH

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en el pueblo de Messkirch; su padre, Friedrich Heidegger, aparte de tonelero, era el capellán del templo del pueblo y su madre, Johanna, era una devota católica. No hay duda de que Heidegger, en su niñez y juventud, abrazó con convicción la fe campestre de sus padres y, tanto sus dotes intelectuales como una profunda sensibilidad religiosa, se manifestaron desde una edad temprana.

Debido a las limitaciones económicas de la familia, una carrera eclesiástica era la única opción realista en aquellos años para brindarle al joven Martin una educación acorde a sus capacidades. Pese a lo anterior, no hay indicios de que Heidegger haya vivido esto como una imposición y así, después de cursar la formación primaria y parte de la secundaria en Messkirch, Heidegger se trasladó –con la ayuda del párroco Camillo Brandhuber²¹– en 1903 a Constanza para concluir sus estudios básicos en un instituto de dicha entidad y empezar su camino a la ordenación sacerdotal pues, a la par de que estudiaba en el instituto, entró en el internado San Conrado, seminario perteneciente a la Arquidiócesis de Friburgo. Es en este lugar donde conoce a Conrad Gröber, sacerdote católico también oriundo de Messkirch y futuro arzobispo de Friburgo. Gröber congenió rápidamente con su joven paisano y se convirtió en su protector; es gracias a Gröber que Heidegger obtiene una beca por parte del arzobispado de Friburgo para solventar su manutención²². Por otro lado, la influencia más fuerte que tuvo Gröber sobre Heidegger, como veremos inmediatamente, no fue económica sino intelectual. Respecto de la beca, Ott apunta que los diferentes apoyos recibidos por parte de la Iglesia Católica, como el sacrificio económico –no obstante de la beca– que

²⁰ Heidegger citado por Hugo Ott. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés. Alianza: Madrid, 1992, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 58.

²² *Ibidem*, p. 59.

representaba para la familia Heidegger tener al hijo estudiando en otra ciudad, debían de imprimir no poca presión en el seminarista adolescente por cumplir las expectativas de llegar a la ordenación²³.

De acuerdo con Ott²⁴, en 1906 Heidegger deja Constanza y se muda a Friburgo para realizar sus estudios de bachillerato bajo el auspicio de la beca –también de naturaleza eclesiástica– Eliner²⁵. Gadamer cuenta²⁶ que, durante una clase particularmente aburrida de esa etapa, concretamente en 1907, un profesor pilló a Heidegger leyendo a escondidas la *Crítica de la razón pura*. Gröeber, después de enterarse del incidente, decidió regalarle al joven Martin un ejemplar de *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles*, obra de uno de los autores más influyentes en el nacimiento de la fenomenología, Franz Brentano.

El incidente ya deja entrever el conflicto que se irá gestando en el interior del joven Heidegger: por un lado, la empresa –motivada tanto por expectativas ajenas como por convicción personal– de ser sacerdote católico y por el otro, el descubrimiento de un gusto por la filosofía que se irá haciendo cada vez más incipiente. Ante esto, probablemente no habría que interpretar el regalo de Gröeber como algo inocente, sino el intento del formador más experimentado por introducir al seminarista a una filosofía nacida en el seno –Brentano también fue sacerdote²⁷– del catolicismo y que pretendía entrar en diálogo con la filosofía moderna. Fuera como fuese, el encuentro con el libro de Brentano se convertirá en uno de los eventos más importantes en la vida de Heidegger pues, como el mismo declara retrospectivamente²⁸, fue éste el que despertó su pasión por aclarar el sentido del ser.

1.2 DESILUSIONES CON EL CATOLICISMO

Una vez acabado el bachillerato en Friburgo, en lugar de proseguir por el camino de la ordenación diocesana, Heidegger pretendió entrar a la Compañía de Jesús. A escasos cuatro días de haber cumplido los veinte años, nuestro pensador es admitido en el noviciado de

²³ *Ibidem*, p. 60.

²⁴ *Ibidem*, p. 64-66.

²⁵ Xolocotzi cuestiona la lectura de Ott y sugiere que el principal motivo del cambio no se debió a la beca sino a que Heidegger, ya siendo seminarista, tenía un amorío en Constanza. *Cfr.* Ángel Xolocotzi, *op.cit.*, p. 44.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 152.

²⁷ Aunque, cual «augurio» para Heidegger, Brentano también tuvo una ruptura con el catolicismo, en su caso a raíz del dogma de la infabilidad papal promulgado por el concilio Vaticano I. *Cfr.* Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder: Barcelona, 1990, p. 358.

²⁸ Heidegger citado por Hugo Ott, *op. cit.*, p. 61.

Feldkrich, Austria, el 30 de septiembre de 1909²⁹. Sin embargo, una vez concluida el primer periodo de prueba de dos semanas, Heidegger es expulsado de la Compañía muy probablemente por ser considerado físicamente no apto debido a molestias cardíacas³⁰. Frustrado este primer plan, pero todavía con intenciones de persistir en la vocación sacerdotal, ingresa al seminario de Teología de Friburgo en el invierno de ese mismo año. Aunque Heidegger no terminará sus estudios ahí, el seminario de Teología también constituirá un punto importante en su itinerario intelectual. Es precisamente ahí donde tendrá sus primeros encuentros con la hermenéutica bíblica y con la historia y filosofía medievales³¹. Entre las personalidades del seminario tal vez la más importante para Heidegger fue la del teólogo C. Braig, de quien sería alumno. En su libro *Del ser. Esbozo de una ontología*, Braig realizaba una lectura trascendental de la gnoseología agustiniana en san Buenaventura; comparaba la teoría agustiniana, en que la luz de Dios es la condición de posibilidad para conocer a los entes sin ser ella misma un ente, con la filosofía trascendental, en la que el ser es la condición de posibilidad para el conocimiento de cualquier objeto sin ser él mismo un objeto³². En el pensamiento de Braig ya hay un primer indicio de lo que posteriormente Heidegger llamará la «diferencia ontológica», término del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

En 1911, mientras se encontraba cursando el tercer semestre de teología, el prodigio de Messkirch volvió a presentar problemas cardíacos que le obligaron a suspender sus estudios. Aunque permaneció un semestre más en la facultad, ante este incidente, los superiores de Heidegger le sugirieron abandonar sus aspiraciones eclesiales³³. Esta nueva desilusión debió calar fuertemente en la joven promesa, en especial porque, al vérselo cerradas las puertas al sacerdocio, ya no era candidato para seguir recibiendo la beca Eliner. No sin gran incertidumbre y presiones económicas, Heidegger decidió continuar sus estudios, aunque no se matricula inmediatamente en la facultad de Filosofía, sino en la de Ciencias. Este hecho no resulta tan sorprendente cuando se descubre que, desde el primer semestre de teología, Heidegger empezó a leer a Husserl, sobre todo sus *Investigaciones lógicas*, y esto lo motivó

²⁹ *Ibidem.* 66.

³⁰ *Ibidem.*, pp. 66-67.

³¹ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 447.

³² *Ibidem.*, pp. 476-477.

³³ Hugo Ott, *op. cit.*, p. 76.

a entender y estudiar mejor las matemáticas³⁴. En facultad de Ciencias las inclinaciones filosóficas no hacen otra cosa más que intensificarse, y será en este período que Heidegger tomó clases en la facultad de Filosofía con Arthur Schneider y Heinrich Rickert³⁵.

En 1912, Heidegger recibe una beca por parte de la Universidad de Friburgo. Lo anterior le otorga por primera vez cierta independencia a nuestro filósofo respecto a la Iglesia, aunque seguirá en cierta forma ligado económicamente al catolicismo pues un amigo conseguirá que un miembro de una asociación católica le otorgue un préstamo a Heidegger para complementar los ingresos de la beca³⁶. A su vez, si bien el sacerdocio ya no es una opción, Heidegger sigue fiel a su fe y a las líneas básicas que se esperaba siguiera un filósofo católico: la filosofía aristotélica y la filosofía escolástica. Ott comenta al respecto que “Su ambición era conectar la filosofía griega y medieval con la lógica moderna. Así nació el tema de tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, trabajo dirigido por Arthur Schneider”³⁷. En este trabajo, Heidegger se posicionaba en contra del «psicologismo», corriente con la que también había luchado Husserl y que pretendía reducir la validez de la lógica a las estructuras cognitivas de la especie humana. Frente a esto, Heidegger asegura que:

Carece de sentido buscar en lo psicológico la génesis de lo lógico, ya que mientras que lo psicológico es una actividad que se desarrolla en el tiempo, la realidad de lo lógico, el sentido, es algo que no deviene, que no se origina ni se desarrolla, sino que sencillamente vale³⁸.

Si bien Heidegger nunca abrazó el psicologismo, es interesante notar que en este trabajo el filósofo de la Selva Negra considera –todavía muy en consonancia con el neokantismo– que la validez es atemporal. No obstante, es conveniente resaltar que aquí ya aparece la tensión entre «lo que se desarrolla en el tiempo» y «lo que no deviene», es decir, entre lo temporal y lo eterno. Dicha tensión constituirá uno de los puntos medulares de la posterior obra heideggeriana y también nos acompañará en el presente texto.

Finalmente, Heidegger se doctora *summa cum laude* con este trabajo el 26 de julio de 1913 por la Facultad de Filosofía. La dependencia económica respecto de los ámbitos

³⁴ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 45.

³⁵ *Ibidem*, p. 46.

³⁶ Hugo Ott, *op. cit.*, p. 84.

³⁷ *Ídem*.

³⁸ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 479.

católicos volvería de forma directa casi inmediatamente. Si Heidegger quería perseguir una carrera como académico universitario, era importante que se habilitara pronto como *Privatdozent*, lo cual implicaba presentar otro trabajo de investigación. Para llevarla a cabo, solicitó la beca Schaezler, que otorgaba la «Fundación Constantin y Olga von Schaezler en honor de santo Tomás de Aquino»³⁹. Como el nombre deja entrever, el solicitante de la beca tenía que estar apegado al tomismo. Heidegger no sólo consiguió la beca en 1913, sino que la mantuvo durante tres años. No obstante, la adhesión a la beca no debía de tener internamente muy contento a Heidegger, pues desde este tiempo nuestro filósofo ya empezaba a manifestar su inconformidad con la estricta observancia intelectual que la Iglesia demandaba a sus fieles.

Detengamos un poco en este último aspecto. A finales del siglo XIX y principios del XX explotó la «controversia modernista» dentro del catolicismo. Los teólogos «modernista», como posteriormente fueron llamados, abogaban por una renovación del pensamiento teológico católico, sobre todo por la incorporación de una metodología más allegada –o al menos así le parecía a Roma– a la teología protestante de punta de aquella época, es decir, la aplicación de las nuevas herramientas filológicas y de crítica textual a la teología bíblica. En el ojo del huracán estaba el teólogo Alfred Loisy que, irónicamente, estaba en contra de uno de los teólogos luteranos más importantes del momento: Adolf Harnack. Rosino Gibellini comenta al respecto:

Para Harnack hay una cesura entre evangelio e iglesia: la iglesia del dogma no está en continuidad histórica con el evangelio; para Loisy, en cambio, la iglesia está en continuidad histórica con el evangelio. Pero ¿qué significa, en rigor, ¿continuidad histórica?; ¿qué significa ampliar la forma del evangelio?; ¿es también la continuidad de la iglesia continuidad homogénea, como explicitación de una prefiguración ya contenida en el evangelio? Loisy no responde⁴⁰.

Harnack argüía en su importante obra *La esencia del cristianismo* –publicada en 1900– que después de las primeras generaciones cristianas, el cristianismo se había helenizado y por lo tanto corrompido (como veremos, esta será una posición que después también adoptará

³⁹ Hugo Ott, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁰ Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*. Trad. de Rufino Velasco. Sal Terrae: Santander, 1998, p. 168.

Heidegger). Para Loisy, por el contrario, la formación histórica de la Iglesia y la formulación de los dogmas obedecía a una necesidad de reinterpretar el mensaje evangélico según las circunstancias⁴¹. El problema estribaba en que la postura de Loisy de igual forma relativizaba los dogmas y ponía en peligro la interpretación católica tradicional de la historia de la Iglesia. Por ello, en 1907, por medio de la encíclica *Pascendi dominici gregis*, el papa Pío X condenó oficialmente al modernismo⁴² y en 1910 exigió que el clero y todos los formadores católicos prestaran un juramento antimodernista. Esto provocó que la situación para los sacerdotes académicos se volviera relativamente tensa, pues parecía que su libertad intelectual se veía comprometida por Roma. La situación no hace más que agravarse en 1914, año en el que “se declara a Tomás de Aquino como la única autoridad doctrinal de la Iglesia católica”⁴³. En una carta de 1914 dirigida a Engelbert Krebs –sacerdote y profesor de filosofía cristiana en Friburgo con quien Heidegger había congeniado desde 1913– nuestro pensador se queja burlescamente de la situación:

¡Ya sólo falta el *motu proprio* [el documento papal] sobre filosofía! Tal vez en su calidad de «académico» podría Vd. proponer un procedimiento mejor: extirparle el cerebro a todos los que tienen la ocurrencia de poseer un pensamiento independiente y sustituirlo por ensalada italiana⁴⁴.

En su condición de seminarista y posteriormente de laico, el juramento nunca alcanzó a tener vigencia sobre Heidegger, pero indudablemente debió haber tenido una gran influencia en la opinión que iría cobrando cada vez más fuerza dentro del filósofo: ser católico compromete la libertad de pensamiento. Pese a todo, en julio de 1915 el prodigio de Messkirch completó su proceso de habilitación con el trabajo titulado *La doctrina de las categorías y significaciones de Juan Duns Escoto*⁴⁵. En dicho trabajo, por medio del análisis de la *Grammatica speculativa* del doctor sutil⁴⁶, “el joven Heidegger [busca] captar la unidad y

⁴¹ Ídem.

⁴² *Ibidem*, p. 171.

⁴³ Hugo Ott, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁴ Heidegger citado por *idem*, p. 93.

⁴⁵ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 448.

⁴⁶ Aunque hoy sabemos que la obra en realidad fue escrita por Tomás de Erfurt. *Cfr.*, *idem*.

diferencialidad de sentido y lenguaje”⁴⁷; esto representará una primera aproximación—aunque todavía de forma inadvertida— a la relación entre ser y lenguaje⁴⁸. Xolocotzi también rescata que por medio de este trabajo es que Heidegger se empieza a interesar por la dimensión histórica de la filosofía⁴⁹.

Para entonces ya había explotado la Primera Guerra Mundial, sin embargo, la actividad intelectual de Heidegger no se vio muy afectado al respecto pues fue exentado del servicio militar en el frente debido a la misma dolencia cardíaca que lo había acompañado desde el noviciado jesuita; sólo debió prestar servicio como censor en una oficina de correos de Friburgo. Por este mismo periodo, aunque no sabemos exactamente cuándo, Heidegger sufre una fuerte crisis espiritual⁵⁰. Indudablemente fueron tiempos difíciles para el *Privatdozent*. Desde que se había doctorado, Heidegger tenía esperanzas de convertirse rápidamente en profesor titular, inclusive tal vez de ocupar una de las dos cátedras de filosofía de la Facultad, que en ese tiempo estaba dejando disponible su otrora asesor Schneider. Sin embargo, después de múltiples disputas políticas Heidegger no pudo conseguir ninguna de las dos cosas. A esta desilusión, hay que agregarle el ya mencionado desencanto con el catolicismo. En palabras de Gadamer, el joven doctor empezaba a considerar que: “todos sus esfuerzos para llegar a aclararse a sí mismo y a sus propias preguntas estaban bajo el desafío de la tarea de liberarse de la teología dominante en la que había sido educado para poder ser un cristiano”⁵¹. En diciembre de ese mismo año también ocurrió un evento que repercutirá en el itinerario espiritual de Heidegger: conoce a su futura esposa, Thea Elfride Petri⁵².

Hija de una familia acomodada, Elfride, entonces de veintidós años, se encontraba estudiando economía política también en Friburgo. Fue en calidad de alumna que conoció a Heidegger, pues se matricula para un seminario de Kant impartido por el filósofo⁵³. La relación se estrecha a lo largo de 1916 hasta culminar en los altares en marzo de 1917. Aunque la relación de Heidegger con Elfride es sumamente interesante desde diferentes

⁴⁷ Otto Pöggeler. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque. Alianza: Madrid, 1993, p. 23.

⁴⁸ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 480.

⁴⁹ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁰ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 448.

⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 153.

⁵² Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 53.

⁵³ *Ibidem*, p. 54.

perspectivas, para nuestro propósito nos interesa un aspecto en particular, el que Elfride fuese de confesión luterana.

1.3 RUPTURA CON EL CATOLICISMO Y ACERCAMIENTO AL PROTESTANTISMO

Si bien Elfride, una vez ya comprometidos, manifestó interés en convertirse al catolicismo, el ya mencionado profesor Krebs le sugirió meditar más a fondo una decisión de ese calibre, y en todo caso esperar hasta después de la boda. Como era de suponerse, el matrimonio con una protestante por parte del una vez seminarista no cayó muy bien a la conservadora familia de Heidegger. Por otro lado, el enlace también complicaba sus aspiraciones académicas en una universidad de tradición católica como era la de Friburgo. Es por ello que, aparte del matrimonio civil, sólo se llevó a cabo –celebrado por el mismo Krebs– el católico. “Heidegger, como antiguo estudiante de teología, sabía que una boda protestante significaba la excomunión por parte de la Iglesia católica y con ello probablemente el fin de sus aspiraciones académicas en la Universidad de Friburgo”⁵⁴.

Parece que los jóvenes esposos reflexionaron y oraron mucho para aclarar su situación espiritual, pero al final ni Heidegger calmó su inconformidad con el catolicismo ni Elfride se convirtió al mismo. Al menos así lo registra Krebs en su diario después de una visita que le hizo Elfride el 23 de diciembre de 1918 para informarle que no bautizarían en el catolicismo a su hijo todavía no nacido, Jörg. En esa misma visita, Elfride le confiesa a Krebs que la joven pareja se considera ya más bien protestante: “ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante, es decir, creemos sin ataduras dogmáticas en un Dios personal al que rezamos en el espíritu de Cristo, pero fuera de toda ortodoxia católica o protestante”⁵⁵. Para aumentar el dramatismo, Xolocotzi refiere que las últimas investigaciones apuntan a que Jörg ultimadamente sí fue llevado a bautizar por su abuela paterna, muy probablemente a sabiendas de Heidegger y a escondidas de Elfride⁵⁶. El desgarramiento interno en el que debía de vivir Heidegger se encuentra aquí muy bien simbolizado en la discrepancia entre nuera y suegra.

⁵⁴ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 59 (nota al pie de página).

⁵⁵ Krebs, recreando las palabras de Elfride, citado por Hugo Ott, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁶ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 65.

Y, sin embargo, el filósofo todavía se sigue considerando cristiano. Esta situación será confesada por Heidegger en una carta dirigida al mismo Krebs unos pocos días después de la visita de Elfride, el 9 de enero de 1919. Dado que la carta representa la ruptura definitiva de Heidegger con el catolicismo, vale la pena reproducirla en su integridad.

Muy estimado señor profesor:

Los últimos dos años, en los que me he forzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados que, dado que estoy ligado por un vínculo ajeno a la filosofía, 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 ésta última en una nueva acepción.

Creo haber sentido de modo muy profundo (tal vez más que sus portadores oficiales) los valores que encierra el medioevo católico, que aún están muy lejos de haber sido explotados a fondo; mis investigaciones religiosas de tipo fenomenológico, que entrarán a fondo en la Edad Media, no deben iniciar un debate, sino dar testimonio de que el cambio en mis posturas fundamentales no me ha conducido a sustituir el juicio noble y objetivo y la estima del mundo católico por una polémica de apóstata, amarga y estéril.

Así las cosas, también en el futuro procuraré permanecer en contacto con intelectuales católicos capaces de atacar a fondo los problemas y de comprender otro género de convicciones.

Por eso consideraría particularmente estimable, y quiero darle mis más sinceras gracias por ello, no perder su preciosa amistad. Mi esposa, que le informó adecuadamente de este giro, y yo mismo, querríamos conservar nuestra confianza en Vd. Es difícil vivir como filósofo: la íntima sinceridad consigo mismo y con aquellos a los que se quiere enseñar exige un sacrificio, una renuncia y una lucha que siempre permanecerán ajenos al obrero de las ciencias.

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. le queda agradecido de todo corazón, Martin Heidegger.

Mi esposa le manda cordiales saludos⁵⁷.

⁵⁷ Heidegger citado por Hugo Ott, *op. cit.*, p. 117-118, subrayado del original.

Sería inútil especular si las expresiones en las que Heidegger alberga todavía esperanzas de dialogar con el catolicismo son fruto de la convicción o se encuentran matizadas por la prudencia política y por el cariño hacia el amigo sacerdote. Lo que llama la atención, sin embargo, es que la ruptura con el catolicismo esté justificada intelectualmente. Ahí Heidegger ha expuesto sucintamente su itinerario: la teoría del conocimiento lo ha conducido a la teoría del conocimiento histórico, y es éste el que ha consumado la ruptura. Ya hemos mencionado la importancia que rescata Xolocotzi del trabajo de habilitación por haber introducido a Heidegger en el problema de la historia.

En realidad, el proceso de habilitación no concluía con la recepción y aprobación del trabajo, sino con una lección que el aspirante tenía que impartir. La lección que nuestro pensador preparó para la ocasión se titulaba “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. Contraponiendo el tiempo como variable para el establecimiento de leyes y regularidades, propio de las ciencias naturales, sobre todo de la física, Heidegger ahí ya abogaba por una comprensión cualitativa, valorativa –y por lo tanto no cuantificable– del tiempo histórico⁵⁸. Del texto destaca sobre todo el uso como epígrafe de una cita de Meister Eckhart: “El tiempo es lo que cambia y se diversifica: la eternidad se mantiene simple”⁵⁹. Ahora bien, ¿qué tiene que ver lo anterior con el catolicismo? Ya hemos visto la sospecha que en esos tiempos despertaba en el Magisterio católico la reinterpretación de la propia tradición. Probablemente Heidegger consideraba que en el catolicismo no se podía pensar adecuadamente la historia, pues el verla a la luz de «lo cambiante y diversificado» era arriesgarse a ser tachado de «modernista».

Por otro lado, el cristianismo también tiene una visión cualitativa del tiempo, pero a este respecto, la carta a Krebs también expresa una convicción que ya no abandonará a Heidegger: los «portadores oficiales» no entienden a cabalidad el mismo fenómeno cristiano. Es por ello que ahí también se anuncian las «investigaciones religiosas de tipo fenomenológico», que se concretarán sobre todo en las lecciones impartidas en el semestre de 1920-1921 tituladas “Introducción a la fenomenología de la religión” y “Agustín y el neoplatonismo”. Pero antes de examinar dichas obras, retrocedamos un poco en el tiempo.

⁵⁸ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 481.

⁵⁹ *Ídem.*

En 1916 Husserl había llegado a Friburgo para ocupar la cátedra de filosofía que entonces dejaba Rickert. Por Ott sabemos que al principio Husserl no estaba muy impresionado con Heidegger y éste batalló para que el padre de la fenomenología lo tomara en cuenta⁶⁰. En 1917 nuestro filósofo por fin logró acercarse a Husserl y éste se percató del potencial del joven *Privatdozent*; no obstante, fue hasta el 21 de enero de 1919 que Heidegger lograría convertirse oficialmente en asistente de Husserl⁶¹. Es difícil estimar cuánta influencia tuvo Husserl sobre nuestro pensador en el ámbito espiritual. Esta ambigüedad queda registrada por el mismo Husserl en una carta que le envía al famoso historiador de las religiones, Rudolf Otto, que se encontraba en Marburgo:

El señor Oxner...como su amigo de más edad, Dr. Heidegger...son personas con una sincera orientación religiosa: en el caso de Heidegger pesa más el interés filosófico-teológico, mientras que en Oxner predomina el religioso...Sin duda, mi acción filosófica tiene un efecto extraordinariamente revolucionario: los evangélicos se vuelven católicos y los católicos evangélicos. Y sin embargo yo no intento convertir a nadie ni al catolicismo ni al evangelismo. Lo único que pretendo es educar los jóvenes en un pensamiento radicalmente honesto...No he ejercido [no obstante,] ni la más mínima influencia sobre el tránsito de Heidegger y Oxner al protestantismo, aunque es cierto que sólo puede caerme bien en mi calidad de «protestante no dogmático» y cristiano libre...Por otra parte, me gusta influir sobre todos los hombres auténticos, ya sean católicos, evangélicos o judíos⁶².

Lo cierto es que Husserl, desde antes de llegar a Friburgo, veía con sospecha el hecho de que existiera algo así como una «ciencia católica» y, si bien, él personalmente era teísta, consideraba que su actividad filosófica se había mantenido libre de sesgos religiosos⁶³. Paralelo a esto, es importante mencionar que en 1917 Heidegger había empezado a estudiar a Schleiermacher⁶⁴, que desde la trinchera opuesta –la teología– también aboga por una separación entre religión y filosofía; como veremos, esta tajante división será abrazada por Heidegger.

⁶⁰ Hugo Ott, *op. cit.*, pp. 102; 107-109; 112-113.

⁶¹ Ángel Xolotzi, *op. cit.*, p. 64.

⁶² Husserl, citado por Hugo Ott, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁶³ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 112.

Mientras tanto, Husserl, en calidad de patriarca de la fenomenología, iba concesionando la aplicación del método a diferentes regiones de la realidad a sus discípulos de confianza. Jorge Uscatescu señala que: “Así, Edith Stein trabajó en una fenomenología de las formas sociales y Heidegger se vio con el encargo de elaborar una fenomenología de la vida religiosa”⁶⁵. Es en este contexto que hay que entender las lecciones ya señaladas de 1920 y 1921. Pese al encargo por parte de Husserl, era de esperarse que una personalidad con las aspiraciones y capacidades de Heidegger intentara desmarcarse de la sombra del maestro; y es así que, desde estas lecciones, el filósofo de la Selva Negra ya empieza a entender a la fenomenología bajo una acepción propia.

1.4 EL ESTUDIO DE LA VIDA FÁCTICA

Husserl entendía a la fenomenología de forma reflexiva. El ser humano, en su actividad cotidiana, vive absorto en la inconsciencia, no se para a cuestionar la forma en que experimenta las cosas. En contraposición a esto, el fenomenólogo establece una ruptura con la vida cotidiana, ya no está inmersa en su bullicio, y por medio de esta distancia es que puede re-flexionar, es decir, volver sobre sí mismo para analizar cómo se le manifiestan las cosas en la experiencia, para descubrir las estructuras constituyentes de la conciencia. Es por ello que “El fenomenólogo... es el prototipo del filósofo contemplativo, cuya mirada se extasía en la contemplación de un mundo ideal, eternamente válido”⁶⁶.

Como hemos visto, todavía en su tesis doctoral contra el psicologismo, Heidegger no se alejaba de esta actitud. Sin embargo, con sus investigaciones para el trabajo de habilitación las cosas cambian. La perspectiva histórica lo lleva también a entrar en contacto con la filosofía de Wilhelm Dilthey, de la cual Heidegger será un gran tributario. Dilthey se puede englobar en esa ola de pensadores que, en la segunda mitad del siglo XIX, empezaron a levantar fuertes sospechas en torno a la metafísica tradicional. Para Dilthey, la filosofía, al intentar explicar todo conceptualmente, no le ha hecho justicia al hombre en su totalidad, a cómo en concreto experimenta la vida y la historia. Es por ello que afirma:

⁶⁵ Jorge Uscatescu. “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa” en Martin Heidegger. *Introducción a la Fenomenología de la religión*. Trad. de Jorge Uscatescu. Siruela: Madrid, 2005, p. 13.

⁶⁶ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 357.

Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume, Kant, no circula sangre verdadera, sino la delgada sabia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y sus conceptos...No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía⁶⁷.

Heidegger hará suya esta crítica y la empezará a levantar contra Husserl. La fenomenología no debe entenderse como actividad reflexiva-teórica, sino como una nueva forma de por fin tematizar la vida tal como se da sin traicionarla. A diferencia de lo que considera Husserl, no se debe despreciar la actitud pre-teórica de la cotidianidad para refugiarse en la torre de marfil de los ideales y las esencias, sino tratar de comprender la actitud pre-teórica y expresarla correctamente⁶⁸. La tradición ya ha invertido demasiado tiempo en examinar – haciendo un paralelismo con la frase de Meister Eckhart– solamente lo simple, sin atender a aquello que cambia y se diversifica. Pero si es verdad que la historia, con sus momentos cualitativamente diferenciados, impredecibles y e igualmente transitorios, dice algo sobre nosotros mismos, habrá que estudiar también lo cambiante y diversificado. La fenomenología se vuelve así para Heidegger ya no reflexiva-teórica sino comprensiva e histórica.

Las convicciones anteriores ya se encuentran explicitada en las lecciones de 1920. Como vimos, una de las lecciones lleva por título *Introducción a la fenomenología de la religión*; sin embargo, el nombre resulta engañoso. La intención de nuestro filósofo ahí no es tanto una investigación fenomenológica del hecho religioso sino el utilizar a un fenómeno religioso concreto –el cristianismo primitivo– como medio para establecer una fenomenología de la vida fáctica⁶⁹. Esta «fenomenología de la vida fáctica» remite a la misma problemática que señalaba Dilthey, es decir, a la incapacidad por parte de la filosofía tradicional de aprehender al hombre en su totalidad. Si bien el término de «facticidad» ya

⁶⁷ Dilthey, citado por *ibidem*, p. 340.

⁶⁸ Jesús Adrián Escudero. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder: Barcelona, 2009, p. 89.

⁶⁹ Jorge Uscatescu, *op. cit.*, pp. 22-23.

aparece esporádicamente en Dilthey⁷⁰, su empleo por parte de Heidegger tiene que ser entendido en el contexto de la filosofía neokantiana. Como señala Escudero:

El término Faktizität [facticidad] emerge en el contexto de discusión neokantiana para distinguir entre la logicidad (Logizität) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (Faktizität) de lo que es temporal, individual y accidental⁷¹.

En esta toma de partido por la vida fáctica ya se empieza a asomar la convicción que estará detrás de la lectura onto-teo-lógica de Heidegger: el mundo ideal se ha comido al mundo concreto. Pero no nos adelantemos, que ya tendremos tiempo de sobra en el siguiente capítulo para explorar esta relación.

La lección intenta ser un ejercicio fenomenológico –bajo la nueva acepción– a partir de la *Primera carta a los Tesalonicenses*. El objetivo de Heidegger es llegar a la vivencia original que configura toda la vida de Pablo y del cristianismo primitivo. El cristianismo primitivo interesaba a Heidegger por diversos motivos. Por un lado, está su casi inmediato pasado teológico y la libertad de poder interpretar un texto bíblico ya sin la censura de la escolástica. Por otro, y mucho más importante, Heidegger veía en las primeras comunidades cristianas un ejemplo de cómo tematizar la vida fáctica sin conceptualizarla. Lo importante para el cristiano no era la memorización y aceptación o negación intelectual de una serie de proposiciones bajo la forma de dogmas –para Heidegger es un anacronismo hablar de teología en Pablo– sino en vivir experiencias particulares, y a esto último es a lo que incita Pablo en sus cartas. Tomando un ejemplo de la actualidad, César Lambert explica:

Si, digamos, voy a la casa de un amigo y revisamos libros, conversamos de esto o aquello, tomamos té, damos un paseo, etc.; y al final del día escribo en mi diario de vida sobre esto mismo, es evidente que la anotación en el diario no es exactamente lo mismo que la vida en ejecución ahí narrada. Y sin embargo, en cierto modo, sí es lo mismo. A esta modificación no teórica de la vida Heidegger la llama *Kenntnisnahme*, toma de conocimiento⁷².

⁷⁰ Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 89.

⁷¹ *Ídem*.

⁷² César Lambert. “Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger”. *Teología y Vida*. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas. Universidad Católica del Maule, Santiago, 2008 v. 49 n. 3, p. 308.

Ahora bien, ¿de qué experiencia se trata en el caso de Pablo? Influenciados sobre todo por la apocalíptica judía, la primera generación de cristianos consideraba que el retorno –en sentido literal– de Cristo era inminente. Esta segunda venida se le denomina *παρουσία*, que en griego común significaba venida o presencia y el griego neotestamentario ressignifica para señalar el momento en que Cristo volverá a estar plenamente presente⁷³. Sin embargo, no hay forma de saber cuándo tendrá lugar este retorno. Es en este contexto que Pablo escribe su famosa frase “Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón por la noche”⁷⁴ (1Ts 5, 2). Para Heidegger, este estar expectante ante un acontecimiento que no se puede controlar inauguraba una nueva forma de vivir el tiempo:

Como la *παρουσία* está en mi vida, éste remite al ejercicio de la vida misma. El sentido del «cuándo», del tiempo en el que el Cristo vive, tiene un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: «la religiosidad cristiana vive la temporalidad». Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible⁷⁵.

La *παρουσία* no puede ser agendada en un calendario, esto es, no puede ser controlada, y es por ello que toda la vida se tiene que volcar a estar listo para recibirla. Ya no se trata de una vivencia cronológica del tiempo, en el que éste es entendido como el tránsito en un continuo indiferenciado, sino kairológica, en el que la imprevisibilidad del instante adquiere la nota protagonista: “Las características kairológicas ni computan ni dominan el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir”⁷⁶. En concreto, para Heidegger el cristianismo funda la experiencia histórica del tiempo. La continuidad con lo expuesto en la lección para el proceso de habilitación años atrás salta inmediatamente a la vista.

Sin embargo, en la otra lección referida, “Agustín y el neoplatonismo” –recogida en la publicación titulada *Estudios sobre mística medieval*– el doctor de Friburgo considera que desde los primeros siglos la reflexión cristiana, por su contacto con la filosofía griega, se fue

⁷³ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 130-131.

⁷⁴ Versión de la Biblia de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Descleé De Brouwer/ Porrúa: Bilbao, 1998 (*Sepan cuantos...*, N° 500), p. 1740.

⁷⁵ Martin Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 132.

⁷⁶ Otto Pöggeler, *op. cit.* p. 44.

apartando de la tematización no distorsionada de la vida fáctica; en pocas palabras, el cristianismo se traicionó a sí mismo, el acento se trasladó de la apropiación de la experiencia fundamental a la reflexión teórica sobre dicha experiencia. Lo anterior se lleva a cabo precisamente con Agustín, cuya influencia neoplatónica hace que:

conciba las cosas como bienes que se posponen o se anteponen tomando por último valor o medida a Dios, entendido como *summum bonum*. Para Heidegger la axiologización de lo experienciado es una consecuencia del predominio de lo teórico y una tergiversación de la vida fáctica⁷⁷.

Para nuestro filósofo no hay duda, Agustín piensa a Dios de forma ya totalmente griega. El viraje fundamental lo encuentra en el capítulo vigésimo del libro decimo de las *Confesiones*, en el que Agustín trata sobre la «beata vita» o vida bienaventurada. En palabras de Heidegger:

Agustín responde inmediatamente a la pregunta *Quid autem amo, cum te amo?* [Pero ¿qué amo cuando te amo?]: *beata vita*. Esta respuesta no se desprende de lo que precede, que sí motiva, en cambio, la pregunta por el "cómo" de la búsqueda. ¡La búsqueda, y sobre todo la búsqueda de Dios, se convierte en problemática! La pregunta cambia, pues, en la dirección de una teoría general del acceso, no la materia realmente existencial en sentido estricto. *Beata vita = vera beata vita = veritas = Dios*⁷⁸.

Bajo estas líneas generales es que Heidegger dirá que muy pronto en su historia, el cristianismo [Christentum] murió para dar paso a la cristiandad [Christlichkeit]. Con esta distinción Heidegger quiere señalar que si bien la sociedad medieval –y en gran medida también la moderna– declaraba una fe cristiana, lo fundamental de la experiencia original se había perdido para dar paso a la “manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna”⁷⁹.

⁷⁷ Jorge Uscatescu, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁸ Martin Heidegger. “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios sobre mística medieval*. Trad. de Jacobo Muñoz. Fondo de Cultura Económica: México, 1997, p. 46, subrayado del original.

⁷⁹ Martin Heidegger. *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza: Madrid, 2010, p. 164.

Para nuestro interés, estos trabajos son textos ambiguos. Por un lado –y aunque en una carta de 1921 dirigida a Karl Löwith, el prodigio de Messkirch se considere todavía a sí mismo un teólogo cristiano⁸⁰–, en *Introducción a la fenomenología de la religión* el elemento netamente religioso de las epístolas paulinas no le interesa a nuestro pensador. Nada se reflexiona ahí respecto de Dios, sino solamente en cómo la expectativa de la *παρουσία* configura una nueva experiencia del tiempo. De igual forma, en “Agustín y el neoplatonismo”, aunque Heidegger menciona la aparente desviación de Agustín hacia la conceptualización de Dios⁸¹, el interés sigue centrado en el estudio de la vida fáctica, sin atender o considerar dentro de dicho estudio al elemento religioso.

Por otro lado, las lecciones muestran a un Heidegger impregnado de la sensibilidad protestante: como hemos visto, la distinción entre el cristianismo primitivo y la constitución institucional de la Iglesia y su teología era ya una concepción común en la academia protestante desde principios del siglo XX; esto conlleva que lo auténticamente cristiano se juzga a raíz únicamente del texto bíblico y atendiendo particularmente a las epístolas paulinas, que son las instancias más originales –antiguas– del Nuevo Testamento. De igual forma, el considerar a la expectativa por la *παρουσία* como lo fundamental del cristianismo primitivo ya había sido sugerido– como declara el mismo Heidegger⁸²– por Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche.

Para ese tiempo, Heidegger no sólo se encontraba imbuido en la teología protestante de la época, sino que también manifestaba un gran interés por Lutero. Dicho interés por el padre de la Reforma no pasó desapercibido por Husserl, quien abogó fuertemente por un puesto para su protegido en la universidad –de tradición fuertemente protestante– de Marburgo: “para él [Husserl], Heidegger, el antiguo «católico», no podía consagrarse a *su* tema principal en Friburgo, como era comprensible, ya que se trataba de *Lutero*”⁸³ Unos años después, en el prólogo a la publicación de un curso de 1923 titulada *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger reconocería su deuda para con Lutero, a quien llama “mentor en

⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 153. La afirmación en esta carta no deja de sonar contradictoria respecto a la carta ya citada dirigida a Krebs, en la que Heidegger aseguraba que él se consideraba capaz de justificar su existencia ante Dios en el camino filosófico, no teológico.

⁸¹ Sobre esto volveremos en el último capítulo.

⁸² Martin Heidegger. “Fenomenología y teología” en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza: Madrid, 2000, p. 50.

⁸³ Hugo Ott, *op. cit.*, p. 134. Subrayado del original.

la busca”⁸⁴. ¿Búsqueda exactamente de qué? Heidegger no lo especifica, pero ya está claro que se trata de la búsqueda por un pensar distinto al complejo tejido de teología y filosofía que conforma a la tradición intelectual de Occidente⁸⁵.

1.5 A-TÉISMO METODOLOGICO Y LA CONSUMACIÓN DE LA POSTURA DE HEIDEGGER EN TORNO A LA FE

Después de repetidas insistencias por parte de Husserl, el 18 de junio de 1923 por fin le es concedido a Heidegger una plaza en Marburgo⁸⁶. Hombre de los bosques meridionales de Alemania, la ciudad de Marburgo parece que no agradaba mucho a nuestro pensador. Pese a la inconformidad, fue ahí donde lograría el estrellato académico y filosófico; después de todo, es durante su estancia en Marburgo que redacta y publica *Ser y Tiempo*. Para lo que nos compete, la estancia en Marburgo resalta porque ahí Heidegger consume su ruptura con el cristianismo en general.

En 1924 ante los teólogos de la universidad, el filósofo de la Selva Negra pronuncia la conferencia *El concepto de tiempo*. Ahí, la sospecha sobre el catolicismo expresada en la carta a Krebs se ha extendido al cristianismo en general: el tiempo histórico no se puede pensar correctamente mientras hay algún referente trascendente, que en Occidente siempre se ha pensado como atemporal. Como lo recoge Capelle-Dumont:

En lo sucesivo, ya no se trata de comprender el tiempo a partir de la eternidad según ‘el punto de vista teológico’, de pasar ‘de la eternidad al tiempo’, sino a la manera del filósofo, quien ‘no cree’, de ‘comprender el tiempo a partir del tiempo’⁸⁷.

De este modo, la filosofía, si quiere permanecer fiel a sí misma, tiene que devenir a-tea. La descomposición de la palabra es importante, pues «a-teo» no debe entenderse como la pronunciación positiva sobre la inexistencia de Dios, sino –como la partícula privativa «a» indica– que la cuestión de Dios está sistemáticamente excluida del planteamiento filosófico.

⁸⁴ Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza: Madrid, 2008, p. 22.

⁸⁵ Cfr. Eusebi Colomer, *op. cit.*, pp.487-488.

⁸⁶ Hugo Otto, *op. cit.*, p. 136.

⁸⁷ Philippe Capelle-Dumont. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. de Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica: México, 2012, p. 235.

En los *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* –de 1925– se puede leer que: “La investigación filosófica es y permanece siendo ateísmo, ya que sólo así puede permitirse la ‘arrogancia del pensamiento’ ... Y es precisamente desde este ateísmo como llega a ser, como dijo un gran autor, ‘gaya ciencia’”⁸⁸. En realidad, esta convicción ya databa desde los tiempos de Friburgo, como deja entrever el documento de 1922 titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*⁸⁹ y que suele llevar el sobrenombre del *Informe Natorp*, (pues Heidegger lo redacta para aspirar a la cátedra que pronto dejaría vacante Paul Natorp en Marburgo). Este «a-teísmo metodológico» ya no abandonará a Heidegger, y es por ello que casi veinticinco años después nuestro filósofo insista en deslindarse de aquellos que lo ubican dentro del existencialismo ateo, movimiento que, en contraposición, sí afirma la inexistencia de Dios⁹⁰.

La separación entre filosofía y fe queda consumada en la conferencia de 1927 “Fenomenología y teología”. Ahí, Heidegger expone que la separación entre teología y filosofía no es que estudien el mismo fenómeno –el hombre, el mundo o Dios– bajo diferentes ópticas, a saber, desde la fe y la razón, respectivamente, sino que son constitutivamente diferentes. Mientras que filosofía es la ciencia que se pregunta por el ser y por lo tanto se mantiene indeterminada onticamente, la teología es una ciencia positiva, y por lo tanto sí se está determinada onticamente. El *positum* –el objeto de estudio– de la teología es la «cristiandad» (Christlichkeit), y no el «cristianismo» (Christentum)⁹¹.

Como ya hemos visto, el «cristianismo» es la vivencia original de las primeras comunidades cristianas plasmada en los textos neotestamentarios, mientras que el término «cristiandad» es la manifestación histórica del primero. En estricto sentido, la teología es ciencia historiográfica, es por ello que nuestro pensador considera que la teología está más cerca de la química o las matemáticas que de la filosofía⁹². Con esto, Heidegger coloca a la fe no como una característica constitutiva del ser humano⁹³ sino una posibilidad que los seres

⁸⁸ Heidegger citado por Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 490.

⁸⁹ Cfr. Martin Heidegger. *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Trotta: Madrid, 2002, p. 45-46.

⁹⁰ Martin Heidegger. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, p. 288.

⁹¹ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 32; aquí Capelle-Dumont también señala que la distinción se la debemos también a Overbeck.

⁹² Martin Heidegger. “Fenomenología y teología”, p. 52.

⁹³ Habría que decir «Dasein», pues esta conferencia es del mismo periodo de *Ser y Tiempo*, pero este concepto ya lo abordaremos en el capítulo siguiente.

humanos en su particularidad pueden adoptar o no⁹⁴. Es por ello que sentencia: “*La fe es un existir –que comprende creyendo– en la historia que se revela o acontece con el crucificado*”⁹⁵.

A veinte años de que lo pillaran en clase leyendo a Kant, para el prodigio de Messkirch la cuestión está por fin clara: la filosofía es cuestionar el ser, la fe es creer a partir del acontecimiento de la Cruz, de ahí que se revelen como actitudes irreconciliables; o se elige lo uno u lo otro. Y está claro que Heidegger ya ha elegido.

1.6 PRIMER BALANCE PROVISIONAL

En el ya mencionado *Informe Natorp*, Heidegger llega a decir que la filosofía, bien mirada, es “un modo de alzar la mano contra Dios”, aunque inmediatamente añade: “Solamente así logra la filosofía permanecer leal ante Dios, es decir, permanecer en [los márgenes de] las posibilidades que están a su disposición”⁹⁶. Esta tensión por parte de la filosofía, cuyo mayor servicio a Dios es, paradójicamente, permanecer a-tea, no surge de la nada, sino que hunde sus raíces en la biografía de Heidegger y su formación intelectual.

Con lo anterior no se pretende psicologizar el pensamiento de Heidegger, ni decir nietzscheanamente que su obra es fruto del resentimiento hacia el catolicismo o el cristianismo en general. Y si bien el estudio de la biografía no nos exime de la tarea de adentrarnos en el pensamiento de un filósofo, sí nos da pautas –como acertadamente señala Xolocotzi– para “meditar más bien sobre los impulsos fácticos de su pensar”⁹⁷.

Pues bien, lo que se ha tratado de evidenciar aquí es que lo divino siempre constituyó uno de estos «impulsos fácticos», sin el cual no se podría entender a cabalidad el pensamiento del filósofo suabo. En lo que hemos visto, nuestro pensador en los años veinte pretende pensar el tiempo a partir del tiempo; pero ese pensar no es un punto de partida, sino un punto de llegada: solamente en la medida que la eternidad de los teólogos no ha bastado, ahora es momento de darle la palabra al tiempo de los filósofos. Heidegger solía decir que el pensamiento de Nietzsche, como reacción ante el cristianismo, no se puede entender sin este. Lo mismo, sólo que probablemente con mayor fuerza, habría que decir del pensamiento

⁹⁴ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁵ Martin Heidegger. “Fenomenología y teología”, p. 56.

⁹⁶ Martin Heidegger. *Informe Natorp*, p. 46.

⁹⁷ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 33-34.

heideggeriano. Por lo demás, Heidegger, generalmente tan renuente a aceptar factores biográficos, afirmó ya en su vejez en *De camino al habla* que: “Sin esta procedencia teológica, nunca hubiera llegado al camino del pensamiento. Procedencia siempre es futuro”⁹⁸. Y en efecto, como veremos en el capítulo siguiente, lo divino volvería a asaltar, bajo una nueva forma –pero conservando las marcas de las heridas del pasado– al maestro de la Selva Negra.

⁹⁸ Heidegger citado por Philippe Capell-Dumont, *op. cit.*, p. 161.

Capítulo 2: La lectura onto-teo-lógica de Heidegger

En “La época de la imagen del mundo” Heidegger señala que uno de los fenómenos característicos de la Modernidad es la «desdivinización» [Entgötterung] del mundo⁹⁹. Este fenómeno no hace referencia a un ateísmo burdo, a la proclamación de que lo divino no existe, sino a la constatación de que los dioses parecen haberse ido; están ausentes. En esta afirmación Heidegger no está aportando novedad alguna. Desde hacía ya tiempo que la misma Modernidad empezaba a reflexionar sobre esta peculiar relación suya con lo divino. Y si bien el exponente más famoso es Nietzsche –del que también nos encargaremos en el presente capítulo– nos adentraremos primero en lo que Kant tiene que decir al respecto. Cabe aclarar que podemos encontrar quejas anteriores a la de Kant, como es el caso de Pascal¹⁰⁰. Sin embargo, es conveniente empezar por Kant porque es con él que el problema recibe por primera vez un tratamiento filosófico fuerte, y, sobre todo, es Kant el que originalmente acuña el término «ontoteología».

Así las cosas, primero nos adentraremos a explorar qué significa «ontoteología» en Kant, para después explorar cómo se apropia Heidegger de él y lo transforma en el de «onto-teo-logía»¹⁰¹. Acabado esto, veremos cómo es que para nuestro filósofo se constituye históricamente la onto-teo-logía hasta culminar en la «muerte de Dios» proclamada por Nietzsche. Por último, revisaremos la propuesta heideggeriana de cómo afrontar la consumación de la onto-teo-logía.

2.1 LA ONTOTEOLÓGIA EN KANT

El concepto de ontoteología fue originalmente acuñado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, específicamente en la sección de “El ideal de la razón pura”, el tercer capítulo de la tercera división de la obra: la dialéctica trascendental. Antes de internarnos en ella, conviene tener presente la motivación que está detrás de todo el proyecto kantiano y, posteriormente, la estructura de esta primera *Crítica*.

⁹⁹ Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, p. 64.

¹⁰⁰ Martin Heidegger. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” en *Caminos de bosque*, p. 161.

¹⁰¹ Para respetar la grafía de cada autor, cuando el término vaya separado con guiones se estará aludiendo al uso heideggeriano, mientras que cuando aparezca sin los mismos se hará referencia al uso kantiano.

Kant se lamenta que, mientras que en sus tiempos las ciencias naturales han avanzado a pasos agigantados, la metafísica parece llevar siglos estancada en las mismas cuestiones sin poder resolverlas. En cuanto una escuela filosófica da una respuesta contundente a los temas fundamentales de la metafísica, inmediatamente surge otra que contradice en todo a la anterior y proclama a su vez su respuesta como definitiva. Este espectáculo parece reproducirse, para vergüenza de los filósofos, *ad infinitum*. Kant está cansado de ello, y tratará de determinar si el contenido de la metafísica como se ha venido haciendo hasta su época tiene la misma validez que el de las ciencias naturales.

En el tema que nos compete, el de Dios, la cuestión es todavía más escandalosa. Si bien durante siglos los filósofos y los teólogos han intentado formular demostraciones de la existencia de Dios, éstas no terminan de ser convincentes; tan no son convincentes que los mismos teólogos han discrepado respecto de cuáles son válidas y cuáles no¹⁰². Parecería que por medio de la geología podemos saber más de una simple piedra al lado del camino que, por medio de la metafísica, de una cuestión tan capital como es la existencia de Dios. Lo cierto es que todas las así llamadas pruebas parecen quedarse en ideas y, como el mismo Kant dice: “Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer su conocimiento con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar su posición añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo”¹⁰³ Pero, ¿por qué las pruebas han sido tan inefectivas? Antes de contestar de lleno esta pregunta cabe primero considerar la estructura de la primera *Crítica*.

Kant divide la *Crítica de la razón pura* en tres secciones principales: la estética trascendental, la lógica trascendental y la dialéctica trascendental. En cada una de ellas examina las condiciones de posibilidad para todo conocimiento válido –a eso hace referencia el término “trascendental”– o, en la terminología de Kant, para la correcta construcción de los juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios de verdadero carácter científico, capaces de darnos alguna novedad a partir de la más estricta necesidad. En la estética trascendental examina las formas *a priori* de la sensibilidad, en la lógica trascendental hace lo correspondiente respecto del entendimiento y en la dialéctica trascendental se encarga de lo mismo, pero respecto de la razón. Una de las cosas que se debe de tener en cuenta a la hora de estudiar a Kant es precisamente su distinción entre entendimiento y razón. Para Kant el

¹⁰² Vid. Tomás de Aquino, Santo. *Suma de Teología*. Trad. de José Martorell Capó. BAC, S. Th. I, q 2 a .1.

¹⁰³ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Taurus. A602.

entendimiento se encarga del conocimiento de lo concreto; es aquí donde se mueve el conocimiento de las ciencias naturales, por ejemplo. Mientras que la razón se encarga de unificar dichos conocimientos concretos en un todo coherente y significativo.

En la dialéctica trascendental Kant propone que la razón tiene tres ideas reguladoras *a priori*; es decir, tres ideas que ya se encuentran antes de toda experiencia en la razón y que se encargan de dar unidad a lo que la estética y el entendimiento han ido construyendo, a saber, los fenómenos y los objetos, respectivamente. Dichas ideas reguladoras son el yo, el mundo y Dios. Si bien Kant es sin duda el filósofo más importante de la filosofía moderna, su pensamiento no surge de la nada; no es casualidad que Kant haya hecho esta clasificación de las ideas y no otra. Los orígenes de ésta se remontan a la escolástica tardía, sobre todo a Francisco Suárez, que en un intento por sistematizar el estudio de la metafísica divide a ésta en “*metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*”¹⁰⁴. Como su nombre lo indica, *metaphysica generalis* estudia al ser, a lo que es en general, mientras que la *metaphysica specialis* estudia campos concretos, a saber tres: la psicología, la cosmología y la teología natural. Como explica Heidegger:

la «cosmología» abarca un determinado ámbito del ente: el «cosmos», en el sentido de la «naturaleza», la tierra y los astros, los vegetales y los animales. Diferenciada de la «cosmología» se encuentra la «psicología» en cuanto doctrina del alma y del espíritu, en especial del hombre como ser racional libre. Junto a y por encima de la psicología y la cosmología aparece la «teología», no en cuanto interpretación eclesiástica de la revelación bíblica sino en cuanto interpretación «racional» («natural») de la doctrina bíblica de Dios *como causa primera de todo ente*, de la naturaleza y del hombre, de su historia y de sus obras¹⁰⁵.

Esta distinción se mantendrá durante toda la filosofía moderna. Así pues, cuando Kant sugiere que las tres ideas reguladoras de la razón son el yo, el mundo y Dios, —que corresponden a la psicología, a la cosmología y a la teología natural, respectivamente— lo que está diciendo es que toda la *metaphysica specialis* se mueve en el ámbito de la razón.

¹⁰⁴ Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Trotta: Madrid, 2000, p. 112, subrayado del original.

¹⁰⁵ Martin Heidegger. “El nihilismo europeo” en *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Planeta: Barcelona, 2013, p. 570, subrayado mío.

Recordemos: el objetivo de Kant es descubrir la construcción correcta de los juicios sintéticos *a priori*, o si se lo prefiere, saber distinguir los verdaderos juicios sintéticos *a priori* de los falsos. Kant encontrará que efectivamente hay verdaderos juicios sintéticos *a priori* en el entendimiento, pero no así en la razón. De hecho, Kant concluirá que la finalidad de la razón es otra a la del entendimiento: no la construcción de conocimiento sino, como ya se ha dicho, la unificación de dicho conocimiento en un todo coherente. “Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente”¹⁰⁶. Con esto Kant está diciendo que no hay verdaderos juicios sintéticos *a priori* en la *metaphysica specialis*, esto a su vez significa que el yo, el mundo y Dios no pueden ser objetos de conocimiento científico. El estudio de la obra kantiana requeriría de más de un trabajo para hacerle justicia; dado que el objetivo de esta investigación es otro, no podemos detenernos mucho en ella, por lo que no analizaremos cómo Kant refuta al yo y al mundo como objetos de conocimiento científico, sino que sólo nos detendremos a examinar la refutación respecto de Dios.

De todas formas, que Dios no sea objeto de conocimiento científico parece a primera instancia contradictorio. Teólogos como san Anselmo o santo Tomás han presentado sus argumentaciones bajo lo que parecen ser juicios sintéticos *a priori*¹⁰⁷, mediante la necesidad lógica llegan a una novedad: ¡Dios existe! Sin embargo, Kant mostrará que en el fondo dichos juicios están mal contruidos y no llegan a novedad alguna.

El filósofo de Königsberg empieza aclarando que se entenderá “por teología el conocimiento del *ser* originario”¹⁰⁸. Así las cosas, en un principio hay dos tipos de teología: la que procede de la revelación y la que procede de la simple razón. La procedente de la revelación no compete a la filosofía, pues requiere de la fuente de la revelación y de la fe para tomar a la fuente revelada. Por otro lado, la que procede de la simple razón sí compete a la filosofía y a su vez se divide en dos: la natural y la trascendental. La teología natural es la que considera que se puede conocer a lo divino por medio del estudio “de un concepto

¹⁰⁶ Immanuel Kant, *op. cit.*, A567-568.

¹⁰⁷ O, al menos, así han interpretado los modernos a los medievales. Para una argumentación de por qué es equivocado entender las pruebas de la existencia como demostraciones en sentido moderno *vid.* John Caputo. *Filosofía y Teología*. Trad. inédita de Pedro Antonio Reyes Linares. Documento electrónico. Orig. Ingl. *Philosophy and Theology*, Abingdon Press: Nashville, 2006.

¹⁰⁸ Immanuel Kant, *op. cit.*, A631 subrayado mío.

tomado de la naturaleza (de nuestra alma)”¹⁰⁹, de ahí su nombre. Por otro lado, la teología trascendental es la que considera que sólo podemos tener conocimiento de lo divino por medio de conceptos trascendentales, es decir independientes a cualquier experiencia posible, como son los de *ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium*¹¹⁰, etc.

A su vez Kant afirma que los que sólo admiten como válida la teología trascendental son deístas, lo que quiere decir que consideran que hay algo divino que fundamenta el mundo, pero es imposible determinar si eso divino obra de forma ciega o inteligente, si obra de forma necesaria o libre, si tiene algún reparo para con los hombres o le son indiferentes; sólo se puede concluir que es causa del mundo, más no su creador¹¹¹. En contraposición, quienes admiten como válida no sólo la teología trascendental sino también la teología natural, son teístas, pues consideran que la divinidad se preocupa por el mundo. Lo anterior debido a que consideran que nosotros guardamos semejanza analógica con el *ens realissimum*, y así, dado que en nuestra alma encontramos libertad e inteligencia, analógicamente el *ens realissimum* también debe de contar con libertad e inteligencia; por lo tanto, no sólo fundamenta el mundo, sino que *decide* fundamentarlo, es un creador, es una persona. Kant resume elocuentemente todo lo anterior diciendo que el teólogo trascendental sólo “cree en un *Dios*, mientras que el teísta cree en un *Dios vivo (summa intelligentia)*”¹¹². Es conveniente remarcar la distinción, pues en ella ya se puede leer cierto desprecio por ese *Dios* de la teología trascendental. Pero sigamos con nuestro recorrido por la taxonomía kantiana de la teología.

Mientras que la teología natural se divide en teología física y teología moral, la teología trascendental de igual forma tiene dos vertientes. Es precisamente aquí donde aparece el término «ontoteología». En palabras de Kant la teología trascendental:

O bien intenta derivar la existencia del ser originario a partir de una experiencia en general (sin especificar nada más acerca del mundo al que tal experiencia pertenece) y se llama *cosmoteología*, o bien cree conocer la existencia de dicho ser sin apoyo de experiencia ninguna, por medio de simples conceptos, y se llama *ontoteología*.¹¹³

¹⁰⁹ *Ibidem*, A631.

¹¹⁰ *Ídem*.

¹¹¹ *Ibidem*, A632.

¹¹² *Ibidem*, A633, subrayado del original.

¹¹³ *Ibidem*, A632, subrayado del original.

La cosmoteología intenta llegar al *ens realissimum* por medio del cosmos, de la existencia del mundo en general; por su parte, la ontoteología considera que se puede llegar al *ens realissimum* por el análisis lógico de este mismo concepto. Este último proceder es lo que Kant denomina como el argumento ontológico, de ahí que la teología que utiliza este procedimiento se denomine ontoteología.¹¹⁴ Kant llama al argumento ontológico de tal forma primero porque para él “ontológico quiere decir tanto como dogmático, metafísico”¹¹⁵, donde a su vez metafísico designa lo desligado de toda experiencia; y segundo y más importante, porque el argumento señala que, al concepto de Dios, de *ens realissimum*, le pertenece el ser.

¿Cómo opera pues este argumento? Kant explica que, de acuerdo con los ontoteólogos, habría un concepto, y solamente uno, del que no se puede pensar su no-ser sin caer en contradicción, este concepto es el del *ens realissimum*¹¹⁶, es decir, Dios. Heidegger lo explica de la siguiente forma:

Al concepto, a la idea de Dios, le pertenece la determinación de que es el ente más perfecto, *ens perfectissimum*. El ente más perfecto es aquel al que no le puede faltar ninguna determinación positiva y al que le corresponde toda determinación positiva en un modo infinitamente perfecto. El ente más perfecto, que es como pensamos conceptualmente a Dios, no puede carecer de ninguna determinación positiva. Por consiguiente, toda falta está excluida del concepto de este ente. A la perfección del *ente* más perfecto le pertenece evidentemente también, e incluso ante que nada, que *es*, su existencia¹¹⁷.

Sin embargo, Kant procede a refutar magistralmente el argumento. Tal vez la forma más fácil de explicar la falacia del argumento ontológico sea con el ejemplo de los táleros –monedas de plata– que da el mismo Kant¹¹⁸. Piénsese en cien táleros posibles y paso seguido compáresele con los cien táleros que traigo efectivamente en el bolsillo. El contenido conceptual de los cien táleros efectivos no es distinto al de los cien táleros posibles concebidos por el pensamiento; si lo fuera, ¿cómo es que se podría pensar en cien táleros en

¹¹⁴ De igual forma, no está de más apuntar que Kant considera que el argumento cosmoteológico es sólo es una variación del ontológico. En el fondo, el argumento ontológico es el único posible. *Cfr.* Immanuel Kant, *op. cit.*, A606-609; A630.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 56.

¹¹⁶ Immanuel Kant, *op. cit.*, A596.

¹¹⁷ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 56-57, subrayado del original.

¹¹⁸ Immanuel Kant, *op. cit.*, A599.

primero lugar? más bien se estaría pensando en otra cosa. Esto porque la existencia –lo que Kant llama ser– no es una determinación positiva, no agrega ningún contenido nuevo al concepto; o, en palabras de Kant, “lo real no contiene más que lo posible”¹¹⁹. Por lo tanto, no es válido decir que el ser tiene que pertenecer necesariamente al *ens realissimum* pues, de nuevo, el ser no agregaría ningún contenido quiditativo al concepto del *ens realissimum* y, al no agregar nada se rompe la necesidad de su pertenencia. Es por ello que Kant concluye que el ser no es un predicado real, pues como aclara Heidegger, Kant utiliza la palabra real en el sentido escolástico del término, como lo que se predica de la *res*, de la cosa.¹²⁰ Pero entonces, ¿qué es en sentido positivo el ser, la existencia? La absolutización de lo que constituye la esencia de una cosa. En un texto del periodo precrítico, llamado *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, Kant ya había afirmado que:

en un ente existente no hay puesto nada más que en un ente posible, pues entran aquí en juego únicamente los atributos, mientras que por el hecho de existir algo se pone más que cuando se trata de algo sólo posible, ya que se llega además a la absoluta posición de la cosa misma. En la mera posibilidad, en efecto, no se pone la cosa misma, sino únicamente unas relaciones entre objetos regulados por el principio de contradicción. Queda claro por consiguiente, que la existencia no es propiamente ningún atributo de las cosas¹²¹.

De esta forma hemos explicado brevemente lo que Kant entiende por ontoteología. Pero cabe preguntarse, ¿por qué Kant dedica tanto tiempo a atacar las pruebas de la existencia de Dios? Habíamos visto al principio de este apartado que el objetivo de la empresa kantiana es la demarcación del conocimiento válido del no válido. Pero esta empresa no es fruto de una ociosidad académica fría e indiferente; al contrario, hay momento en los que parece que Kant siente una gran indignación por aquellos metafísicos y teólogos que se ufanan de tener conocimiento especulativo –más allá de toda experiencia posible– de Dios. Y dicha indignación viene de que:

¹¹⁹ *Ídem*.

¹²⁰ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p 59.

¹²¹ Immanuel Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Citado en *KANT, Immanuel*. http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/kant_uni.htm. [consultado el 12 de julio de 2015]. La fuente señala que el texto completo se puede encontrar en: Immanuel Kant, *Kant. Sobre Dios y la religión*. Zeus. Barcelona: 1972.

Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna¹²².

Así, la teología de corte especulativa-racionalista no conduce a ningún lado. Si bien los ontoteólogos son capaces de llegar a *un Dios*, podríamos decir que es un *Dios muerto* –en contraposición al *Dios vivo* del teísmo–, *un Dios* que no mueve a nada. ¿Se debe entonces abandonar la cuestión de Dios en la filosofía? Kant no piensa eso, aunque es cierto que su respuesta apenas está indicada en la primera *Crítica*, y no será hasta la *Crítica de la razón práctica* que Kant la desarrolle en forma. Aquí ya no podemos ahondar en esta obra, nos limitaremos a dar algunas sucintas indicaciones al respecto.

Si la empresa teológica ha de llegar a buen puerto –afirma Kant–, la diligencia ha de ser pasada de la razón pura a la razón práctica, la vinculada con la acción humana. La existencia de Dios si bien no puede ser *demostrada* por la razón pura, bien puede ser *postulada* –verbo y actitud muy diferentes– desde la razón práctica como una fe racional. Así, el *ens realissimum* de la razón pura se convierte en el «Supremo Bien Originario» de la razón práctica¹²³. Con todo, la solución kantiana no deja de ser ambigua respecto al problema que intenta solucionar y Martin Buber nos informa que el problema de conciliar a Dios con la filosofía trascendental persiguió a Kant hasta el final de su vida¹²⁴. Por un lado, el Supremo Bien Originario es postulado para conciliar la felicidad con la excelencia moral¹²⁵; y, en este sentido, el Dios kantiano sigue siendo una variable para resolver una función planteada por el filósofo. Por el otro lado, en el negar que Dios pueda ser objeto de conocimiento, parece asomarse el celo del hombre religioso, que sabe que lo divino permanecerá como un misterio siempre nuevo para el hombre. ¿Acaso este intento de trasladar a Dios de la razón pura a la

¹²² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A636.

¹²³ Cfr. José Gómez Caffarena. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta: Madrid, 2009, pp. 318-321.

¹²⁴ Martin Buber. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Trad. de Luis Fabricant. Fondo de Cultura Económica: México, 1993, pp. 76-78.

¹²⁵ José Gómez Caffarena, *op. cit.*, p. 322.

razón práctica representaba para Kant el último resquicio en donde se podía salvaguardar a Dios? Sea como fuere, la empresa kantiana fracasará, pues como Nietzsche se encargará de constatar un siglo después, Dios ha muerto, y nosotros lo hemos matamos.

2.2 LA ONTO-TEO-LOGÍA EN HEIDEGGER

Hemos visto como en Kant la ontoteología designa a la rama principal de la teología trascendental, aquella que quiere llegar al *ens realissimum* prescindiendo de toda experiencia. Como es su costumbre, Heidegger tomará este término ya presente en la tradición y lo resignificará dentro de su propia filosofía. Como el desglose de la palabra indica, onto-teología será la abreviación que Heidegger usará para expresar la relación que él ha encontrado entre lo divino, el *ens realissimum*, y su preocupación central, el ser, dentro de la historia de la filosofía. Desdoblar dicha abreviación y apreciarla en su debida complejidad es la tarea de este apartado.

2.2.1 EL CAMINO DE HEIDEGGER HACIA EL CONCEPTO «ONTO-TEO-LOGÍA»

Dentro del pensamiento heideggeriano la onto-teo-logía cobra particular notoriedad gracias a la conferencia de 1957 titulada precisamente como “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. Esta conferencia, más que ser original, constituye una síntesis del trabajo intelectual de Heidegger de los treinta años anteriores. En efecto, la intuición detrás de la lectura onto-teo-lógica ya se empezaba a gestar desde los grandes trabajos de la década de los años veinte que le valdrían a Heidegger el reconocimiento internacional y terminaría de nacer y consolidarse en la década de los treinta. En cierta forma, el camino a la onto-teo-logía ya estaba trazado en el programa que Heidegger se proponía seguir para la redacción de *Ser y Tiempo*. Dicho programa se encuentra explicitado en la introducción de la misma obra. Empecemos pues, examinando la introducción para de ahí adentrarnos en la actividad de Heidegger durante los treintas.

En los primeros párrafos de *Ser y tiempo* el filósofo de la Selva Negra explica que la motivación de fondo para escribir el tratado es su convencimiento de que la pregunta por el ser ha caído en el olvido. Heidegger señala que la academia de su tiempo considera que el ser es un concepto indefinible y evidente por sí mismo, y que, por ello, no merece mayor

atención por parte de los filósofos¹²⁶. Frente a esto, Heidegger considera que el ser es el tema central de la filosofía¹²⁷, y que por lo tanto urge recuperar la pregunta por el sentido del ser.

Pero, ¿cómo recuperar la pregunta? El primer paso para hacerlo será no confundir al ser con el ente. A propósito de esto, Heidegger escribe:

El ser del ente no «es», él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no μύθόν τινα διηγείσθαι, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente¹²⁸.

En esta cita se expresa lo que posteriormente Heidegger denominará como la “diferencia ontológica”, es decir, la diferencia insondable que existe entre el ser y el ente. Dada la complejidad del lenguaje heideggeriano, podríamos detenernos en este momento y preguntarnos ¿qué es el ser? ¿qué es el ente?, ¿por qué son diferentes ser y ente? y ¿por qué dicha diferencia necesita ser explicitada? Al respecto considero que una de las formulaciones más claras y concisas ha sido escrita por Arturo Leyte; éste escribe:

«qué es el ser?». Esta pregunta es la forma más desarrollada de otra que podemos enunciar así: ¿qué es lo que tenemos (en cada caso) delante? En esta pregunta se suele atender más a la segunda parte, «lo que tenemos delante», que a la primera. Sin embargo, cuando uno se atiende al «es», por lo que se pregunta es ya por el ser, y el ser no es un contenido, sino aquello que hace posible todo contenido, aquello que consiste que algo se presente precisamente como «lo que tenemos delante»¹²⁹.

Así pues, podemos decir que el ser es la condición de posibilidad de todo ente, de todo aquello que tenemos delante. Aunque como se verá, esto todavía es una forma muy moderna de referirse al ser. Sería mejor decir que la condición de posibilidad es aquella que «hace apto» a algo; y en este sentido, el ser no sería *aquello* que hace apto sino *la aptitud misma*. Todo

¹²⁶ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. Trotta: Madrid, 2012, p. 23-25.

¹²⁷ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger dirá explícitamente: “El ser es el auténtico y único tema de la filosofía”. Cfr. Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 36.

¹²⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p 27.

¹²⁹ Arturo Leyte. “Introducción” en Martin Heidegger. *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos: Barcelona, 1988, p. 13.

esto no pretende sino enfatizar que se debe pensar la condición, y no caer en la tentación de explicar a ésta por medio de una especie de meta-condición que le sirviera de *fundamento* a la condición. Esto último conllevaría convertir a la condición (el ser) en condicionado (ente), y de esta forma la diferencia entre ser y ente seguiría impensada. Si se cae en esto, como advierte Heidegger, se estaría «contando un mito»; el sentido de esta expresión quedará claro más adelante; por ahora sigamos el desarrollo de la introducción.

Si bien la diferencia ontológica es fundamental para recuperar la pregunta por el sentido del ser, todavía no queda claro cuál debe ser el camino de acceso al preguntar. En el §2 nuestro autor explica que hay un ente entre todos los entes cuyo examen particular podrá encaminarnos en la dirección correcta. Este ente es el “ente que somos en cada caso nosotros mismos... [y que] designaremos con el término *Dasein*”¹³⁰. Esto debido a que:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*¹³¹.

Así las cosas, el *Dasein* es el único ente –hasta donde sabemos– que tiene esta particular relación de retroalimentación respecto del ser. La expresión «es que a este ente le va en su ser este mismo ser» quiere decir que el *Dasein*, a diferencia del animal o la planta, tiene que elegir constantemente, de forma implícita o explícita, el ente que quiere ser. Si bien «*Dasein*» suele a veces traducirse todavía como «el ser-ahí» siguiendo la traducción de José Gaos, la versión que hemos utilizado –la de Jorge Rivera– deja el término sin traducir para respetar su riqueza original. A este mismo respecto, es importante subrayar que Heidegger se refiere al ente que somos nosotros mismos como *Dasein* y no como «hombre», «sujeto», «ser humano», etc., esto para desligarse de la carga que esas palabras han adquirido a lo largo de la tradición y que predisponen a una determinada interpretación del ser¹³².

¹³⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. p. 28, subrayado del original.

¹³¹ *Ibidem*, p. 32-33, subrayado del original.

¹³² Pese a estas advertencias, dado que el pensamiento heideggeriano al paso de los años se irá distanciando de la analítica existencial, en el presente trabajo se usará también los términos de «hombre» y «ser humano» para

Posteriormente en la introducción Heidegger afirma que el análisis del Dasein revelará que “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser, es *el tiempo*”¹³³. Ahora bien, dado que el Dasein comprende el ser desde el tiempo “es en sí mismo «histórico» [«*geschichtlich*»], de tal manera que su aclaración ontológica más propia habrá de convertirse necesariamente en una interpretación «historiológica» [«*historisch*»]”¹³⁴.

De esta forma Heidegger concluye en el §8 la introducción explicitando la necesidad de una doble tarea para recuperar la pregunta por el sentido del ser. Primero se demanda un examen de la constitución del Dasein; de esto versa la primera parte de *Ser y Tiempo*. Segundo, y como consecuencia de dicho examen, se requiere una interpretación historiológica que se traduciría en someter a una *de-strucción*¹³⁵ fenomenológica varias de las tesis de la ontología tradicional. Como Heidegger ya había apuntado en el §6:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprenderemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas¹³⁶.

Dicha destrucción debía llevarse a cabo en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, pero esa parte nunca llegó a ser formalmente escrita. No obstante, pocos meses después de la publicación de *Ser y Tiempo* el prodigio de Messkirch impartió una serie de cursos que serían agrupados en el libro *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y que el mismo Heidegger consideraba como la continuación de su obra capital¹³⁷. El lector tal vez se haya percatado

referirse al ente que somos nosotros. Basta advertir que se usaran en sentido meramente referencial, sin una connotación metafísica.

¹³³ *Ibidem*, p. 38, subrayado del original.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 59, subrayado del traductor.

¹³⁵ En esta primera aparición, descompongo la palabra de la misma forma que lo hace Rivera en una nota al texto de Heidegger para indicar “el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen” Cfr. Nota del traductor en *ibidem*, p. 456. Sin embargo, para no entorpecer innecesariamente la lectura en lo sucesivo respetaré la grafía tradicional de la palabra.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 43, subrayado del original.

¹³⁷ Heidegger citado por Juan José García Norro. “Introducción” en Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 13-14.

de que al texto que aludimos con mayor frecuencia al citar a Heidegger en el apartado sobre Kant fue *Los problemas fundamentales* y, precisamente, en la primera de las dos partes en las que se divide esta obra es dónde Heidegger empieza la destrucción de la tradición ontológica. Aquí habría que hacer hincapié en el sentido *fenomenológico* de la destrucción. Destrucción no quiere decir rebelión o mera negación de la tradición. La destrucción, en sentido fenomenológico, quiere decir hacer ἐποχή de cómo se ha pensado en la tradición hasta el momento para, de esta manera, ver si dicha forma de pensar no se asienta en algo impensado, en algo dado por supuesto por la misma tradición. Esto, lejos de ser una vulgar negación de la tradición, constituye su verdadera apropiación y comprensión.

Aclarado lo anterior, continuemos con el análisis de esta obra. El primer capítulo lleva por nombre “La tesis de Kant: el ser no es un predicado real”. Al respecto, hemos visto que el no considerar al ser como un predicado real, como contenido quiditativo, es lo que le permite a Kant refutar el argumento ontológico. Si bien lo que le interesa a Heidegger en ese capítulo es problematizar la concepción positiva del ser en Kant –no como contenido quiditativo sino como posición absoluta¹³⁸– aquí ya encontramos una primera indicación de que ontología y teología se entrecruzan:

Kant se inserta directamente en la gran tradición de la ontología antigua y escolástica. Dios es el ente supremo, *summum ens*, el ser perfectísimo, *ens perfectissimum*. Lo que es perfectísimo, es, evidentemente, lo más apropiado, en tanto que ente ejemplar, para que quepa extraer de él la idea de ser. Dios no es sólo el ejemplo ontológico fundamental para el ser de un ente, sino a la vez la causa originaria de todos los entes. El ser de los entes no divinos, de los entes creados, debe entenderse a partir del ser del ente supremo. Por ello no es un azar que la ciencia del ser en un sentido importante se oriente al ente *qua* Dios, esto es así hasta tal punto que ya Aristóteles a la πρώτη φιλοσοφία, a la filosofía primera, la llamó θεολογία¹³⁹.

Como hemos visto, Kant afirma que no se puede deducir la existencia a partir de la esencia. Pese a esto, Heidegger sigue situando a Kant en la tradición onto-teo-lógica porque para el filósofo de Königsberg, aunque Dios no pueda ser objeto de conocimiento para el

¹³⁸ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 68, subrayado del original.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 55.

entendimiento, pensar a Dios en esos términos (como *ens perfectissimum*) sigue siendo el ideal de la razón pura¹⁴⁰.

Cerrando la década de los veinte encontramos la conferencia “¿Qué es metafísica?”, pronunciada originalmente en 1929. Heidegger siempre trató con importancia a dicha conferencia; así lo demuestra el hecho de la redacción de un epílogo y una introducción en años posteriores y la publicación de múltiples ediciones revisadas por el mismo filósofo. Si bien la problemática central de “¿Qué es metafísica?” todavía sigue muy ligada a la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, aquí ya encontramos una definición de la metafísica que se volverá crucial para la lectura onto-teo-lógica de la tradición. Heidegger escribe: “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”¹⁴¹.

Para nuestro pensador los años treinta estarán marcados –aparte de su controversial afiliación al Partido Nacionalsocialista y su no menos controversial gestión como rector de la Universidad de Friburgo– por una sequedad en las publicaciones. Sin embargo, esto no quiere decir que haya cesado su actividad intelectual. Será en esta década que Heidegger dé un «giro» [kehre] a su pensamiento. El «giro» es la expresión con que el mismo Heidegger calificó su cambio de enfoque de cómo abordar la cuestión del ser: ya no se usará a la analítica existencial de Dasein como ventana al sentido del ser sino que se intentará reflexionar sobre el ser por medio de un lenguaje no objetivante. Es precisamente aquí que nuestro filósofo empieza su diálogo con la poesía de Hölderlin. Para el interés particular de nuestro trabajo, es también en la década de los treinta que Heidegger acuñó el término onto-teo-logía.

Por ejemplo, la palabra ya aparece –aunque todavía sin guiones dividiéndola– en *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, una serie de cursos que Heidegger dio en 1936 en torno al idealista alemán. A su vez, de 1936 a 1941, Heidegger sostendrá un profundísimo diálogo con la obra de Nietzsche. Dicho diálogo se traducirá en una serie de cursos que serán posteriormente publicados en 1961 bajo dos volúmenes titulados simplemente como *Nietzsche*. En estos volúmenes Heidegger no dialoga solamente con Nietzsche, sino que lo hace interpretando el lugar que ocupa éste en la historia de la

¹⁴⁰ José Gómez Caffarena, *op. cit.*, p. 319.

¹⁴¹ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. p. 105.

filosofía, sobre todo con respecto a la filosofía moderna. Es aquí que la lectura onto-teológica se consolida definitivamente.

Con igual notoriedad se puede mencionar la redacción de un artículo de 1940 que lleva por título “La doctrina platónica de la verdad” y en el que el pensador de Friburgo analiza el mito de la caverna de Platón. Este texto, aunque tiene de base lo expuesto en un curso de 1930-1931 titulado “Sobre la esencia de la verdad”¹⁴² también ya expone lo mismo que el *Nietzsche*¹⁴³. Cerca del final del texto se lee:

Y en el ámbito de lo suprasensible lo supremo es aquella idea que sigue siendo, como idea de todas las ideas, la causa de la permanencia y de la aparición de todo ente... Esta suprema y primera causa originaria es llamada por Platón y asimismo por Aristóteles τὸ θεῖον, lo divino. Desde la interpretación del ser como ἰδέα, el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísico y la metafísica se torna teológica¹⁴⁴.

Por la naturaleza de la presente investigación y por la fama que tienen dentro del corpus heideggeriano, no podemos dejar de mencionar dos últimos textos. El primero es “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, conferencia pronunciada varias veces en 1943 y, que como su nombre lo indica, consiste en un análisis minucioso de la célebre expresión. Si bien aquí Heidegger no propone nada nuevo, el texto sirve de síntesis y epílogo a las lecciones sobre Nietzsche. El último texto es el que se conoce como “Carta sobre el humanismo”, redactada en 1946. La “Carta” fue una respuesta por parte de Heidegger al filósofo francés Jean Beaufret, quien previamente le había preguntado si el término humanismo seguía teniendo algún sentido. La “Carta” es particularmente famosa porque en ella Heidegger reflexiona sobre el «giro». Para el presente trabajo la “Carta” es relevante porque Heidegger reflexiona sobre la relación que pudiera guardar el hombre con lo divino una vez concluida la onto-teología. Hasta aquí el conjunto de textos que hemos considerado prudente mencionar.

Ya hemos mencionado que Heidegger desde *Ser y Tiempo* hace hincapié en que si se olvida la diferencia ontológica se estaría contando un mito. Pero, ¿a qué mito se refiere?

¹⁴² Helena Cortés y Arturo Leyte “Indicaciones. Procedencia de los textos” en Martin Heidegger, *Hitos*, p. 391.

¹⁴³ Cfr. Martin Heidegger. “La voluntad de poder como conocimiento”, redactado en 1939 y “El nihilismo europeo”, redactado en el mismo año que “La doctrina platónica de la verdad”; ambos se encuentran en *Nietzsche*, pp. 431- 437 y pp. 690-702, respectivamente.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*. p. 196.

Aunque no se contesta directamente dicha pregunta, podemos afirmar que se trata precisamente de la onto-teo-logía, o, como se le suele nombrar más comúnmente, de la Metafísica. El mito consistiría en que, olvidada la diferencia ontológica, se intentó explicar el ser por medio del ente, en lugar del ser por el ser mismo. Al respecto podríamos decir que toda la obra de Heidegger consistiría en un monumental intento por explicitar y superar dicho mito. Como una nota al pie de página en el texto de *Ser y Tiempo* indica, la frase «contar un mito» aparece originalmente en *El Sofista* de Platón, específicamente en 242 c, cuando el extranjero de Elea considera que los antiguos filósofos hablaban del ser en forma mitológica. La citación de la frase por parte de Heidegger no deja de tener en retrospectiva un cierto carácter irónico, pues, como ya se dejó entrever en el anterior pasaje citado de “La doctrina platónica de la verdad”, Heidegger concluirá que la Metafísica empieza precisamente con la filosofía platónica.

2.2.2 LA METAFÍSICA COMO ONTO-TEO-LOGÍA

Al pensar en metafísica, es normal que lo relacionemos con la ontología. Por el contrario, y salvo en el caso de la metafísica de la Edad Media, la relación entre metafísica y teología no suele ser tan inmediata. Y, sin embargo, Heidegger afirma que la metafísica desde su comienzo, y en todas sus etapas, es onto-teo-lógica. ¿Cómo es que la teología se fusionó con la metafísica, y, más aún, cómo es que pudo seguir presente en la progresiva secularización de la filosofía moderna?

Si bien por nuestro contexto cultural solemos asociar la palabra teología con la teología cristiana, ya hemos visto que Heidegger consideraba a ésta como ciencia positiva y, por lo tanto, ajena a toda problemática filosófica. Teología entonces habría que interpretarla –y siguiendo la clasificación de Kant que ya hemos visto– como la teología que procede por la simple razón y, específicamente, como teología trascendental, ajena a todo contenido dogmático o eclesial. Por lo mismo, la concepción de Dios tiene que mantenerse alejada de las representaciones cristianas; aquí Dios no mienta a un creador, sino a una causa primera. Por ello Arturo Leyte pregunta sagazmente: “¿Desde cuándo la teología trata sólo de Dios?”¹⁴⁵. En este mismo respecto, Heidegger escribe que:

¹⁴⁵ Arturo Leyte, *op. cit.*, p. 38.

Teología significa aquí la interpretación de la «causa originaria» de lo ente como dios y el relegamiento del ser al papel de esa causa que contiene al ser en sí misma y deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente”¹⁴⁶.

En efecto, para Heidegger la metafísica surge precisamente con la *ĩdeĩa* platónica. Antes de ella los filósofos presocráticos habían pensado el ser, pero no lo habían tematizado. En cambio, Platón se pregunta por el ser del ente, pero se pregunta por el ser como aquello que comparten todos los entes. Como escribe nuestro filósofo:

“El ser del ente es preguntado desde el ente como aquello que se piensa en dirección del ente. ¿Pensado cómo qué? Como el *ĩvevoç* y lo *koivón*, como aquello desde donde todo ente, en su ser de tal y cual manera, recibe su «qué» común”¹⁴⁷.

En lugar entonces de maravillarse de «las cosas son» –en esto consistiría no olvidar la diferencia– la filosofía platónica pone el acento en «las cosas» y no en el «son». Usando una analogía, si el ser fuera la luz, y los entes lo iluminado, la filosofía platónica habría quedado seducida por lo iluminado, olvidando que hay algo, la luz, sin lo cual lo iluminado no podría verse. O dicho en lenguaje técnico: “Pero este *a priori* [el ser], aunque no se lo pueda negar, no tiene de ninguna manera el peso de *lo* que él en cada caso posibilita, del ente mismo”¹⁴⁸. En realidad, Platón no comete la ingenuidad de no tomar en cuenta a «la luz», como si pensara que no es necesaria. El problema estriba, más bien, en que, una vez tomada en cuenta la luz, la atención se desplaza inmediatamente a buscar la fuente lumínica –esto es el *fundamento* o *la razón* que dé cuenta de la luz– y no a pensar la luz misma.

A propósito de esto, habrá que insistir en que Heidegger no considera lo anterior como un error de la filosofía platónica en el sentido de que se pudo haber evitado. Conforme vayan pasando los años, Heidegger hará cada vez más hincapié en su obra en el «destino del ser». Esto quiere decir que el hombre no tiene dominio sobre cómo se manifiesta el ser. En este caso, si la filosofía platónica se olvidó del ser para embelesarse con el ente fue porque el ser se manifestó de tal forma que permitió dicho embelesamiento o, mejor dicho, el ser se

¹⁴⁶ Martin Heidegger. “La doctrina platónica de la verdad”. p. 196.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, “La determinación del nihilismo según la historia del ser” en *Nietzsche*, p. 792. Podríamos traducir *ĩvevoç* por «conjunto», mientras que *koivón* por «lo común».

¹⁴⁸ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 702.

manifestó retirándose, de ahí que cayera en el olvido. “El hecho de que el hombre no tenga acceso inmediato a la verdad del Ser no se relaciona con (en principio) una imperfección del hombre, sino con la manera según la cual esta verdad misma se presenta, como donación en la retirada”¹⁴⁹. Así pues, el desenvolvimiento de la metafísica es en el fondo el caudal del río del destino del ser. Pero prosigamos con Platón.

En este estar volcado a las cosas se descubre que son caprichosas, que cambian, que se corrompen, que se confunden unas con otras, que no son fieles a sí mismas. Esto es un problema para los griegos, pues piensan desde el presupuesto de que solamente lo estático es lo que vale. Por ello, es necesario encontrar aquello que no cambie. Ese algo es la forma, el aspecto, el εἶδος, al que las cosas particulares pueden asemejarse o no. El εἶδος es lo κοινόν porque no cambia, permanece fiel a sí mismo. Esto hace que nos podemos fiar de lo κοινόν, lo κοινόν es lo verdadero. Esto tiene una triple implicación.

La primera surge de un problema: nuestros sentidos nunca nos entregan lo general, sino sólo particulares. Para llegar al εἶδος, por lo tanto, se necesita ir más allá de las cosas como se nos presentan, ver las cosas particulares bajo la mirada del νοῦς, de la inteligencia, es decir, hacer abstracción de ellas. De esta forma la verdad está determinada por la ὀρθότης, por el recto mirar dado por el νοῦς. Con esto Heidegger esboza una de las tesis principales de su pensamiento: antes de Platón la verdad era pensada como ἀλήθεια, como desocultamiento de lo ente, pero con Platón la verdad se transforma en adecuación entre lo pensado y el εἶδος. Esto significa que el lugar donde acontece la verdad ha sido desplazado: “Como desocultamiento, [la verdad] sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por el contrario, como corrección del «mirar», se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente”¹⁵⁰.

La segunda implicación es tal vez la más conocida. Al situar la verdad en el εἶδος, Platón divide la realidad en dos, “que queda enunciada entre «lo ente que es verdaderamente ente» (las ideas) y «lo ente que no es verdaderamente ente» (las cosas)”¹⁵¹. Surge así un mundo sensible, accesible por los sentidos, pero no verdadero, y un mundo suprasensible, más allá de lo que nos entregan los sentidos, accesible por el νοῦς y verdadero.

¹⁴⁹ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵⁰ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, pp. 192-193.

¹⁵¹ Arturo Leyte, *op. cit.*, p. 18.

La última implicación surge de este impulso de la filosofía platónica por «ir más allá». Dicho impulso hace que la actividad intelectual no se quede en las meras ideas. Hasta ahora se ha pensado el *κοινόν*, pero falta pensar el *γένος*, las ideas en su conjunto, es decir, se tiene que preguntar por la «idead de las ideas», aquello que le da su característica de ideas a las ideas, la razón de ser de las ideas. En el *Mito de la Caverna* esta razón de ser está simbolizado por la figura del Sol, que representa la Idea del *τὸ ἀγαθόν*, del Bien. Por nuestro contexto cultural, al leer «del Bien» solemos pensar en términos morales, pero Heidegger previene contra esta lectura:

τὸ ἀγαθόν significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil... aquello que hace que las ideas sirvan para ser ideas o, dicho platónicamente, la idea de todas las ideas consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. La esencia de cada idea reside ya en hacer posible y volver útil para ese resplandecer que permite una vista de la apariencia. Por eso, la idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente¹⁵².

Así pues, *τὸ ἀγαθόν* es la Idea Suprema. Como ya hemos visto, el otro nombre que se le da a lo supremo es lo divino, *τὸ θεῖον*. Todas las demás ideas son ideas únicamente porque participan de la Idea Divina. Vemos como se efectúa un camino de ida y vuelta. La indagación por el ente (ontología) ha conducido al *τὸ θεῖον* (teología), y al analizar la su naturaleza se descubre que es este último el que sustenta a todo ente. No por nada Colomer compara al *τὸ θεῖον* con la clave de una bóveda¹⁵³, pues, al mismo tiempo que culmina la bóveda, es desde dónde toda ésta recibe su fuerza estructural¹⁵⁴.

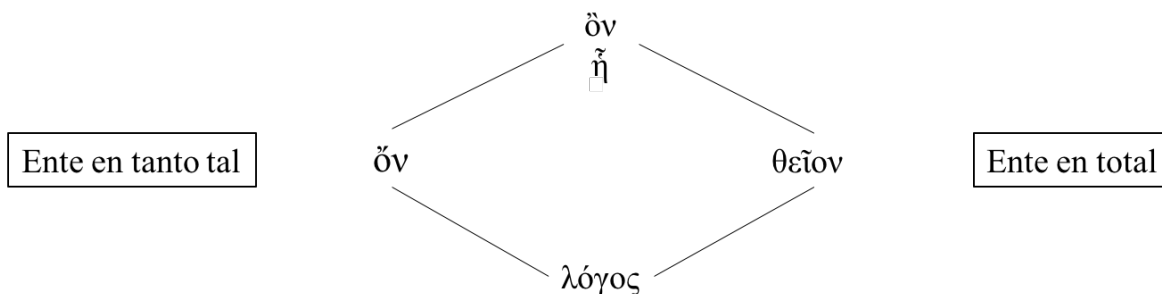
De esta forma la filosofía se vuelve ontología y teología a un mismo tiempo. La coimplicación entre ontología y teología es lo que Heidegger considera que constituye cualquier metafísica, independientemente de sus contenidos –y esto habrá que tenerlo particularmente presente para el siguiente apartado. En *El tratado de Schelling sobre la*

¹⁵² Martin Heidegger. “La doctrina platónica de las ideas”, p. 190.

¹⁵³ Eusebi Colomer, *op. cit.*, p. 620.

¹⁵⁴ Como saben los arquitectos y constructores, antes de que la clave sea colocada, el arco de la bóveda tiene que estar apuntalado, pues de lo contrario colapsaría.

esencia de la libertad humana (1809) nuestro pensador ilustra dicha coimplicación por medio del siguiente esquema¹⁵⁵:



La pregunta por el ente se desglosa en la pregunta por el ente en tanto tal (ontología) y en la pregunta por el ente en total (teología), ambas preguntas conducen eventualmente al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, que salvaguarda su unidad. Pero antes de examinar a este último elemento digamos algo más respecto a la ontología y la teología.

La frase «el ente en tanto tal» quiere decir el «¿qué es el ente?» mientras que «el ente en total» quiere decir «¿cómo es el ente?» En la tradición filosófica estas dos preguntas vienen asociadas a los términos de esencia y existencia, respectivamente. La metafísica es entonces el preguntarse por la esencia y la existencia de las cosas, pero, de nuevo, una no puede ser contestada sin remitir a la otra. Recuperemos los términos de $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ y $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. Si traducimos, como ya hemos indicado, $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ por común y $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ por conjunto, vemos que las dos palabras se relacionan conceptualmente. Predicamos la esencia cuando decimos: «un grupo de cosas que tienen [algo en] lo común *se define* como conjunto»; predicamos la existencia cuando decimos: «lo común *existe* como conjunto».

Al respecto de esta mutua reminiscencia Heidegger escribe en el *Nietzsche*: “Pero en cuanto se interroga al ente en cuanto tal, ya se lo experimenta también respecto de que es”¹⁵⁶. Es decir, para preguntar por la esencia del ente primero tengo que experimentarlo como existente¹⁵⁷. E inmediatamente después de eso prosigue:

¹⁵⁵ Martin Heidegger. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Trad. Mariana Dimópulos. Waldhuter: Buenos Aires, 2015, p. 94.

¹⁵⁶ Martin Heidegger. “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, p. 797.

¹⁵⁷ Existente no quiere decir efectividad extra mental. Un unicornio existe como producto de la imaginación, aunque fácticamente no se encontrará a ningún unicornio galopando por la pradera.

Por eso, de la pregunta acerca de qué es el ente en cuanto tal surge al mismo tiempo esta otra: cuál, de entre todos los entes en cuanto tales, corresponde en mayor grado a aquello que se ha determinado como el qué del ente. El ente que corresponde al qué, a la *essentia* del ente en cuanto tal, es lo verdaderamente existente. En la pregunta «¿qué es el ente?» se piensa a éste, al mismo tiempo, respecto de la *essentia* y de la *existentia*. De esta forma, el ente está determinado *en cuanto tal*, es decir, en lo que es y en cuanto que es. *Essentia* y *existentia* del *ens qua ens* responden a la pregunta: «¿qué es el ente en cuanto tal?». Ellas determinan al ente en su ser¹⁵⁸.

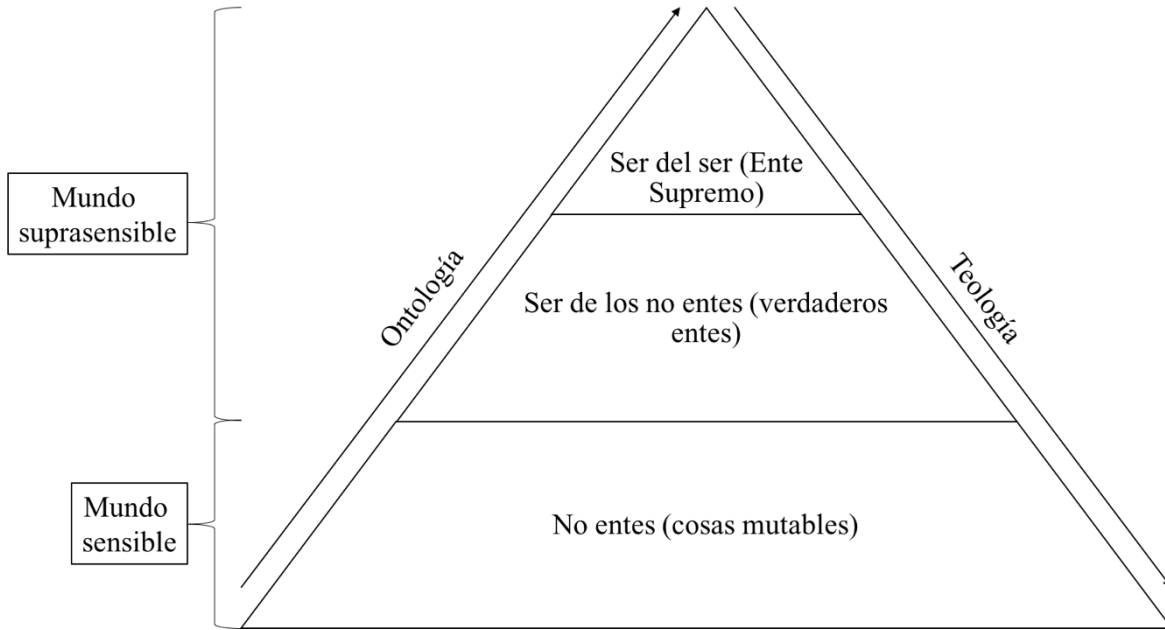
Lo anterior significa que hay un ente entre todos, el Ente Supremo o Divino, que es el único propiamente existente, o mejor dicho, es el más ente de los entes, el ὄντως ὄν, y bajo esta cualidad es precisamente que es pensada el ser¹⁵⁹. El resto de los entes, que en comparación con él son μή ὄν¹⁶⁰, no entes, reciben su esencia y su existencia solamente porque participan de él. El Ente Supremo es la unidad que, como fundamento, unifica la totalidad.¹⁶¹ En él, esencia y existencia se identifican, su esencia es su existencia –esta última expresión ya nos es conocida, la veíamos al hablar de Kant. Así pues, podemos también graficar los estratos de cualquier metafísica por medio de la siguiente figura:

¹⁵⁸ *Ídem.*, subrayado del original.

¹⁵⁹ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 700.

¹⁶⁰ *Ídem.*

¹⁶¹ Martin Heidegger. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, p. 121.



Veamos ahora la función del λόγος en la onto-teo-logía, que no debe ser entendido como un mero sufijo accesorio para completar el concepto lingüísticamente. Con lo expuesto hasta ahora, queda claro que la filosofía platónica quiere conseguir la unidad de todo lo que es. Esa unidad se logra encontrando un fundamento común. De lo que se trata es de constituir un todo fundamentado. Sin embargo, este todo fundamentado no viene dado solamente de la yuxtaposición de las partes encontradas en la indagación (el εἶδος el τὸ ἀγαθόν), sino también por la indagación misma efectuada gracias al λόγος. Este término, aunque suele traducirse simplemente como palabra, discurso, juicio, razón etc., es usado por Heidegger de una forma mucho más profunda.

Desde *Ser y Tiempo* Heidegger ya había reflexionado sobre el sentido del λόγος; en el §7 escribe: “En cuanto decir, λόγος, significa tanto como δηλοῦν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como un ἀποφαίνεσθαι.”¹⁶² Así pues, el λόγος no es cualquier articulación vocal, sino aquella palabra que deja que el ente se muestre, que lo llama hasta lo profundo y lo conduce hacia la superficie; de este modo puede ser comunicado y entendido por los demás. Heidegger prosigue un poco más adelante escribiendo:

¹⁶² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 52.

Y tan sólo *porque* la función del λόγος en cuanto ἀπόφανσις consiste en un hacer-ver mostrativo de algo, el λόγος puede tener la forma estructural de la σύνθεσις. Síntesis no significa aquí enlace o conexión de representaciones...El συν tiene aquí una significación puramente apofántica, y significa: hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo”¹⁶³

Es en el λόγος que las cosas pueden tener lugar¹⁶⁴. El λόγος, que para Heidegger proviene del verbo λέγειν, que significa reunir¹⁶⁵, es lo que desde un principio está coligando, podríamos decir com-poniendo, a las cosas, y es por ello que el término también ha sido traducido a veces como «razón» o «fundamento»¹⁶⁶. La importancia de lo anterior no puede ser exagerada pues, como hemos visto, para Heidegger el ser hasta ahora no ha sido pensando nunca en tanto que ser, sino como fundamento, y esto ha sido así precisamente porque el ser se manifestó a los griegos discursivamente, es decir como λόγος. Así apunta, años después, en una lección de 1942 dedicada a Parménides: “La propia esencia de la palabra es lo que deja aparecer el ente en su ser y conserva, por tanto, lo que aparece, es decir, lo desoculto como tal. El ser se manifiesta a sí mismo inicialmente en la palabra”.¹⁶⁷

Por todo lo anterior, para Heidegger ontología y teología no llevan el sufijo «logía» porque sean simplemente «discursos sobre...», sino porque por medio del λόγος logran que se muestre la unidad y el todo de lo ente. Lo que es más, es en el λόγος mismo donde se da dicha unidad y dicho todo. Es por ello que Heidegger de igual manera en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” afirma que:

El λόγος es, como reunión, lo unificador, el 'Ev. Este 'Ev tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el uno unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando [gründend], el λόγος reúne todo a partir de lo general [Allgemeine], y fundamentando [begründend], reúne todo a partir de lo único [Einzigem]. (...)

¹⁶³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 53.

¹⁶⁴ Nota al pie del traductor en Martin Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 127.

¹⁶⁵ *Ídem*.

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 54.

¹⁶⁷ Martin Heidegger. *Parménides*. Trad. de Carlos Másmela. Akal: Madrid, 2005, p. 100.

Cuando el ser, en tanto que el ser de lo ente, se manifiesta como la diferencia, como la resolución, perduran la separación y correlación mutuas del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamente al ser en tanto que ente máximo¹⁶⁸.

Esto, en realidad, no es más que el desarrollo verbal de los dos esquemas de más arriba: el logos, en tanto que onto-logía, funda [gründend] al ente, mientras que el logos, en tanto que teo-logía, fundamenta [begründend] –o mejor dicho, causa¹⁶⁹– al ente. Así pues, podríamos traducir «onto-teo-logía» por «el fundamento y la causa de los entes manifestados en y por el λόγος».

A manera de resumen, los conceptos manejados hasta el momento para explicar la ontología y la teología se pueden esquematizar en la siguiente tabla. El λόγος se encuentra arriba en una sola celda para representar que de él se articulan en unidad la indagación por el ser y la indagación por lo divino.

λόγος	
Onto-logía	Teo-logía
κοινόν	γένος
Lo más general del ente	La razón de ser del ente
«el ente en tanto tal»	«el ente en total»
Uno	Todo
El <i>qué</i> del ente	El <i>cómo</i> del ente
Ser	Ente (el ente por excelencia)
Esencia	Existencia
Fundamento	Causa
Potencia ¹⁷⁰	Acto ¹⁷¹

¹⁶⁸ Martin Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, pp. 147-149. Dado que la edición es bilingüe, nos hemos permitido señalar los sustantivos y verbos que nos parecen importantes para la interpretación del texto.

¹⁶⁹ Como en castellano la diferencia entre «fundar» y «fundamentar» no está clara, creemos que «causar» expresa mejor lo que Heidegger quiere dar a entender –aunque no sea una traducción literal– por «begründen». La justificación de esto se puede encontrar un poco más abajo en el texto: “El propio fundar aparece en el claro de la resolución como algo que es, y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, *la causación, a saber, por medio de la causa suprema*”. *Ibidem*, p. 149, el subrayado es mío.

¹⁷⁰ Estos últimos dos términos no han sido vistos en la explicación previa, sin embargo, se establece esta correlación en Martin Heidegger, “Carta sobre el Humanismo”, p. 262.

¹⁷¹ *Ídem*.

Con todo lo anterior presente, podemos ya adentrarnos en examinar el desarrollo histórico que Heidegger describe de la onto-teo-logía o metafísica.

2.2.3 LA HISTORIA DE UN MITO

Para Heidegger la historia de Occidente es la historia de la metafísica. Al mismo tiempo es la historia del nihilismo. Muchas veces se suele ver al nihilismo como un extraño enemigo que llegó quién sabe de dónde y terminó por imponerse y derrotar a la metafísica. Esta última se caracterizaría por el compromiso con el conocimiento y la verdad, mientras que el nihilismo vendría a ser la laxitud de esos valores, la más rampante de las decidías. Bajo esta perspectiva, metafísica y nihilismo parecerían movimientos antitéticos. En contraposición a esto, Heidegger afirma que, el nihilismo, lejos de ser un movimiento ajeno a la metafísica, es la culminación de ésta. ¡La metafísica es y siempre ha sido nihilismo! Que la manifestación del nihilismo haya ocurrido hasta el siglo XIX es una cuestión diferente. Ya hemos explicado cómo para Heidegger con la determinación del ser del ente como εἶδος se constituye la metafísica. Esto permeará a todo el pensamiento posterior, tanto el antiguo, medieval y moderno. Examinemos entonces, las transformaciones históricas del εἶδος hasta culminar en el nihilismo.

Un punto que no se ha mencionado respecto de Platón es que Heidegger considera que en la doctrina platónica sobre la verdad todavía se da una cierta ambigüedad¹⁷². En el “Mito de la caverna” la verdad como ἀλήθεια y como ὀρθότης conviven; no por nada el relato es una progresión de un estado de ocultamiento –la caverna– a uno de desocultamiento –el exterior–. Sin embargo, indudablemente el ὀρθότης empieza a tener la primacía, pues al final del relato el prisionero que ha escapado al exterior vuelve a la caverna, pero ya no se rige por la lógica de ésta, pues ya tiene un «recto mirar». Heidegger asegura que la ambigüedad todavía se mantiene en Aristóteles¹⁷³, pero no sobrevivirá más.

La filosofía griega sufrirá una transformación importante cuando sea apropiada por el Imperio romano. Heidegger considera que Grecia y Roma en el fondo son culturas muy distintas: Grecia, entiende las cosas bajo el enfoque de lo gratuito, de «lo que se da». “La

¹⁷² Martin Heidegger, “La doctrina platónica sobre la verdad”, p. 193.

¹⁷³ *Ibidem*. 193-194.

entidad del ente... [es pensada como] el presenciar en lo desoculto”¹⁷⁴. Roma, por otro lado, está regida bajo una mentalidad gubernamental, que busca el control y la eficacia; Es por ello que la traducción de los conceptos griegos a sus equivalentes latinos conllevará inevitablemente una distorsión de los mismos. Con el entretrejimiento posterior del Imperio y la cristiandad, la distorsión se extenderá durante toda la Edad Media y determinará el surgimiento de la Modernidad. Como comenta Philippe Capelle-Dumont:

De la *ἰδέα* a la *idea* (que deviene ‘representación’), de la φύσις a la *natura*, de la οὐσία a la *existentia* y de la ἐνέργεια a la *actualitas*, asistimos a una pérdida de sentido y un empobrecimiento de los conceptos. El ἐργον, que en el comienzo de la metafísica remitía a aquello que ‘se hace presente’, se convierte en lo sucesivo en ‘el *opus* del *operari*, el *factum* del *facere*, el *actus* del *agere*’, la efectuación de la eficiencia¹⁷⁵.

Si en los griegos el ente todavía se experimentaba como un regalo (como algo gratuito), en el Imperio Romano se empezará a experimentar como algo que alguien tiene que administrar.

Como vimos en el capítulo anterior, dentro de los autores cristianos, Agustín representa para Heidegger un punto de inflexión importante, pues es en él donde las concepciones platónicas se introducen definitivamente en el cristianismo. A diferencia de la tradición veterotestamentaria, en el que el oído era el principal de los sentidos y en el que se jugaba la relación con la divinidad, o en el caso de Pablo, en el que la alerta constante involucraba a toda la sensorialidad de la persona, Agustín privilegia a la visión sobre todos los otros sentidos. Por medio de este privilegiar la visión “el ser y Dios son pensados en conjunto como ‘ser-constantemente-ante-los-ojos’”¹⁷⁶. Este vuelco a la visión convierte a Dios en aquello que posibilita la contemplación, en el τὸ ἀγαθόν platónico. Aunque el dios del cristianismo conservará su carácter personal, al mismo tiempo se convertirá en la Causa Suprema, y en la escolástica posterior el τὸ ἀγαθόν se le denominará como *summum bonum*¹⁷⁷. Todo lo anterior, aunado a la doctrina de la *creatio ex nihilo*, hará que Dios se convierta en el ser del ente. Escribe Heidegger:

¹⁷⁴ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 658.

¹⁷⁵ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷⁶ *Ibidem.* p 71.

¹⁷⁷ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 699.

para la Edad Media, lo ente es *ens creatum*, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema. Ente quiere decir aquí pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto que elemento así causado, corresponder a la causa creadora (*analogia entis*)¹⁷⁸.

Aparte de esto, el prodigio de Messkirch sostendrá que el cristianismo preparará el advenimiento de la Modernidad de otra forma, al pensar la salvación como certeza desde la cual se puede juzgar todo ocuparse con el ente¹⁷⁹. Si bien la salvación entendida cristianamente ya no jugará un papel importante en la Modernidad, sí lo seguirá haciendo, y de forma más preponderante que nunca, la necesidad de certeza.

Los manuales escolares suelen describir el paso de la Edad Media a la Modernidad como el paso de una visión teocéntrica a una antropocéntrica. Si bien dicha descripción es en general correcta, se queda en lo superficial. Ante ella surge la pregunta, ¿cómo es posible que el hombre pueda ocupar el *lugar* de Dios? Lugar no habría que entenderlo aquí como una vil actitud satánica de querer ser igual a Dios, sino en el sentido de que el hombre pasa a ser el *centro* del ente, pero ser el *centro* significa aquí ser aquello por lo que todo ente recibe su entidad. Esto no pudo haber sido posible sin una transformación de cómo se concibe al hombre mismo. Y, efectivamente, para nuestro filósofo el surgimiento de la Modernidad se da cuando se empieza a pensar al hombre como sujeto. Heidegger advierte que, para nosotros, herederos de la Modernidad, no hay nada más natural que pensar al hombre como sujeto, y, sin embargo, esta concepción no es inmediata, tiene su génesis histórica. Para comprender ésta y sus implicaciones, empecemos analizando el concepto de sujeto.

Primero que nada, la palabra castellana sujeto viene del latín «*subjectum*», que significa lo que está por debajo, lo que subyace. Pero, ¿por debajo de qué? De lo superficial, que en la tradición occidental siempre se ha entendido como lo cambiante, lo contingente. Sujeto es pues, aquello que, a través del devenir, *subyace* a los cambios y es precisamente lo que sustenta a aquello que cambia. Como dice Heidegger:

debemos entender esta palabra, *subjectum*, como una traducción del griego ὑποκείμενον. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. En

¹⁷⁸ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 74.

¹⁷⁹ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 638.

un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo¹⁸⁰.

En sentido estricto, toda cosa, por yacer delante de sí misma, como independiente al resto de los demás entes, y reuniendo sus propias cualidades sobre sí, es sujeto¹⁸¹. Sujeto es equiparable al concepto de οὐσία, de sustancia, de ente. Con esta aclaración surge inmediatamente la pregunta, ¿qué es lo que le capacita al hombre para ser pensado en la Modernidad como el ente por excelencia? La respuesta estriba en que el hombre es capaz de pensar. A primera vista esto no parece contestar a la pregunta. Ya hemos mencionado que la Modernidad heredaría de la Edad Media su necesidad de certeza. Si bien la certeza ya no se puede encontrar en la Revelación bíblica, se encontrará en el pensar, o mejor dicho, en una forma determinada de concebir el pensar. Heidegger prosigue diciendo:

En importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (*per-capio*): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [Sich-zu-stellen] en el modo de poner ante sí [Vor-sich-stellen], del «re-presentar» [Vor-stellen]¹⁸².

Pensar, entonces, significará en la Modernidad un traer, un colocar, un emplazar algo ante uno mismo. Pensar no es una contemplación pasiva, sino que está orientado a controlar, a disponer incondicionada, *certemente*, de lo pensado. A este disponer es a lo que se le dará el nombre de representación. Ahora bien, en el representar, lo representado está dispuesto para aquel que representa. De esta forma el representador también está implicado sutilmente en lo representado: pensar es siempre pensar-se, o, en otras palabras, la conciencia es siempre autoconciencia¹⁸³. Heidegger insiste en que no hay que entender la autoconciencia como si en cada acto de la conciencia el pensamiento hiciera un continuo vaivén de ir de lo pensado al pensante; sino que lo pensado no podría *serlo* sin el pensante. Así pues, ya queda claro por qué el hombre se convertirá en el sujeto por excelencia: por medio de su pensar se coloca

¹⁸⁰ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 73.

¹⁸¹ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 635.

¹⁸² *Ibidem*, p. 642.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 643-645.

frente a sí mismo de una forma mucho más radical que cualquier otro ente. El hombre, en tanto sujeto, es el “representar que se representa”¹⁸⁴.

Todo lo anterior conlleva a su vez una transformación del ente. Con el hombre pensado como el ente por excelencia, sólo será verdaderamente ente aquello que el sujeto puede representar, fijar, delante de sí; es precisamente esto lo que significa en latín *ob-jectus*, el objeto. El ente se vuelve ahora objetividad. Esto a su vez significa que sólo es verdadero aquello que puede ser puesto como objeto para el sujeto. De lo que se trata, entonces, es de encontrar algo que garantice la progresiva objetivación de las cosas. Surge así otro de los grandes conceptos de la Modernidad: el método. A propósito de esto Heidegger comenta: “«Método» es ahora el nombre del pro-ceder [Vor-gehen] conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto”¹⁸⁵.

Esta transformación del ente acarreará una transformación del ser. Si el ente es ahora el objeto, el ser del ente pasará a ser aquello que permita la constitución del objeto. Esto se conocerá, sobre todo a partir de Kant, como condición de posibilidad. Heidegger apunta que:

La representatividad (el ser) se convierte en condición de posibilidad de lo representado y remitido y que se sostiene de ese modo, es decir, del objeto. El ser (idea) se convierte en condición de la que aquel que re-presenta, el sujeto, dispone y tiene que disponer si han de poder enfrentársele objetos”¹⁸⁶.

Todo lo que hemos dicho de la metafísica moderna parecería constituir una discontinuidad respecto de la metafísica platónica y, sin embargo, la primera no es más que la radicalización de esta última. Veamos por qué. El εἶδος platónico es ya un pensar al ser como presencia constante. Al pasar de una lógica de la gratuidad a una de dominación, el presenciar deviene percibir emplazador, es decir, el εἶδος se torna representatividad o idea –ya en el sentido que nosotros le damos a la palabra–; la ὀρθότης, aquello que capacita para captar al ente, deviene –aunque Heidegger no lo especifique– en método; mientras que el τὸ ἀγαθόν, aquello que posibilita la manifestación del ente, se convierte en subjetividad.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 655.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 657.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 703.

Antes de proseguir, será necesario aclarar que, si bien el proyecto moderno ha puesto al sujeto como la base del mismo sujeto y de todo lo ente, esto no debe interpretarse como subjetivismo (en el sentido de arbitrariedad o relativismo que normalmente se le da a la palabra). Lo que el proyecto moderno persigue es la totalización de la subjetividad, es decir, encontrar la subjetividad que es una e independiente de los hombres particulares. No es que exista la subjetividad por existir los seres humanos, sino, en todo caso, el ser humano es ser humano –y no un animal más– porque participa de la subjetividad. La subjetividad subsiste independientemente del mundo sensible¹⁸⁷. Por ejemplo, cuando coloquialmente decimos «ese hombre no actúa racionalmente» lo que estamos diciendo es que no se comporta de acuerdo a *la razón*, a algo que, al ser compartido inexorablemente por todos, sirve de patrón de medida absoluto. Normalmente se suele creer que la Modernidad ha pensado a la subjetividad únicamente como Razón, pero como veremos, hay algo más profundo que se esconde bajo la noción moderna de sujeto.

Y es que, en la medida en que pensar es un colocar para el libre disponer, se empieza a entrever que la facultad intelectual no es la única ahí involucrada. En la medida que el pensar es representar-se, en que es *cogito me cogitare*, el hombre se pone a sí mismo como fundamento, queda suelto –libre– de cualquier obligación vinculante heredada de la tradición. Ahora él dispone inclusive de aquello que puede fungir como obligación vinculante¹⁸⁸. Al respecto, Capelle-Dumont menciona que:

De este modo se abre el camino al ateísmo: si el *subjectum* es en sí mismo el principio de reflexión de lo real y al mismo tiempo de su propia determinación, entonces se esfuma la necesidad de un *principium reddendum* trascendente. Lo que hasta aquí era llamado ‘Dios’ se presenta ahora como la correspondencia exacta de la Razón desplegada, principio de razón suficiente... Dios ya no adviene en régimen de revelación, Él es la Razón de la razón, la *summa ratio* que da cuenta de la calculabilidad universal¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Así, por ejemplo, Gómez Caffarena señala respecto de Kant: “aunque la razón dicta su ley *en cada conciencia* individual, no induce, estrictamente hablando, individualismo; pues la razón no es de cada ser humano sino *porque es de todos*”. Cfr. José Gómez Caffarena, *op. cit.*, p. 322, subrayado del original.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 86.

¹⁸⁹ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 77-79.

El sujeto es voluntad, voluntad que dispone desde sí y para sí de todo lo demás. Sin embargo, esto no será explicitado hasta Leibniz, quien es “el primero en pensar el subiectum como ens percipiens et appetens”¹⁹⁰, como percepción y aspiración. ¿Aspirar a qué? Precisamente a aumentar el campo de la representación. Pero si ya hemos definido la representación como un colocar algo ante y para uno mismo, podemos igualmente decir que, desde el control del sujeto, que es voluntad, se aspira a más control. La voluntad aspira a sí misma. No es casualidad que estas frases empiecen a recordar a cierto pensador y poeta alemán del siglo XIX.

Nietzsche es el filósofo asociado con el nihilismo por excelencia. Heidegger comparte esta aseveración, pero desde su particular forma de entender el nihilismo. Al principio del apartado mencionábamos que para Heidegger el nihilismo y la metafísica constituían una sola historia. Con Nietzsche por fin estamos en condiciones de entender cabalmente esa identidad, pues la filosofía de éste es para Heidegger la culminación de la metafísica y, su frase «Dios ha muerto», es simplemente la firma del acta testimonial de dicha culminación.

¿Qué significa «Dios ha muerto»? Para empezar, veamos el pasaje completo tal como lo recupera Heidegger:

El loco.— ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»). como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido? decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño? decía otro. ¿o se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? —así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Qué a dónde se ha ido Dios? — exclamó— os lo voy a decir. *Lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía?

¹⁹⁰ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p 182.

¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desengranado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto –dijo entonces–, todavía no ha llegado mi tiempo. este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, *sin embargo, son ellos los que lo han cometido.*» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternam deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: «¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?»¹⁹¹.

El texto resulta sumamente poético, y sugerente. Es importante no interpretar la frase como un ateísmo vulgar, pues no por nada el texto contrapone a los que simplemente no creen en Dios con el loco. Por medio de esas observaciones, Heidegger concluye que los ateos vulgares “no son creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido su credibilidad ante ellos, sino porque ellos mismos han abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no pueden buscar a Dios”¹⁹². Solamente es el loco, que busca a Dios y no lo encuentra, el que puede proclamar su muerte. La muerte de Dios es la forma simbólica por la que Nietzsche expresa la presencia del nihilismo. A lo largo de varios textos, Heidegger no se cansa de

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 161-162, subrayado del original.

¹⁹² *Ibidem*, p. 198.

repetir que el nihilismo: “significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva”¹⁹³, y por mundo suprasensible habría que entender:

a los «ideales» y «normas», a los «principios» y «reglas», a los «fines» y «valores» que han sido erigidos «sobre» el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y –tal como se dice resumiendo– «un sentido»¹⁹⁴.

Así las cosas, la frase es más una frase metafísica que una religiosa (aunque indudablemente también tiene una dimensión de ataque al Dios cristiano). La nada a la que hace referencia el título de nihilismo es precisamente “ausencia de mundo suprasensible y vinculante”¹⁹⁵. Ahí donde antes se «encontraba» el mundo suprasensible, ahora simplemente no hay *nada*. Pero ¿cómo pudo haber sido posible esto? Como vimos, el mundo suprasensible empieza con la irrupción del εἶδος en el horizonte de la filosofía. Que ahora no haya *nada* donde anteriormente se encontraba el εἶδος –o su respectiva evolución histórica– no quiere decir que éste se perdió o fue robado, sino que se explicitó su carácter más íntimo: ¡el εἶδος siempre fue nada! Arturo Leyte lo resume muy adecuadamente de esta forma:

frente a la cosa, la idea está vacía, es una determinación que no contiene nada. Vale como un soporte (substancia) vacío. Y es ahí precisamente, en esa «nada», donde reside su potencia.

Pero si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir, de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues ésta es la substancia propia de la idea, el ser de la idea¹⁹⁶.

La potencia a la que hace referencia Leyte es que gracias a la metafísica –sobre todo a su avatar subjetivo– ha surgido la ciencia moderna, y gracias a ésta el hombre ha dominado la tierra. La potencia reside en que por medio del εἶδος el hombre agrupa a un gran número de particulares y puede sistematizar relaciones entre ellos. Si bien en el presente trabajo no hablaremos mucho de la técnica, no está por demás decir que para Heidegger el predominio

¹⁹³ Ibidem, p. 162.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 550.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 163.

¹⁹⁶ Arturo Leyte, *op. cit.* p. 22.

de la técnica en su sociedad representaba la materialización de la metafísica moderna, en tanto que la técnica está referida al progresivo control y disposición de todo lo que hay.

Falta ahora aclarar, no obstante, cómo ocurre la explicitación de la nihilidad del εἶδος. Siguiendo a Nietzsche, Heidegger considera que lo anterior se da bajo tres formas de la desilusión, en específico cuando se ha perdido la confianza en que exista un *fin*, una *unidad* y una *verdad* en lo que nos ofrece la experiencia¹⁹⁷. Estos tres términos son más conocidos bajo la terminología heredada de la escolástica: *lo bueno*, *lo bello* y *lo verdadero*, respectivamente. La desilusión se da cuando el hombre se ufana por tratar de concretar en la historia lo bueno, lo bello y lo verdadero y siente que no lo consigue. “Surge la pregunta: ¿para qué esos valores supremos si no son capaces de garantizar los caminos y medios para una realización efectiva de las metas planteadas en ellos?”¹⁹⁸.

Esto nos lleva a uno de los puntos de la filosofía de Nietzsche en el que Heidegger pone más atención: el concepto de valor. Para Nietzsche, lo bueno, lo bello, lo verdadero, inclusive Dios mismo, es entendido como valor. De igual forma, en la filosofía nietzscheana:

La esencia del valor reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración. Valor significa el punto de visión para un mirar que enfoca algo o, como decimos, que cuenta con algo¹⁹⁹.

El valor es el último estado de la idea moderna que –ya sabemos– es a su vez la evolución del εἶδος. El valor es desde donde el sujeto dispone, asegura, desde sí y para sí lo que tiene enfrente. “Los valores están esencialmente referidos al «dominio». Dominio es el estar-en-poder del poder.²⁰⁰ Este «estar-en poder del poder» es a lo que Nietzsche dará el término – muchas veces malentendido– de voluntad de poder, que no es otra cosa que la radicalización del *cogito* cartesiano. Lo anterior porque Heidegger explica que «voluntad de poder» no debe ser entendido como “la aspiración a alcanzar el poder”²⁰¹ como si en un primer momento se careciera de poder, sino más bien:

¹⁹⁷ Para la explicación detallada de las tres formas del nihilismo *cfr.* Martin Heidegger, “El nihilismo europeo” pp. 574-580.

¹⁹⁸ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 166.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 170.

²⁰⁰ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 594.

²⁰¹ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 173.

Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma. Se supera a sí misma. Así pues, en cuanto querer, la voluntad quiere ir más allá de sí misma. Se supera a sí misma y, por lo tanto, tiene que llevarse detrás y debajo de sí misma²⁰².

Esto puede sonar en primera instancia confuso. Sin embargo, Heidegger quiere decir lo mismo que ya veíamos con Leibniz: el sujeto percibe; este percibir es ya un disponer para aspirar y a lo que se aspira es a disponer más; se percibe para aspirar y se aspira a percibir. Como el percibir es ya un poder –un disponer, como lo habíamos caracterizado anteriormente– no se aspira al poder desde la ausencia de poder, sino que se aspira al poder desde el poder mismo. Hay así un *reflujo interminable* entre el percibir y el aspirar. Con esto ya hemos introducido implícitamente otro de los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche: el eterno retorno de lo mismo. Y tal vez no haya elemento más original y sugerente en la lectura heideggeriana de Nietzsche que la forma en cómo el prodigio de Messkirch entiende la «voluntad de poder» y el «eterno retorno de lo mismo».

Heidegger escribe a forma de aclaración: “«El ser» significa en cada caso, según el lenguaje de la metafísica, lo ente en su totalidad”²⁰³. Esto nos capacita para entender la definición que brinda de los dos conceptos un poco más abajo:

La manera en que lo ente en su totalidad [el ser], cuya esencia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existencia, es el «eterno retorno de lo mismo». Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, «voluntad de poder» y «eterno retorno de lo mismo», determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la Antigüedad a la metafísica, desde el *ens qua ens* en el sentido de esencia y existencia²⁰⁴.

¡Esto significa que Nietzsche sigue formando parte de la tradición onto-teo-lógica! Nietzsche tiene un concepto para referir al ente en tanto tal y al ente en total. La subjetividad se ha transformado en voluntad de poder que, por medio de valores –anteriormente ideas– dispone

²⁰² *Ibidem*, p. 175.

²⁰³ *Ibidem*, p. 176.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 177.

de todo para aumentar su poder, es decir, la voluntad de poder existe como voluntad que se quiere agrandar a sí misma, esto es, como eterno retorno de lo mismo.

Con esto queda claro por qué, para Heidegger, Nietzsche representa una continuación con la tradición, pero, ¿en qué medida representa la culminación de la metafísica? Pues bien, Nietzsche caracteriza a su propia filosofía como «platonismo invertido». Dado que Heidegger entiende toda la metafísica como platonismo²⁰⁵, la filosofía de Nietzsche es la culminación de la metafísica porque representa el momento histórico en que ésta ha agotado sus posibilidades esenciales, por lo tanto, lo único que le queda es invertirse²⁰⁶. Invertirse significa que en lugar de que el mundo suprasensible sea garante del mundo sensible, el mundo suprasensible se descubre –por medio de las desilusiones ya mencionadas– como totalmente dependiente del mundo sensible; la relación de dependencia entonces se invierte conscientemente²⁰⁷.

En terminología nietzscheana esto se traduce a que la voluntad de poder pone valores para disponer de algo, este disponer de algo es en miras de crecer, de ser más. Los valores son condiciones de posibilidad, pero a diferencia de sus contrapartes de la modernidad anterior, ya son condiciones condicionadas. La voluntad de poder pone y quita valores en la medida en que le son útiles para el acrecentamiento de poder. Con esto, podemos cerrar el apartado con lo que en realidad es la cuestión medular, la muerte de Dios.

Hasta ahora, hemos referido a la frase de «Dios ha muerto» de forma incompleta. Pues en el pasaje del loco explícitamente se dice que Dios no murió de «causas naturales», sino que fue asesinado por nosotros. ¿Cómo es que pudimos matar a Dios? Heidegger contesta:

el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo... Apartarse de lo ente en sí, esto es, la muerte de Dios, se consuma en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el domino sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder.

²⁰⁵ Martin Heidegger, “El nihilismo europeo”, p. 695.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 681.

²⁰⁷ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 172-173.

El asegurar, como adquisición de seguridad, se fundamenta en la instauración de valores. La instauración de valores tiene a todo lo ente en sí bajo su dominio y, en consecuencia, en cuanto tal ente para sí, lo ha matado, lo ha liquidado²⁰⁸.

La muerte de Dios se refiere, en el fondo, a la pérdida del ente, a la pérdida del mundo en manos de subjetividad. No por nada Nietzsche dice en el pasaje del loco que nos hemos bebido el mar, es decir el todo. Recuperemos la caracterización que Heidegger hacía de la metafísica en “¿Qué es metafísica?”: “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”. Pues bien, la metafísica se asemeja a un fuego que, para resplandecer, necesita consumirse a sí mismo: la recuperación para el concepto se completó hasta que simplemente ya no hubo qué recuperar.

En una nota al pie de página de página de *El tratado de Schelling* Heidegger comenta que para Platón “la θεολογία tiene aquí por tarea trazar los perfiles para una μυθολογία acorde a la verdad”²⁰⁹. En cierta forma, podemos decir que Platón creyó encontrar dicha θεολογία en el εἶδος y en el τὸ ἀγαθόν. Pero en la medida en que no pensó al ser en tanto ser, sino en función de un ser del ser, y este bajo la forma de un Ente Supremo, Platón terminó por contar solamente un mito, el de la onto-teo-logía o metafísica. Para Heidegger es sin duda el más poderoso que se haya contado jamás en la historia de Occidente, pero se ha revelado como mito al fin. Y es que habría que entender mito no como sinónimo de vil falsedad o mentira sino, como indica Gadamer, aquello que se cuenta sin que nadie dude de ello²¹⁰; cuando se puede identificar al mito como mito es señal de que ya no se está en él.

2.3 LA MUERTE DE DIOS COMO DEPURACIÓN NECESARIA PARA LA RELACIÓN CON LA DIVINIDAD

En este recorrido histórico hemos visto cómo surge la onto-teo-logía, pero no por qué surge. En un texto de Galcerán Huguet he encontrado una de las explicaciones más sugerentes:

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 194.

²⁰⁹ Martin Heidegger. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, p. 92.

²¹⁰ Hans-Georg Gadamer. *La herencia de Europa. Ensayos*. Trad. de Pilar Giralt Gorina. Península: Barcelona, 1990, p. 69.

Heidegger...[afirma] textualmente que «metafísica es el nombre de una inseguridad», aquella que atenaza a los seres humanos cuando se dan cuenta de la imposibilidad de contar con fundamentos firmes para sus convicciones. Sólo que alguien en algún momento cayó en la cuenta de que ese carácter negativo de la metafísica podía transformarse en positivo si se suponía que, más allá de las fronteras del mundo físico, podía accederse a algún tipo de mundo supra-sensible, que gozara de mayor relevancia²¹¹.

Y en la “Carta sobre el Humanismo” Heidegger señala brevemente que: “Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la «filosofía»”²¹². La metafísica surge cuando el ser humano huye de la contingencia, y trata de delegar su responsabilidad estableciendo una necesidad ontológica. Dicha necesidad se expande hasta llegar a Dios mismo. Los ontoteólogos –pertenezcan a una fe institucionalizada o no– podrán decir que ellos actúan de cierta forma porque las cosas así *son*; o en contextos abiertamente religiosos, porque Dios así *lo dispone*. Pero no se dan cuenta de que fueron originalmente ellos los que pusieron dicho ser y dicho disponer. Y si bien, la preocupación de Heidegger es indudablemente el ser y no Dios, podemos encontrar constantemente en sus textos amargos reproches hacia los creyentes que establecen así su relación con Dios. Tal vez uno de los más significativo sea el siguiente:

Quien dice seriamente: “Dios ha muerto” y se juega la vida como Nietzsche, no es un a-teo. Opinan así solamente aquellos que hacen pactos con su Dios, y lo tratan como si fuera un cuchillo. Cuando éste se pierde, es que sencillamente se ha ido. Pero perder a Dios significa algo distinto, y no sólo porque Dios y el cuchillo sean cosas intrínsecamente distintas. Así pues, se da una situación especial [Bewandtnis] con el ateísmo, pues muchos que están presos en la jaula de una confesión tradicional que nunca los ha trastornado, ya sea porque son muy cómodos o demasiado astutos, son más ateos que los grandes dubitantes. El deber renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia, es la *salvaguarda* de su divinidad²¹³.

²¹¹ Montserrat Galcerán Huguet. *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los aos 30*. Hiru: Hondarribia, 2004, p. 151.

²¹² Martin Heidegger, “Carta sobre el Humanismo”, p. 262.

²¹³ Martin Heidegger. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Trad. de Ana Carolina Merino Riofrío. Biblos: Buenos Aires, 2010, p. 92.

Las palabras de Heidegger no podrían ser más severas. Al igual que en el caso de Kant, detrás del discurso filosófico de Heidegger se alcanza a escuchar el clamor de un hombre indignado por lo que se ha hecho con la divinidad. En el fondo la onto-teo-logía significa la instrumentalización de lo divino, pero dado que lo divino es el Misterio, lo Inefable, lo Totalmente Otro, instrumentalizarlo significa forzosamente mundanizarlo, es decir, despojarle de su divinidad. Es por ello que la frase «Dios ha muerto» no sólo significa la pérdida del mundo suprasensible sino, literalmente, la muerte –la desdivinización– de Dios. Ya hemos visto cómo, para Heidegger, el Dios cristiano se convierte en condición de posibilidad; los verdaderos asesinos de Dios son los que la mayoría de las veces se consideran sus más acérrimos defensores. De hecho, para Heidegger, los asesinos de Dios han sido particularmente los teólogos²¹⁴ que, al convertir a Dios en un concepto, le han despojado de toda vinculación efectiva para con los hombres, pues: “A este Dios, el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco poder tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”²¹⁵.

Pese a todo lo anterior, esta situación epocal no excluye que haya personas devotas por aquí y por allá que sigan practicando alguna religión. Anteriormente advertíamos que no se debía interpretar la muerte de Dios como un ateísmo vulgar. Como señala Colomer, queda claro que para Heidegger en el fondo lo divino no puede morir, más bien lo que murió fue una determinada concepción de la divinidad:

¿Dios ha muerto? Sí y no. Sí, Él ha muerto. Pero ¿qué Dios? El Dios ‘moral’, el Dios cristiano ha muerto; el ‘Padre’, en el cual uno busca refugio, la ‘personalidad’ con la cual uno tiene tratos, el ‘juez’ con el cual uno pleitea, el ‘retribuidor’ mediante el cual uno se deja pagar sus virtudes, aquel Dios con el cual uno hace sus ‘negocios’²¹⁶.

Aún y cuando lo anterior pueda sonar liberador –Nietzsche llamaba a vivirlo de esta forma–, esto no cancela el hecho de que el Dios juez haya dejado un tremendo vacío tras su muerte, pues la muerte de Dios también significa que “ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión

²¹⁴ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 193.

²¹⁵ Martin Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, p. 153.

²¹⁶ Heidegger citado a pie de página por Eusebi Colomer. *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. Universidad Iberoamericana: México, 1995, p. 22.

la historia universal y la estancia de los hombres en ella”²¹⁷. Paciera como si lo divino, que una vez reinó sobre la tierra y caminaba junto con los hombres, se hubiera replegado. Las religiones, en particular el cristianismo en Occidente, ya no son capaces de configurar historia. Anteriormente, Dios era un agente que, por ser el motor de la historia, advenía inevitablemente a los hombres. Hoy, sin embargo, ante la incapacidad de las religiones, lo divino ha pasado a ser –en el mejor de los casos– un rasgo periférico de la vida. De esta forma, “la relación con los dioses se transforma en una vivencia religiosa”²¹⁸. Es decir, en una vivencia de determinado orden entre otras que el individuo puede experimentar o no.

Sin embargo, el punto persiste, a nivel colectivo e histórico, Dios ha muerto. ¿Qué se puede hacer ante esta situación? La respuesta ya está apuntada en una de las citas anteriores: «El deber renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia, es la *salv guarda* de su divinidad». Lo mejor que se puede hacer, si se quiere honrar a lo divino, es tomar consciencia de su ausencia. Sin embargo, dado que lo divino ya no puede configurar historia, la dimensión de lo divino empieza a desfigurarse. A esta situación Heidegger la califica como la noche del mundo: “Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como falta”²¹⁹.

Solamente unos pocos individuos, como el loco descrito por Nietzsche, siguen teniendo consciencia de la ausencia de Dios, de experimentar su ausencia como ausencia. Entre estos individuos, uno muy particularmente querido por Heidegger es Hölderlin. Para nuestro pensador, Hölderlin y los poetas que se asemejan a él: “son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio”²²⁰. Y es que para Hölderlin, después de Hércules, Dionisio y Cristo, ya no ha habido ningún otro Dios que ilumine a Occidente²²¹. Con Cristo se inaugura el atardecer de lo divino y podríamos decir que con la Modernidad se inaugura oficialmente la noche. La noche para Hölderlin es vivida

²¹⁷ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, p. 199.

²¹⁸ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 64.

²¹⁹ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, p. 199.

²²⁰ *Ibidem*, p. 201.

²²¹ *Ibidem*, p. 199.

por el hombre como un exilio de su patria original. Este exilio es aquello mismo que, a su modo, han pensado Hegel y Marx como «entfremdung», como alienación²²².

Ahora bien, si como hemos dicho, lo que en el fondo murió fue una concepción de lo divino, entonces esa muerte se convierte en condición de posibilidad para una comprensión que sí le haga justicia a lo divino²²³. Como veíamos arriba, Heidegger al menos insinúa que puede haber un «camino hacia el cambio». Para el pensador de Friburgo, estamos en una especie de entretiempos, en el que “hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser”²²⁴. La metafísica fue el tiempo del olvido de la diferencia ontológica, pero, ahora que la metafísica se ha consumado, llega el tiempo en que –quizás– podamos pensar el ser. Pensar el ser es lo que podría sacarnos de la situación de indignancia, inclusive en nuestra relación con lo divino. En la “Carta sobre el humanismo” Heidegger expone muy claramente los grados de dependencia que hay entre el ser y lo divino:

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar 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». ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrado incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre²²⁵.

Hacer depender lo divino de lo sagrado no es una original de Heidegger; para algunas corrientes clásicas de las ciencias de la religión, sobre todo en la escuela de Nathan Söderblom, el contacto con lo sagrado –aquello sobrecogedor, a la vez terrible y fascinante–

²²² Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, pp. 277-279.

²²³ Obsérvese que, en este aspecto, el planteamiento de Heidegger llega a ser casi hegeliano, pues si el dios de la onto-teo-logía representaba la negación de lo verdaderamente divino, ahora se requiere la negación de la negación para que un nuevo estado pueda surgir.

²²⁴ Heidegger citado por Eusebi Colomer, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 58.

²²⁵ Martin Heidegger. “Carta sobre el humanismo”, p. 287.

, es lo fundante del fenómeno religioso²²⁶. Como dice la famosa frase de Gerardus van der Leeuw “en la religión Dios ha llegado bastante tarde”²²⁷.

La novedad estaría en que Heidegger hace depender a lo sagrado del pensar el ser. Esto porque la metafísica, el olvido del ser, condujo a que se perdiera el mundo en lo inanimado del concepto. Si lo sagrado ha de volver a alborear, se necesita primero un mundo en el cual poder manifestarse, se necesita que el mundo vuelva a ser mundo, que las cosas vuelvan a ser cosas, y esto sólo ocurrirá cuando dejemos de pensar metafísicamente –que en el contexto de hoy significa dejar de pensar de forma científico-técnica. En la conferencia de 1951, “La cosa”, Heidegger apunta:

En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la más burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada²²⁸.

La recuperación de las cosas ocurre cuando éstas son pensadas desde la Cuaternidad [Geviert], concepto ampliamente explorado en “La cosa” y en la conferencia del mismo año “Construir, habitar, pensar”. Aquí ya nos encontramos ante el pensamiento del Heidegger más tardío, cuyo lenguaje se vuelve mucho más poético y evocador, aunque por lo mismo, con mayor peligro de ser tergiversado y trivializado. Pese a esto, debemos de correr el riesgo de decir algo respecto de la Cuaternidad, si es que queremos entender la propuesta de Heidegger ante la muerte de Dios.

La Cuaternidad es el término con el cual el filósofo de la Selva Negra intenta pensar el mundo²²⁹ de forma no metafísica, es decir, pensar lo que hay desde la simplicidad de un lenguaje poético, casi mítico, alejado de los conceptos sistemáticos de la metafísica

²²⁶ Carlos Casale. “La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina”. *Teología y Vida*. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas. Universidad Católica del Maule, Santiago, 2008, v. 49 n. 3, p. 401.

²²⁷ Gerardus van der Leeuw por Juan Martín Velasco. *op. cit.*, p. 120.

²²⁸ Martin Heidegger. “La cosa” en *Conferencias y artículos*, p. 125.

²²⁹ *Ibidem*, p. 132.

tradicional. Esta Cuaternidad está formada de cuatro elementos interdependientes: la tierra, el cielo, los mortales y los divinos. Heidegger los explica de la siguiente forma:

La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales... El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter... Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento... Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte *como* muerte. Sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos²³⁰.

Esta manera de hablar, que recuerda sobre todo una idealización bucólica, es sobre todo por lo que más de una vez se ha acusado a Heidegger de reaccionario ante la sociedad contemporánea. No es el momento de evaluar dicha acusación, aunque no está por demás decir que esta faceta de Heidegger está indudablemente influenciada tanto por su infancia en Messkirch como por su contacto con los campesinos de la Selva Negra. Y es que, para Heidegger, la simplicidad del pensamiento del campesino salvaguarda mucho mejor el mundo y las cosas que la sofisticación del pensamiento metafísico y científico-técnico. Ahora bien, de los cuatro elementos, nos interesan particularmente el binomio de divinos-mortales.

En esta etapa de su pensamiento, Heidegger ya no se usa el término «Dasein» sino que se prefiere el de «los mortales», sin embargo, la intención sigue siendo la misma: tratar de pensar al ente que somos de una forma distinta a como lo ha pensado la metafísica. En este sentido, que el hombre tiene que volverse mortal implica dejar de ser como el sujeto moderno, que reclama todo para sí en el aseguramiento de la representación. Ser mortal implica reconfigurar la relación que guarda el hombre con el ser, es decir, reconocer la indigencia del entretiem po actual como indigencia. Esto significa no consolarse con el Dios cristiano, pues este también ya ha muerto, ni alienarse con la dictadura de la mentalidad científico técnica.

²³⁰ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, p. 110-111, subrayado del original.

Solamente de esta forma el hombre como mortal puede estar atento a las señas de los divinos. “En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado”²³¹.

Respecto a «los divinos», sería un error –hasta donde alcanzo a comprender– hipostasiarlos. Más bien habría que entenderlos como aquellas huellas de lo divino que ya rastreaba Hölderlin y que nos recuerdan que la falta de la divinidad es una falta. En realidad, los divinos por sí mismos no importan tanto como lo que anuncian: el Dios que puede presentarse o seguir oculto. ¿Qué o quién es este Dios? Este es el punto donde el planteamiento de Heidegger se vuelve más enigmático. Colomer apunta que:

el pensamiento heideggeriano no es ni politeísta ni monoteísta, ni en general nada que tenga que ver con ningún “ismo”. “Politeísmo”, “monoteísmo”, “panteísmo”, “ateísmo”, son, a su entender, posiciones de la razón que presuponen la decisión metafísica²³².

Así las cosas, este Dios anunciado por los divinos vendría a representar a la esencia de la divinidad, de la que todavía no puede decirse bajo qué forma se presentará. Pero, ¿qué es la esencia de la divinidad? Para contestar esta pregunta primero recordemos que Heidegger ha caracterizado a la muerte de Dios como la incapacidad de lo divino para configurar historia. Es decir, lo divino parecería ser aquello capaz de reunir e impulsar a los hombres voluntariamente en un proyecto común. Es por ello que, en el conjunto de notas y borradores póstumamente publicados como *Aportes a la filosofía* nuestro filósofo escribe: “El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia”²³³.

Aunado a esto, Heidegger parece caracterizar a lo divino como una sobre potencia que asalta al hombre. Por ejemplo, en un curso sobre Parménides, pronunciado en 1942, Heidegger, reflexionando sobre el αἰδώς en la poesía de Píndaro, menciona lo siguiente:

“Αἰδώς –pensado de manera griega– no es un sentimiento que el hombre posee, sino la disposición como lo disponible que determina su esencia, es decir, la relación del ser con el

²³¹ *Ibidem*, p. 111.

²³² Eusebi Colomer, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 40.

²³³ Martin Heidegger. *Aportes a la filosofía. Acera del evento*. Trad. de Dina V. Picotti C. Biblos: Buenos Aires, 2011, p. 330.

hombre. Por eso, αἰδώς es, como lo supremo, lo que se halla en la proximidad esencial del dios supremo Zeus...

El ser mismo porta el sobrecogimiento, a saber, sobrecogimiento de ser. De este modo, el ser es en el mismo inicio protector de su propia esencia. Αἰδώς remite a este sobrecogimiento, el cual se impone al hombre²³⁴.

Y en un apartado posterior también comenta: “τὸ θεῖον y τὸ δαιμονίον (lo divino) son lo extra-ordinario que mira dentro del desocultamiento y se presenta en lo ordinario”²³⁵. Con esto en mente, se entiende mejor las subordinaciones que establece Heidegger en la “Carta sobre el humanismo”. Lo divino es entonces aquello que se encuentra en el ámbito de lo sagrado (y no a la inversa, en el que lo sagrado se constituiría como sagrado por albergar lo divino) y que, por medio de esto, despierta el αἰδώς en los hombres, coligándolos en torno de sí y configurando la historia. A su vez, el poder que emana de lo sagrado no pertenece a lo sagrado mismo, sino que ultimadamente proviene del ser²³⁶. La muerte de Dios, la noche del mundo, significan entonces que ya nada despierta el αἰδώς en los hombres, y por ello vagan sin rumbo, sin saber cómo habitar sobre la tierra. Como sucinta y acertadamente lo resume Beaufret, ya no se trata “si algún dios es capaz de ser, ‘sino si el ser una vez más será capaz de un dios’”²³⁷. Este posible Dios, hijo del ser y anunciado por los divinos, representa entonces aquello Totalmente Otro que inauguraría una nueva etapa histórica. Es Totalmente Otro porque nosotros, hijos de nuestro tiempo indigente, no podemos imaginar nada más allá de los modelos que ya se han derrumbado.

2.4 SEGUNDO BALANCE PROVISIONAL

Al leer todo lo anterior no se puede evitar recordar la similitud temática entre este advenimiento del ser que traerá al Dios y la lectura que el joven Heidegger efectuaba de la primera Carta a los tesalonicenses. Al igual que la παρουσία de Cristo²³⁸, el advenimiento del ser no puede ser computado ni controlado por los hombres, lo único que les queda es

²³⁴ Martin Heidegger, *Parménides*, pp. 97-98.

²³⁵ *Ibidem*, p. 145.

²³⁶ Aunque en su lectura de Heidegger, Lacoste equipara a lo sagrado con el ser. *Cfr.* Jean-Yves Lacoste. *Experiencia y Absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Trad. de Tania Checchi. Sígueme: Salamanca, 2010, p. 29.

²³⁷ J. Beaufret citado por Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 135.

²³⁸ El paralelismo también lo establece Gadamer, *cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 162.

esperar kairológicamente si el ser ha de volver a manifestarse. Esta espera kairológica, al igual que la del cristianismo primitivo, enfatiza no el contenido sino el hacer experiencia del contenido, en este caso intentar pensar el ser ya no metafísica sino históricamente. Sin embargo, queda claro que este hacer experiencia se realiza exclusivamente en el pensamiento “sin ningún tipo de atención a la oración, el arrepentimiento, el compromiso ético o la relación con los demás”²³⁹. Surgen así la pregunta si la propuesta heideggeriana ante la muerte de Dios resulta satisfactoria. Pero esto ya habrá que contestarlo en el siguiente c

²³⁹ Eusebi Colomer, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 35.

Capítulo 3: Postura crítica y conclusiones

En la introducción mencionaba que este trabajo tenía como objetivo tratar de clarificarme el dolor de experimentar a Dios como ausencia. Después del recorrido de los dos capítulos anteriores surge la pregunta: ¿ha cumplido este objetivo la investigación? Para contestarla, primero expondré lo que he encontrado valioso en Heidegger, para después pasar a lo que me resulta problemático de su postura y por último concluir con el horizonte que este trabajo me ha abierto a futuras investigaciones.

3.1 HEIDEGGER, MAESTRO DE LECTURAS Y DE LA VIDA

La lectura onto-teo-lógica gravita, como hemos visto, en torno al mundo suprasensible inaugurado por el εἶδος platónico. Si bien Heidegger está lejos de ser el primero en llamar la atención al respecto –el apartado de Kant nos ha mostrado que la preocupación se hacía sentir ya en plena Ilustración–, su originalidad consiste en haberle dado una lectura unitaria y estructurada a lo largo de la historia de la filosofía. A dicha lectura se le pueden hacer muchas impugnaciones –en breve nos ocuparemos de algunas de ellas– y, no obstante, resulta, aparte de sugerente, fructífera, pues Heidegger pone de manifiesto la relación entre metafísica y nihilismo.

Ante corrientes que añoran la seguridad y majestuosidad de los grandes sistemas metafísicos de antaño, Heidegger pone de relieve que el nihilismo es consecuencia de dichos sistemas. El nihilismo no un extraño enemigo sino una de las cosas más íntimas de Occidente, producto de sus decisiones históricas, en concreto, el haber necesitado de un garante suprasensible para validar las cosas. La obra de Heidegger siempre tendrá el valor de señalar que el reino de lo suprasensible ha llegado a su fin, y que el ser necesita ser pensado de forma diferente: ya no como aquello que causa o fundamenta al ente –como si fuera algo anterior, superior e independiente a éste– sino como el horizonte histórico en el que se manifiesta todo ente.

El mundo suprasensible es, a su vez, un peligro porque históricamente trocó, sobre todo en la Modernidad, en el posibilitante del progresivo control de todo lo que hay. Como ya vimos, para Heidegger la técnica es la materialización de la metafísica moderna, en que todo es objetivado para y por un sujeto que aspira a objetivar todavía más. Y, si bien el

planteamiento de Heidegger corre el peligro de sonar unilateral –por no decir que reaccionario– habrá que reconocer que hay una faceta de la técnica moderna que puede resultar tan peligrosa y dañina como la denunciada por Heidegger; la catástrofe ecológica que vivimos hoy en día puede dar cuenta de ello.

“Todo funciona. Esto es precisamente *lo inhóspito*, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento”²⁴⁰. dijo Heidegger ya al final de su vida²⁴¹, en su famosa entrevista para el periódico *Del Spiegel*. Y es que mientras no se reconozca que el aparentemente ilimitado funcionamiento de la técnica representa un problema, el hombre seguirá alienado, incapaz de establecer una relación fructífera con el mundo, con los otros y con lo divino. Esto debido a que el funcionamiento indiscriminado requiere precisamente que los elementos que involucra sean calculables, predecibles y por lo tanto controlables. En “Serenidad” nuestro filósofo apunta que:

cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados²⁴².

El peligro no está en que exista un pensamiento calculador en sí, este tiene su lugar y su necesidad en el mundo, sino, más bien, en que se convierta en el único pensar, y que aniquile al otro tipo de pensamiento, el meditativo, es decir, el filosófico. Si esto llegara a ocurrir, se cerrarían las puertas al pensamiento que se pregunta por el misterio²⁴³, –y podríamos agregar con Heidegger– por la espontaneidad, la originalidad, la gratuidad, la donación y otro tipo de fenómenos afines que no pueden cuantificarse sin ser desfigurados.

En el punto que es de nuestro particular interés, ya hemos visto que la esfera de lo divino es precisamente lo que desborda a todo cálculo, predicción o control por parte de los hombres. Quererlo someterlo al funcionamiento es corromperlo y destruirlo; en lenguaje

²⁴⁰ ENTREVISTA DEL SPIEGEL A MARTIN HEIDEGGER.

<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/ENTREVISTA%20DEL%20SPIEGEL%20A%20MARTIN%20HEIDEGGER.pdf>. [consultado el 27 de septiembre de 2017], subrayado mío.

²⁴¹ La entrevista tuvo lugar el 23 de septiembre de 1966, pero no salió a la luz sino hasta el 31 de mayo de 1976, pues Heidegger pidió que se publicara después de su muerte.

²⁴² Martin Heidegger. “Serenidad” en *Serenidad*. Trad. de Ives Zimmermann. Serbal: Barcelona, 2002, p. 18.

²⁴³ *Ibidem*, p. 30.

religioso, cuando ocurre esto ya se está en terrenos de la idolatría y de la magia, pero no de lo verdaderamente religioso.

Como hombre de fe, no puedo dejar de admirar que Heidegger, al igual que el loco de *La gaya ciencia*, se haya atrevido a renovar, con inusitadas fuerzas, la búsqueda de Dios cuando para muchos de sus contemporáneos ya había caído en el olvido. Y si hemos de hacer caso a Xavier Zubiri, para quién la cuestión de Dios es un problema que apela por igual al teísta, al agnóstico y al ateo²⁴⁴ la obra de Heidegger siempre representará un contrapeso importante para, por un lado, aquellas corrientes que, quieren menospreciar o pasar por alto el problema de Dios, y, por otro, a los discursos religiosos reaccionarios que se aferran a un mundo teocrático ya inexistente. Para terminar, habría que tener siempre presentes las palabras de Karl Rahner respecto de su otrora maestro:

Heidegger era para sus discípulos como un mistagogo... Yo diría que esta era para mí su primera función importante. Enseñaba a releer los textos, a interrogarse por su trasfondo, a ver las líneas de interconexión entre los textos y las sentencias aisladas de un filósofo que no están al alcance de los espíritus mediocres. Desplegó para ello obviamente una gran ciencia-filosofía de la que pienso que puede tener y tendrá una fascinante significación para un teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable²⁴⁵.

Más que un transmisor de contenidos, Heidegger es un maestro en la forma de leer, de interrogar a la tradición, pero, sobre todo, del pensar; y acaso nunca se propuso ser otra cosa más que eso.

3.2 LA ONTO-TEO-LOGÍA, UN RIESGO CONSTANTE

Todo lo dicho debe servir como advertencia y estar atentos ante las diferentes formas de onto-teo-logía que todavía perduran. Emmanuel Falque señala que mientras más se busca a la onto-teo-logía, menos se le encuentra²⁴⁶. Con esto el autor francés quiere señalar que, en muchos de los pensadores denunciados por Heidegger como cómplices de la onto-teo-logía,

²⁴⁴ Xavier Zubiri. *El hombre y Dios*. Alianza: Madrid, 2012, pp. 3-6.

²⁴⁵ Rahner citado por Gustavo Baena Bustamante. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Verbo Divino: Navarra, 2011, p. 57.

²⁴⁶ Emmanuel Falque. *Dios, la carencia y el otro. De Irineo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Trad. de Marta González de Díaz y Jorge Aureliano Díaz. Siglo del Hombre Editores: Bogotá, 2012, p. 63.

hay otros elementos en sus obras que dan pie a decir que dichos autores no cosificaban a Dios; nos encargaremos en el apartado siguiente de ahondar en este aspecto. Sin embargo, en contra de Falque y a favor de Heidegger, considero que, si bien hay suficiente sutileza en los grandes teólogos y filósofos de Occidente para desligarlos de la onto-teo-logía, ésta se encuentra todavía muy presente en la cotidianidad de nuestra cultura. Tomando prestada una expresión de Ruiz de la Peña, la onto-teo-logía ha resultado ser como el Cid, ¡ha seguido ganando batallas inclusive después de muerta!²⁴⁷

He conocido a muchas personas, tanto del lado de la increencia como de la creencia, que siguen considerando a Dios como mero fundamento de todo lo que hay. En el lado de los increyentes, no en pocas ocasiones esta concepción –con justa razón– es lo que no les permite creer en Dios; mientras que del lado de los creyentes he podido constatar repetidas veces su asombro cuando se dan cuenta que se puede concebir a Dios de otra manera. Por otro lado, la onto-teo-logía no sólo se encuentra presente en los ámbitos religiosos, sino también científicos. Es sorprendente que en el ámbito de la divulgación científica todavía muchas veces se siga viendo a la ciencia de forma metafísica, es decir, como aquella indagación que descubre –o debe descubrir– el fundamento del mundo, lo que significa no haber entendido el dominio fenoménico de la ciencia. De igual forma, que en la literatura de divulgación se denomine actualmente al bosón de Higgs como «la partícula de Dios» no es más que un síntoma de que se sigue identificando a aquello que sirve de amalgama del ente en su totalidad con el τὸ θεῖον.

Por otro lado, es cierto, las religiones suelen expresarse muchas veces en un lenguaje que parece onto-teo-lógico, pero examinado más a fondo, las verdaderas experiencias religiosas se revelan como precisamente lo opuesto a cualquier onto-teo-logía.

Quien desde la verdadera experiencia creyente y la actitud orante en la que se encarna, ha tomado conciencia de la absoluta trascendencia de Dios, ha consentido a ella y la ha reconocido, puede después, según la situación en la que viva, emplear en relación con él todas las palabras del lenguaje, sin peligro de que estas palabras atenten contra su condición de Misterio: puede invocarle como mi refugio, mi roca, mi baluarte, mi pastor, mi rey, mi padre. En cambio, cuando el hombre no ha pasado por esa experiencia, cuando no ha adoptado esa

²⁴⁷ Juan Luis Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae: Santander, 1996, p. 171.

actitud, hasta las palabras más depuradas del lenguaje metafísico traicionan la realidad de quien el verdadero creyente-orante reconoce como inefable²⁴⁸.

Es precisamente con esta aclaración de Juan Martín Velasco que es prudente empezar a introducir las críticas a su lectura de la onto-teo-logía.

3.3 LA INJUSTICIA HACIA LA TRADICIÓN POR PARTE DE HEIDEGGER; AGUSTÍN COMO CASO PARADIGMÁTICO

Si bien la hipótesis de la onto-teo-logía proporciona una lectura unitaria del desarrollo de la metafísica occidental, por lo mismo corre el peligro de caer en generalidades –cuando no distorsiones– de los autores que trata de catalogar como parte de la onto-teo-logía. Al respecto, habrá que decir que la lectura onto-teo-lógica ha sido sumamente cuestionada desde que fue planteada por Heidegger. Emmanuel Falque menciona una serie de investigadores que han tratado de negar la presencia de la onto-teo-logía en autores muy diversos; tal es el caso de P. Aubenque para Aristóteles, C. Bruaire para Hegel, É Gilson para Tomás de Aquino y J.-Ch. Bardout para Malebranche, entre otros²⁴⁹. Dicha lista basta para señalar que no se debe tomar el diagnóstico de Heidegger respecto de algún autor como definitivo. Por los alcances de este trabajo, no podemos detenernos en todos los autores ya mencionados; no obstante, para ilustrar la situación, debemos retomar a uno de los autores que ya hemos tratado en los capítulos anteriores y a quien considero que Heidegger califica injustamente de onto-teólogo: Agustín.

Como habíamos dicho, Heidegger se vale del estudio del Libro X de las *Confesiones* para asegurar que el obispo de Hipona, al equiparar a Dios con la «beata vita», tergiversa la indagación de la vida fáctica en el cristianismo para trocarla en indagación teórica; en Agustín lo griego termina por aniquilar a Pablo. Pero, ¿se sostiene la interpretación de Heidegger? Falque se vale de un texto distinto para tratar de exonerar a Agustín. El filósofo francés aborda uno de los textos del doctor de la Gracia que parecerían estar más corrompidos por la visión teórica griega, el Libro V del *De Trinitate*. Ahí se examina qué categoría aristotélica es la más apropiada para expresar la economía intra-Trinitaria y Agustín concluye

²⁴⁸ Juan Martín Velasco, *op. cit.*, p. 233.

²⁴⁹ Emmanuel Falque, *op. cit.*, p. 64.

que es la de relación. A primera instancia esto parecería ser un atropello metafísico mucho mayor para Dios que el efectuado en el libro X de las *Confesiones*. Sin embargo, Falque asegura que hay que atender a la intención de Agustín, la cual no consiste en subordinar el contenido de la Revelación a la filosofía griega, sino examinar qué elementos de esta última ayudan a expresar mejor lo ya descubierto por medio de la Revelación. Así pues, Falque afirma que:

No es la relación la descubierta en primer lugar para aplicarla luego al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; sino que, por el contrario, es la referencia necesaria de los tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) la que exige la relación, teniendo en seguida valor ella misma, y más tarde a propósito del ser humano²⁵⁰.

De esta forma, no atestiguamos una tergiversación del cristianismo, sino la transformación de la filosofía griega para expresar el contenido netamente cristiano. Como han apuntado varios autores²⁵¹, en los primeros siglos del cristianismo se da un movimiento paradójico, en que conforme el lenguaje teológico se va helenizando, su contenido doctrinal se va des-helenizando. En concreto, en el caso de la categoría de relación sostenida por Agustín en el *De Trinitate* Irénée Chevalier sostiene que: “la relación en Dios no depende, ni de la sustancia, ni del accidente, sino que constituye un *orden aparte*”²⁵².

Ahora bien, ¿no podría ocurrir algo similar con la equiparación de Dios con la «beata vita» efectuada en las *Confesiones*? Heidegger concluye muy pronto que “*Beata vita* es *gaudium*, y concretamente *gaudium* de la verdad, entendido como *referido* existencialmente a la *vita beata*. (En el camino de la vida, con todo, la irrupción de la filosofía griega.)”²⁵³. *Gaudium* por haber encontrado la verdad sí, pero ese encuentro no es en primera instancia un encuentro teórico, sino un encuentro personal:

Porque allí donde hallé la verdad [clama Agustín, en el mismo Libro X], allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendí. Así, pues, desde que te conocí,

²⁵⁰ Emmanuel Falque, *op. cit.*, p. 80.

²⁵¹ Falque señala a A. Grillmeir, *cf.* Emmanuel Falque, *op. cit.*, p. 70; mientras que Michael Henry señala a Bernard Sesbüé *cf.* Michel Henry. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Trad. de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Sígueme: Salamanca, 2001, p. 16.

²⁵² Irénée Chevalier citado por Emmanuel Falque, *op. cit.*, pp. 92-93.

²⁵³ Martin Heidegger, “Agustín y el neoplatonismo”, p. 55, subrayado del original.

permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti. Estas son las santas delicias mías que *tú me donaste por tu misericordia, poniendo los ojos en mi pobreza*²⁵⁴.

En realidad, Agustín nunca se aleja de la convicción del hombre religioso de que, si ha descubierto a Dios, es porque Dios tuvo primero la iniciativa de salir a su encuentro. No es tanto un descubrir a Dios sino un *dejarse* descubrir por Él. La lectura de las *Confesiones* demuestra que para Agustín, Dios es un dialogante, que le interpele y le llama, no un mero concepto que lleva por nombre «beata vita». En todo caso, al igual que la categoría de relación en *De Trinitate*, la «beata vita» ha sido resignificada para expresar lo vivido en la fe. No es que Dios se despersonalice en la «beata vita» sino, la experiencia de descubrir que la única vida merecedora de ser vivida es al lado de Dios, es la que exige el concepto de «beata vita». Aquí también podemos afirmar la frase de Martín Velasco, el que ha tenido la experiencia creyente puede afirmar a Dios inclusive como «beata vita» sin comprometer su Misterio.

Respecto de la otra objeción por parte de Heidegger, que apunta que Agustín, al privilegiar la vista –esto es, de nuevo la actitud teórica– convierte a Dios en el *Summum Bonum* habrá que decir de igual forma que Heidegger falla en identificar la intención básica del obispo de Hipona. Pues este mirar no es un mirar teórico, sino un mirar que está anclado en la vida fáctica. Un pasaje que ilustra lo anterior se encuentra en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*:

Mas tú, que todavía no ves a Dios, amando al prójimo te harás merecedor de verle a Él. El amor del prójimo limpia los ojos para ver a Dios, como lo dice claramente Juan (...) Si tú me dices: Muéstrame a quién debo amar, ¿cuál va a ser mi respuesta sino la misma de Juan? *Nadie vio jamás a Dios*. No te juzgues, sin embargo, como en absoluto excluido de la visión de Dios: *Dios, dice, es caridad, y quien permanece en la caridad, permanece en Dios*. Ama, pues, al prójimo e intuye en ti el principio de ese amor del prójimo, y en él verás a Dios en la medida que puedas²⁵⁵.

²⁵⁴ Agustín, Santo. *Las Confesiones*. Trad. de Ángel Custodio Vega. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1991 (*Obras de San Agustín II*), p. 422, subrayado mío.

²⁵⁵ Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*. Trad. de Teófilo Prieto. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1968 (*Obras de San Agustín XII*), p. 404, subrayado del original.

A la hora de abordar a Agustín, Heidegger no toma en cuenta la capital dimensión del amor –tanto para con Dios como para el prójimo–, hecho que nos parece no le deja apreciar correctamente la obra del doctor de la Gracia. Sobre el tema del amor volveremos en breve.

3.4 EL PROBLEMÁTICO CELO HEIDEGGERIANO POR DIOS

Como en otros aspectos controversiales de su vida –sus relaciones amorosas, su adhesión al Partido Nacionalsocialista– en lo religioso Heidegger fue un hombre atormentado, desgarrado interiormente, contradictorio y, a veces, inclusive oportunista. La ambigüedad que mantuvo durante toda su vida con el cristianismo lo acompañó hasta la tumba, pues su última voluntad fue que en su entierro se recitarán simplemente un Padre Nuestro y unos versos de Hölderlin²⁵⁶. Esta ambigüedad también se manifiesta sus declaraciones sobre Dios, pues nuestro filósofo siempre se expresaba con cierto resentimiento de lo que la tradición y los teólogos habían hecho con Él, pero al mismo tiempo es este mismo celo lo que termina neutralizando cualquier posibilidad de Dios en la filosofía heideggeriana.

3.4.1 EL CELO EN EL HEIDEGGER TEMPRANO

Desde su juventud Heidegger sintió las pulsiones en disputa entre la fe de sus orígenes y la vocación filosófica, y decidió optar por esta última, no sólo por privilegiarla, sino porque para Heidegger, apartar a Dios de su pensamiento también representaba salvaguardar a Dios. Y, aunque habrá que admitir que la actitud por parte del Magisterio católico, en reacción a la controversia modernista, no era la mejor para establecer un diálogo fructífero entre filosofía y teología en aquellos años, uno se pregunta si la unilateralidad con la que Heidegger terminó rechazando a Dios en la filosofía se sostiene.

Recordemos, para Heidegger la fe significa creer, la filosofía, cuestionar sin impedimentos, de ahí que parezcan actitudes mutuamente excluyentes. En el primer apartado de este capítulo hemos comentado que la obra de Heidegger sirve como contrapeso para

²⁵⁶ Xolocotzi apunta que el hecho de que finalmente se llevará a cabo una liturgia más extensa fue una iniciativa del sobrino de Heidegger, Heinrich Heidegger, con quien Elfride se molestó sobremedida por no haber respetado la petición original de su tío. *Cfr.* Angel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 129, a pie de página.

quienes no se toman el problema de Dios en serio. Pues bien, habría que aclarar que consideramos que uno de dichos individuos es el propio Heidegger, pues por medio de esta división tan tajante entre filosofía y fe, cierra las puertas a abordar el problema de Dios filosóficamente. ¿Hemos hecho entonces la primera aseveración a la ligera? No nos parece el caso, pues a lo largo de la investigación hemos visto que el problema de Dios vuelve cíclicamente a su obra. Así podemos por fin empezar a aclarar la frase de González de Cardedal sobre el «tan cerca y tan lejos» de Heidegger respecto del cristianismo: si bien lo que podríamos llamar la «respuesta oficial» del doctor de Friburgo sería que el problema de Dios no tiene cabida en la filosofía, un estudio minucioso de su obra –como el que hemos pretendido en esta investigación– nos da los argumentos para asegurar lo contrario.

Lo que es más, la división entre filosofía y fe se da bajo una serie de supuestos sumamente cuestionables. Por ejemplo, en “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” vuelve a afirmar²⁵⁷ esta separación aludiendo a la línea paulina de “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual que se ciñe a simples criterios humanos? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?” (1Co 1, 20)²⁵⁸. Así pues, para Heidegger, el creyente que no vea en la filosofía más que la necesidad del mundo, no ha entendido la predicación de Pablo. Colomer comenta, siguiendo a Gilson, lo sorprendente que es encontrar un cuasi fundamentalismo bíblico en un autor por lo general tan sutil como Heidegger²⁵⁹. Y es que, si se examina bien, el proceso con el que juzga al cristianismo está lleno de omisiones y sesgos. Pareciera que, en el pensamiento de Heidegger, todo el cristianismo es juzgado a la luz de las epístolas paulinas y –como ya vimos al analizar *Introducción a la fenomenología de la religión*– con una marcada preferencia por la primera carta a los tesalonicenses, uno de los textos más escatológicos del Nuevo Testamento. De igual manera, aquellos pasajes bíblicos que abren otras posibilidades para interpretar el cristianismo se encuentran descartadas²⁶⁰. Por ello es que Lacoste señala que Heidegger tiende a reducir lo bíblico a lo neotestamentario

²⁵⁷ Martin Heidegger, “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” en *Hitos*, p. 310.

²⁵⁸ *Biblia de Jerusalén*, p. 1678.

²⁵⁹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 633.

²⁶⁰ Colomer menciona en el mismo pasaje la interpretación que se puede hacer de Romanos 1,20 como una invitación al filosofar. *Cfr., Idem.*

y agrega mordazmente: “Muchas cosas no existen para Heidegger, e Israel y sus escritos están entre ellas”²⁶¹.

Por si fuera poco, en las esporádicas ocasiones que Heidegger habla de Israel, también lo hace con una simplicidad que no deja de resultar sorprendente. “Los ‘profetas’ de estas religiones –dice– no comienzan prediciendo el verbo de lo Sagrado. Anuncian inmediatamente al Dios en el cual se apoya la certidumbre de la salvación en una beatitud sobrenatural”²⁶². Así pues, la separación entre fe y filosofía podríamos resumirla de la siguiente forma: «el creyente, cuando filosofa, comete dos crímenes; uno contra Dios, pues no ha entendido que la sabiduría del mundo es locura para Dios, y otro contra la filosofía misma, pues por la certidumbre que le otorga su fe no es capaz de preguntar con suficiente radicalidad». Ante ello, Martin Buber responde:

Digamos, de paso, que no he encontrado en nuestra época, en un plano filosófico elevado, tan enorme falta de comprensión ante los profetas de Israel. Los profetas de Israel nunca han anunciado a un Dios en el cual se fiaran los esfuerzos de sus oyentes por lograr la seguridad. Siempre han tratado de hacer añicos toda seguridad y de proclamar, en el abismo abierto de la inseguridad final, al Dios indeseado que exige que sus criaturas humanas adquieran humanidad, y confunde a quienes imaginan que pueden buscar refugio en la certidumbre de que entre ellos está el templo de Dios²⁶³.

A la crítica de Lacoste y Buber hay que sumarle la de González de Cardedal, que señala que el análisis de Heidegger: “versa sobre la existencia cristiana vivida al margen del contenido de la fe (hechos originarios e ideas estructuradoras) y de la comunidad de la fe (Iglesia con su credo)”²⁶⁴. Es decir, el prodigio de Messkirch disloca a las epístolas paulinas para terminar analizando un cristianismo a-dogmático y a-institucional²⁶⁵. Es cierto, al examinar *Introducción a la fenomenología de la religión* ya veíamos que lo que le interesaba a Heidegger era la vida fáctica del cristianismo primitivo, pero nos tenemos que preguntar

²⁶¹ Jean-Yves Lacoste. “Existencia y Amor de Dios. Sobre una nota de ‘Ser y Tiempo’” en *La fenomenicidad de Dios*. Trad. inédita de Pedro Antonio Reyes Linares. Documento electrónico. Orig fr. *La Phénoménalité de Dieu*, CERF: París, 2008, p. 118.

²⁶² Heidegger citado por Martin Buber, *op. cit.*, p. 102.

²⁶³ Martin Buber, *op. cit.*, p. 102.

²⁶⁴ Olegario González de Cardedal, *op. cit.*, p. 231.

²⁶⁵ Por cierto, muy parecido al que Elfride refiere a Krebs que ella y Heidegger están viviendo ya en 1918.

seriamente si Heidegger, al dislocar a Pablo del resto de la comunidad primitiva –sobre todo de los acentos complementarios de los demás apóstoles–, no termina por tergiversar la vivencia cristiana. Nosotros al menos así lo creemos.

En el fondo, la actitud de Heidegger está arraigada en la escuela teológica reformada de finales del siglo XIX, sobre todo de la confinación de lo religioso al sentimiento efectuada por Schleiermacher y de la división entre un cristianismo auténtico y un cristianismo helenizado del ya citado Franz Overbeck; y de principios del XX, pues la teología de Karl Barth también enfatiza fuertemente la separación entre teología y filosofía, mientras la influencia de Rudolf Bultmann –que se convirtió en un importante interlocutor de nuestro pensador durante sus años en Marburgo– se deja sentir en la predilección de Heidegger por el Nuevo Testamento. Si bien estas corrientes tienen su lugar histórico, desde entonces han surgido nuevas líneas teológicas –tanto en la tradición reformada como católica– que llaman a replantear el divorcio heideggeriano entre filosofía y teología y a no tratarlo como definitivo. Entre las más significativas podríamos mencionar en la teología católica a Joseph Moingt y Adolphe Gesché; mientras que pertenecientes a la tradición protestante encontraríamos nombres como los Paul Ricoer en filosofía y Wolfhart Pannenberg o Jürgen Moltmann en teología.

Respecto a la incapacidad del creyente para filosofar, coincidimos con Buber. Pues si bien la tradición judeo-cristiana se ha usado –y sigue usándose en muchos casos– para justificar la certidumbre y el *status quo*, por lo general de grupos empoderados, también habrá que reconocer que siempre ha existido otra instancia de la tradición que ha visto en Dios y en su Revelación un llamado a salir de toda seguridad, a arriesgarse a recibir al Otro –del que no tengo certeza de qué me pedirá o cómo me tratará–, a adentrarse en lo desconocido. Al respecto, nada más apropiado que citar los famosos versos de san Juan de la Cruz: “Para venir a lo que no sabes, / has de ir por donde no sabes. (...) Para venir a lo que no eres / has de ir por donde no eres”²⁶⁶. Ya que hemos mencionado al místico del Carmelo, y para conectar con nuestro siguiente apartado, no podemos dejar de apuntar la crítica que Capelle-Dumont levanta ya en contra del Heidegger tardío, por su desprecio por los poetas religiosos para poetizar el ser:

²⁶⁶ San Juan de la Cruz. “Subida del Monte Carmelo” en *Obras Completas*. Sígueme: Salamanca, 2007, p. 188.

El poeta de la Cruz está en el lugar de un decir originario en la experiencia triste y tenebrosa del ser donde se devela el amor divino. No es el sujeto quien se apodera de un objeto, sino que es la experiencia, cuyo decir es el poema, la que “se apodera” del sujeto. El poeta deja venir al lenguaje la correspondencia con el ser, y con ello, libera un mensaje de universalidad. Como tal, se entrega a la experiencia por la cual se pregunta el pensamiento, y su testimonio pone en dificultades el dilema ‘decir de la fe – decir del ser’²⁶⁷.

3.4.2 EL CELO EN EL HEIDEGGER TARDÍO

Es cierto, el viejo Heidegger no se cansó de condenar al dios-instrumento de la onto-teo-logía, pero, paradójicamente, pareciera que también lo extraña. Y es que, al concebir a lo divino como aquella potencia capaz de configurar historia, Heidegger vuelve a instrumentalizar a Dios. En tanto que *Deus otiosus*, el Dios ausente anunciado por los divinos no guarda diferencias con su contraparte onto-teo-lógica pues, de igual forma que con el Dios de la onto-teo-logía, ante el Dios ausente los hombres no podemos caer de rodillas ni danzar ante él. Lacoste –siguiendo la distinción iniciada por Lévinas entre lo santo y lo sacro– caracteriza muy bien la situación de los mortales al señalar que estos solo “tienen un lazo familiar con una sacralidad inmanente y no con un Dios trascendente”²⁶⁸, para casi inmediatamente sentenciar: “y no es seguro que el Dios que ahí esperan merezca este nombre”²⁶⁹.

Heidegger ha afirmado que «El deber renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia, es la *salv guarda* de su divinidad», pero, de igual forma, uno se pregunta si en el fondo esta salv guarda no será más bien una sofisticada forma de terminar de nulificar a lo divino. Es más, para el prodigio de Messkirch cualquier contacto con lo divino hoy en día no pasa de ser mera «vivencia religiosa», es decir, no tiene validez ni significatividad más allá del individuo que la vive, por lo que parecería que para él solamente aquello que pueda imponerse cultural-históricamente es lo que merece ser llamado divino. En todo esto no podemos dejar de oler un cierto aire, si no de Hegel, al menos sí de hegelianismo, en el que la Totalidad se ha tragado a lo particular. Tal vez la mayor sorpresa del que contempla la

²⁶⁷ Philippe Capelle-Dumont, *op. cit.*, p. 157.

²⁶⁸ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, p. 31.

²⁶⁹ *Idem.*

obra heideggeriana sea constatar que un hombre que empezó tan apasionado por la facticidad haya terminado en una filosofía tan fría y totalizante. Al respecto, habría que preguntarnos si por los mortales esbozados por Heidegger corre sangre viva, o si no serán avatares de esa raza que tiene por sangre la delgada sabia de la razón –ya denunciaba por Dilthey– a la que sólo se le quiere dar una pequeña transfusión de poemas de Hölderlin.

3.5 EL AMOR, LA GRAN AUSENCIA DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER Y HORIZONTE PARA FUTURAS INVESTIGACIONES

Uno de los discípulos más cercanos de Heidegger, Max Müller, refiere que una ocasión, cuando él y Heidegger se encontraban dando una caminata, pasaron al lado de un templo. Para sorpresa de Müller, Heidegger decidió hacer un alto en el camino, entró al templo, se persignó con el agua bendita, se arrodilló ante el sagrario y volvió a salir del recinto. Colomer refiere el diálogo que ocurrió a continuación entre el discípulo y el maestro:

Al preguntarle: pero, ¿por qué esa genuflexión? Usted se ha distanciado de la Iglesia. Usted no cree en la transubstanciación. Para usted Cristo no está presente en el altar, el filósofo respondió: «Ciertamente. Transubstanciación: esto es sólo un uso abusivo de la física aristotélica por la escolástica. Pero yo no soy ningún panteísta, devoto de campos, bosques y praderas. Hay que pensar históricamente. Y donde se ha rezado tanto, allí está cerca lo divino de una manera muy particular. Sea cual sea el modo como usted interprete su figura, yo diría que lo divino estuvo también de manera desacostumbrada muy cerca en la figura de Cristo. Hoy ya no es así. Pero una iglesia venerada durante largos siglos es un lugar donde es preciso tener respeto»²⁷⁰.

En una primera instancia es imposible no sentirse tan asombrado como Müller ante los actos y la respuesta de Heidegger; sin embargo, si se medita más el fragmento, se puede observar que en el incidente nuestro pensador es totalmente consecuente con su filosofía, una vez que se descubre *a qué* le tiene respeto Heidegger. Y es que el *Privatdozent* no se arrodilla ante el sagrario como sagrario, es decir, como acto de amor del Resucitado que decide quedarse en la Eucaristía; sino al sagrario como símbolo de aquello que configuró historia, ante la marca

²⁷⁰ Max Müller citado por Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 463.

que el ser dejó en el mundo. Es aquí donde llega a su culmen el «tan cerca y tan lejos» por parte de Heidegger, pues por un lado se arrodilla ante el sagrario, pero por el otro, falla en reconocer lo que para todo creyente es lo esencial del cristianismo: que Dios ha decidido manifestar su amor a los hombres. Y consideramos que mientras no se reconozca este elemento –el de que la relación con Dios tiene que pasar por el amor– por más que se piense y se poetice, Dios seguirá estando ausente, pues, como señala Lacoste, en el caso del conocimiento de Dios se da una situación muy especial:

Debo haber conocido a Pedro para terminar amándolo, y amarlo para conocerlo en plenitud. Pero, lo que pasa con Pedro no pasa con Dios, y la idea de un conocimiento que precede al amor serían aquí muy extraña. Pedro merece sin duda ser amado, en más de un sentido, pero Pedro es impotente para suscitar el amor. En Dios, en cambio, somos incapaces de discernir algo más que un puro acto de amor, más fundamental que todo acto puro de ser²⁷¹.

Indudablemente Heidegger nos replicaría que esta forma de concebir a Dios es tomar partida por la concepción cristiana. Y en efecto, es el caso. Sin embargo, consideramos que dicha apuesta tiene sentido, pues ya hemos visto que la indeterminación absoluta del último Dios nos deja en la misma situación que el Dios de la onto-teo-logía.

A su vez, habría que tomar en cuenta el pasaje ya citado de los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, que señalan que el acto de amor es capaz de transformar la percepción del amante. Heidegger, bajo el supuesto de que el amor es en todo caso asunto de creyentes y teólogos, despacha a éste demasiado pronto de la filosofía; el amor, como ya se empieza a entrever, está sistemáticamente ausente de la obra heideggeriana.

Es bien sabido que el § 29 de *Ser y tiempo* trata sobre la disposición afectiva del Dasein, pero, como ha mostrado Lacoste²⁷², el amor como disposición afectiva apenas y es mencionado en el apartado. Años después, Heidegger se detiene un poco a hablar tangencialmente del amor y el odio como pasiones en el *Nietzsche*:

²⁷¹ Jean-Yves Lacoste. “Conocer a Dios como Amable. Más allá de ‘fe y razón’” en *La fenomenicidad de Dios*, documento electrónico. Orig. fr. p. 93.

²⁷² *Vid.* Jean-Yves Lacoste, “Existencia y Amor de Dios”.

El irascible pierde la capacidad de meditar. El que odia potencia la meditación y la reflexión hasta el extremo de la astuta malevolencia. El odio no es nunca ciego, sino clarividente; sólo la ira es ciega. El amor no es ciego, sino clarividente; sólo el enamoramiento es ciego²⁷³.

Pero la clarividencia que puede proporcionar el odio o el amor es siempre para Heidegger óntica –el establecimiento de medios y fines– y nunca ontológica –esclarecer el sentido del ser–. La única disposición que tiene en *Ser y tiempo* una clarividencia ontológicamente privilegiada es la angustia, y por ello el § 40 de dicha obra está dedicado a tratarla especialmente²⁷⁴.

Ahora bien, la propuesta de Lacoste nos parece sumamente sugerente pues, si bien el autor francés asegura que a las realidades no divinas se les puede conocer primero sin haberlas amado, igualmente asegura que no se les puede conocer integra y verdaderamente sin también amarlas. Esto queda ilustrado bellamente por medio de la obra de arte y la teoría científica:

La obra de arte no nos aparece tal cual si no nos dejamos mover por ella –y podemos no ver en ella sino un objeto entre todos los objetos. (...) Una teoría científica –matemática, física– puede no servirme sino como instrumento de cálculo o de previsión. [A falta de amarla] No me aparecerá sino bajo el modo de la utilidad. Y si es el caso, no percibiré ni la elegancia ni la simplicidad de las ecuaciones, no percibiré la inteligencia que ha presidido la elección de axiomas, en pocas palabras, tomaré ciertamente conocimiento de la teoría, pero superficialmente –y es claro que la teoría, reducida a instrumentalidad, no podrá moverme como la obra de arte que ella también es²⁷⁵.

Así, el horizonte que ha abierto este trabajo es tratar de investigar el amor como disposición afectiva ontológicamente relevante. De igual forma, dado que el cristianismo entiende el amor como una donación libre y personal, esto es, como un fenómeno mucho más volitivo que afectivo, se podría estudiar el amor como una disposición volitiva ontológicamente relevante; es decir, que en nuestra forma de donarnos –o no hacerlo– también se juega nuestra comprensión del ser. Por otro lado, y en base a la anterior cita de Lacoste, ¿no podría ser la

²⁷³ Martin Heidegger, “La voluntad de poder como arte” en *Nietzsche*, p.54.

²⁷⁴ *Vid.* Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 153-159.

²⁷⁵ Jean-Yves Lacoste. “Conocer a Dios como Amable”. Orig. fr. pp 98-99.

falta de amor el elemento que convierte a una parte de la técnica actual en la máquina depredadora denunciada por Heidegger? Por todo esto, creo que una investigación filosófica sobre el amor podría complementar lo encontrado en el presente trabajo.

3.6 BALANCE FINAL

En la introducción mencionaba que aquel dolor que se encontraba en el fondo de mi investigación era el sentir que me faltaba lo más propio de mí mismo. La crítica a la onto-teo-logía efectuada por Heidegger previene para, al momento de buscar «lo más propio», no buscar a un concepto que sirva de principio explicativo, como si al encontrarlo mi propia identidad quedara súbitamente resuelta por una serie de operaciones deductivas. No, el asunto se trata de otra cosa. Tampoco se trata, como pretendía el anciano Heidegger, de abandonar toda búsqueda bajo el supuesto de que la presente etapa histórica del ser no da para más. Pero entonces, ¿para mí de qué se trata? Me permito concluir con unas líneas ya en clave totalmente religiosa.

Si algo me ha mostrado lo investigado para este último capítulo es que hay más formas de vivir la ausencia aparte de la resignación. También puede existir una mistagogía en la ausencia, pues en el mismo sentimiento de carencia ya se esconde el deseo, la esperanza, de que ahí dónde abundó la ausencia, sobreabunde el encuentro. Y es precisamente del encuentro de lo que se trata. Acaso el único elemento que puede transformar la esperanza en encuentro es el amor y, como recuerda Agustín, el amor concretizado. Tarea indudablemente nada fácil, aunque no imposible, pues ya hay muchos que se me han adelantado en el camino. Y es que, más veces de las que me gustaría admitir, he tratado de hundirme en la inconsciencia que produce el pecado, esperando olvidar al prójimo y a Dios, pero inclusive ahí, siempre me ha seguido, suave y sereno, como la brisa de Elías y el yugo de Pablo, el tierno recuerdo de Aquel y aquellos que me amaron primero.

Fuentes documentales

FUENTES PRIMARIAS CITADAS:

- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acera del evento*. Trad. de Dina V. Picotti C. Biblos: Buenos Aires, 2011.
- . *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza: Madrid, 2010.
- . *Caminos de campo*. Trad. Carlota Rubies. Herder: Barcelona, 2003.
- . *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal. Barcelona, 2001.
- . *ENTREVISTA DEL SPIEGEL A MARTIN HEIDEGGER*.
<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/ENTREVISTA%20DEL%20SPIEGEL%20A%20MARTIN%20HEIDEGGER.pdf>.
[consultado el 27 de septiembre de 2017].
- . *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Trad. Mariana Dimópulos. Waldhuter: Buenos Aires, 2015.
- . *Estudios sobre mística medieval*. Trad. de Jacobo Muñoz. Fondo de Cultura Económica: México, 1997.
- . *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza: Madrid, 2000.
- . *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos: Barcelona, 1988.
- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. de Jorge Uscatescu. Siruela: Madrid, 2005.
- . *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Trotta: Madrid, 2002.
- . *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Trad. de Ana Carolina Merino Riofrío. Biblos: Buenos Aires, 2010.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Trotta: Madrid, 2000.
- . *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Planeta: Barcelona, 2013.

- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Alianza: Madrid, 2008.
- . *Parménides*. Trad. de Carlos Másmela. Akal: Madrid, 2005.
- . *Serenidad*. Trad. de Ives Zimmermann. Serbal: Barcelona, 2002.
- . *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. Trotta: Madrid, 2012.

FUENTES SECUNDARIAS CITADAS:

- Agustín, Santo. *Las Confesiones*. Trad. de Ángel Custodio Vega. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1991 (*Obras de San Agustín II*).
- . *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*. Trad. de Teófilo Prieto. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1968 (*Obras de San Agustín XII*).
- Baena Bustamante, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Verbo Divino: Navarra, 2011.
- Biblia de Jerusalén*. Desclée De Brouwer/ Porrúa: Bilbao, 1998 (*Sepan cuantos..., N° 500*).
- Blank, Les. *Burden of dreams*. (documental). The Criterion Collection: Nueva York, 1982 (DVD, color, 95 minutos, más un folleto, 4 pp., más un libro, 77 pp.).
- Buber, Martin. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Trad. de Luis Fabricant. Fondo de Cultura Económica: México, 1993.
- Casale, Carlos. “La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina”. *Teología y Vida*. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas. Universidad Católica del Maule, Santiago, 2008, v. 49 n. 3, pp. 399-429.
- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. de Pablo Corona. Fondo de Cultura Económica: México, 2012.
- Caputo, John. *Filosofía y Teología*. Trad. inédita de Pedro Antonio Reyes Linares. Documento electrónico. Orig. Ingl. *Philosophy and Theology*. Abington Press: Nashville, 2006.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder: Barcelona, 1990.
- . *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. Universidad Iberoamericana: México, 1995.

- Escudero, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder: Barcelona, 2009.
- Falque, Emmanuel. *Dios, la carencia y el otro. De Irineo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Trad. de Marta González de Díaz y Jorge Aureliano Díaz. Siglo del Hombre Editores: Bogotá, 2012.
- Gadamer, Hans Georg. *La herencia de Europa. Ensayos*. Trad. de Pilar Giralt Gorina. Península: Barcelona, 1990.
- . *Los caminos de Heidegger*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Herder: Barcelona, 2002.
- . *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Sígueme: Salamanca, 1998 (*Hermeneia* N° 34).
- Galcerán Huguet, Montserrat. *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*. Hiru: Hondarribia, 2004.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Trad. de Rufino Velasco. Sal Terrae: Santander, 1998.
- Gómez Caffarena José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta: Madrid, 2009.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Trotta: Madrid, 2015.
- Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Trad. de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Sígueme: Salamanca, 2001.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. de Daniel Cruz Machado. Leviatan: Buenos Aires, 2008.
- Juan de la Cruz, Santo. “Subida del Monte Carmelo” en *Obras Completas*. Sígueme: Salamanca, 2007.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Taurus: México, 2013.
- . *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Citado en *KANT*, Immanuel. http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/kant_uni.htm. [consultado el 12 de julio de 2015].
- Küng, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Trad. de José María Bravo Navalpotro. Trotta: Madrid, 2005.

- Lacoste, Jean-Yves. *Experiencia y Absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Trad. de Tania Checchi. Sígueme: Salamanca.
- . *La fenomenicidad de Dios*. Trad. inédita de Pedro Antonio Reyes Linares. Documento electrónico. Orig fr. *La Phénoménalité de Dieu*, CERF: París, 2008.
- Lambert, César. “Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger”. *Teología y Vida*. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas. Universidad Católica del Maule, Santiago, 2008 v. 49 n. 3, pp. 305-314.
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta: Madrid, 2006.
- Melloni Ribas, Javier. *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Sal Terrae: Maliñao (Cantabria), 2003.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés. Alianza: Madrid, 1992.
- Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque. Alianza: Madrid, 1993.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae: Santander, 1996.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Trad. de Pedro Madrigal. Pre-Textos: Valencia, 2012.
- Thomson, Ian. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. Documento electrónico. <http://www.unm.edu/~ithomson/Ontotheo.pdf>. [Consultado el 04 de octubre de 2017].
- Tomás de Aquino, Santo. *Suma de teología*. Trad. de José Martorell Capó. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1994.
- Xolochtzi, Ángel; Tamayo, Luis. *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta: Madrid, 2012.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Alianza: Madrid, 2012.

FUENTES SECUNDARIAS CONSULTADAS:

- Caputo, John. “Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en Sánchez Sergio. *Heidegger y la mística*. Librería Paideia: Córdoba, Argentina, 1995.

- Esperón, Juan Pablo E. “Fenómeno religioso y nihilismo. Delimitación onto-teo-lógica de la metafísica y apertura de nuevos horizontes para una originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Heidegger y Nietzsche” en Scannone, Juan Carlos; Walton, Roberto; Esperón Juan Pablo. *Trascendencia y sobreabundancia: fenomenología de la religión y filosofía primera*. Biblos: Buenos Aires, 2015.
- Navarro Cordon, Juan Manuel y Rodríguez Ramón (coords.). *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense: Madrid, 1997.
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis: Madrid, 2006.
- Solari, Enzo. *El problema de Dios según Heidegger. Y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso: Valparaíso, 2014.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Trad. de Alfredo Báez. Gedisa: México, 2002.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés: México, 2004.
- Xolocotzi, Ángel y Godina Célida (coords.). *La técnica ¿orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*. VR: México, 2009.